

REVISTA UMBRAL

ISSN 2151-8386

Universidad de Puerto Rico
Recinto de Río Piedras

Conocimiento, contribuciones y consciencia afrodescendiente (Primer número)

Número 15 Noviembre 2019

ÍNDICE

TEMÁTICA DEL NÚMERO

- Editorial **3**
Conocimiento, contribuciones
y consciencia afrodescendiente
Doris Quiñones Hernández
- Carmen Colón Pellot: **10**
La doble norma sexual en *Ámbar mulato*
Edgard J. Nieves López
- Fernando Ortiz: **27**
del positivismo a la transculturalización
Pablo Torres Casillas
- Capoeira como práctica educativa **55**
El desarrollo integral del ser humano
Miguel Ángel Sepúlveda Chávez

EDUCACIÓN GENERAL

- Decolonizar las Ciencias Sociales para el desarrollo **84**
De unos Estudios Generales Latinoamericanos y Caribeños
Waldemiro Vélez Cardona

TEMÁTICA DEL LIBRE

- El mal en la literatura: **116**
Una revisión filosófica y antropológica
Wilfredo Illas, Douglas Moreno, Jairo Pérez

RESEÑAS

User's Guide Thought and Meaning **148**
de Ray Jackendof
Jomayra Pimentel Rodríguez

Envío de manuscritos y equipo editorial **159**

Editorial

Conocimiento, contribuciones y consciencia afrodescendiente

Doris Quiñones
Universidad de Puerto Rico
doris.quinones@upr.edu

Iroko

No buscamos que las cosas queden más claras.
Las queremos bien oscuras, con tinta muy negra para que no nos las borren.
No queremos estar claras, queremos estar negras y ser específicas.

No buscamos clarificar a la luz de una teoría.
Buscamos hacernos comprender a la sombra de esta misma.
A la sombra descansamos, en reflexión n, el conocimiento.
Es brillo de nuestra sombra-luz, oscuridad, negritud: profunda consciencia.

No fuimos esclavos, fuimos personas esclavizadas.
No somos raza, somos linaje.
Somos afrodescendientes, y ascendemos en nuestro linaje.
No somos el hombre, somos la humanidad.
Hacemos ciencia y esencia. Somos Iroko. Hacemos conocimiento.

*Doris Grisel,
A propósito de la Asamblea de RMAAD 2018*

Este número da continuidad el estudio e investigación afrodescendiente transdisciplinario y transgresivo. Tiene como objetivo reconocer la importancia, trascendencia e imbricación de la consciencia afrodescendiente en todo espacio académico, científico, político, económico y social. Nos convoca la Declaración Internacional del Decenio de la

Afrodescendencia 2015- 2024, la Cumbre de Desarrollo Sostenible y los 17 objetivos para la Agenda 2030; la agenda de trabajo del Seminario de Estudios en Afrodescendencia (SEA) de la Universidad de Puerto Rico, del Congreso de Afrodescendencia en Puerto Rico y de la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora (RMAAD).

Con este segundo número se revoluciona la tarea de dar cuenta de una historia afrodescendiente de un siglo XX silenciada y la dialéctica de contradicción-afirmación del ser y pensarse afro. Inserta la afrodescendencia en el espacio de poder: literatura, científicidad, educación, espiritualidad y genialidad. Presiona al análisis del género y el discurso masculinizado. La contradicción en el lenguaje que traiciona lo dicho con claridades y sentidos inconscientes. La coyuntura caribeña de un mestizaje a-mula-tado, a-jaba-to que continúa escondiendo y animalizando entre mulas y cerdos. En un apalabrar deshumanizado para mantener esclavos, sin corporalidades *mujer*, y olvidar que se trata de una humanidad esclavizada.

Un refrán conocido: “*España madre de pocos, madrastra de muchos*”.

Pero, nuestras madres, las cimarronas,
reclaman nuestra presencia. Presentémonos.

Iroko, Iroko, integrar conocimientos y entablar debates”¹ que desencadenen la reflexión, el conocimiento y la consciencia afrodescendiente, la lucha contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia.

Así, Edgar J. Nieves López en *Carmen Colón Pellot: la doble norma sexual en Ámbar Mulato* nos acerca a los años 30 del siglo 20 y abre la puerta en la discursiva mujer negra. Aborda las contradicciones propias de las experiencias-fracturas de la existencia mujer afrodescendiente, la resistencia y afirmación. Entendidas como burdas de mala vida. Inadmitidas en los movimientos feministas porque deben ser desafricanizadas para poder seguir-obedecer-servir a la élite. En la trayectoria poética de Carmen se trasluce inconclusa la historia política de las mujeres negras. Se convierte, a través del siglo y

¹ Informe de la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia. Durban, 31 de agosto a 8 de septiembre de 2001 02-21546 (S) 160102 *0221546*

hoy, en silencios rebeldes escondidas en un lenguaje masculinizado, especialmente colonial. Colón Pelot sónica y furiosa; ambivalente, contradictoria. Mantiene prevalente el sinsabor de la colonialidad.

Por su parte, en *Fernando Ortiz: del positivismo a la transculturación* Pablo Torres Casillas explora la transformación del pensamiento sobre la negritud y afrodescendencia caribeña a través de un científico social. Volvemos a observar el ser de mala vida, el desprecio al linaje y culturas afro en un ejemplo cubano, pero, que refleja muy bien en el mismo siglo y la cosmovisión puertorriqueña sobre la africanidad. Hoy todavía, arrastra y dice: para ser mejor civilización es preciso desaparecer los indicadores de una africanidad. Hay que deafricanizar desde el modelo positivista. Pero la transculturación se levanta mirando la africanidad desaparecida, igual como un reducto poético. Como una *adscripción retórica* de Rafael Hernández Colón ante un mestizaje con una supremacía eurocentrista.

Se levanta Miguel Ángel Sepúlveda Sánchez en *Capoeira como práctica educativa para el desarrollo integral del ser humano*, aborda la experiencia brasileña de la subalternidad del pensamiento, creación y acción afrodescendiente. Otra vez, emerge el constructo maldad. Ser afrodescendientes les convirtió en gente mala, gente de mala vida, indeseables, prohibibles en la trayectoria histórica. Acaso, no refleja semejante, la historia de la bomba en Puerto Rico. También Nieves López, desborda en ese asunto. Se levanta en la trasgresión en los sectores oprimidos, marginados, silenciados y misteriosos; con poder propio y apropiado de con-s-ciencia, esencia, ascendencia afro. Capoeira desafricanizada, blanqueada en principios del siglo XX para efectos de hacerla aceptable, legítima. Pero en su fondo, política, resistente e histórica. Apenas asoma el secreto como ejercicio de poder.

Entonces, una explosión dimensional. La expresión poderosa de Waldemiro Vélez Cardona en *Decolonizar las Ciencias Sociales para el desarrollo de unos Estudios Generales Latinoamericana y Caribeños*, por fin, nos aboliciona. Plantea el obstáculo de la colonialidad como estatuto de poder-saber de la occidentalidad. Demanda reconocimiento histórico y crítico del pensamiento Caribeño, por demás

afrodescendiente. Apunta a la decolonialidad, el rompimiento teórico y epistemológico de la desvalorización e invisibilización de una corporalidad geo-política- caribe. La lectura estremece, despierta a Cesaire, Fanón, y Trouillot a conversar con una Ochy Curiel y un Walter Mignolo entre otras y otros. Rompe el lenguaje, abre un portal hacia el siglo XXI.

Las lecturas nos invitan, nos proponen y demandan a desmitificar demonios. Nos accionan a la mirada socio-política e histórica desde la perspectiva y consciencia afrodescendiente, caribeña y puertorriqueña. El encuentro de un choque poderoso plagado de contradicciones, contraindicaciones y una batalla tenaz de los autores.

Referencias

Reconocimiento; Derecho a la igualdad y la no discriminación

<http://www.un.org/es/events/africandescentdecade/recognition.shtml>

CEPAL (2014). Pactos para la Igualdad: Hacia un futuro sostenible. Trigésimo quinto periodo de sesiones de la CEPAL. Perú

CEPAL (2016). Agenda 2030 y los objetivos de desarrollo sostenible: Una oportunidad para América Latina y el Caribe. CEPAL Naciones Unidas.

La Revista Umbral es la revista inter y transdisciplinaria sobre temas contemporáneos del Recinto de Río Piedras de la Universidad de Puerto Rico. Forma parte de la plataforma académica Umbral, auspiciada por la Facultad de Estudios Generales y el Decanato de Estudios Graduados e Investigación. Promueve la reflexión y el diálogo interdisciplinario sobre temas de gran trascendencia, abordando los objetos de estudio desde diversas perspectivas disciplinarias o con enfoques que trasciendan las disciplinas. Por esta razón, es foro y lugar de encuentro de las Ciencias Naturales, las Ciencias Sociales y las Humanidades. Sus números tienen énfasis temáticos, pero publica también artículos sobre temas diversos que tengan un enfoque inter o transdisciplinario. La Revista Umbral aspira a tener un carácter verdaderamente internacional, convocando a académicos e intelectuales de todo el mundo. La Revista Umbral es una publicación arbitrada que cumple con las normas internacionales para las revistas académicas. Está indexada en [Open Journal Systems](#), [Latindex](#) y [REDIB](#).

Disponible en umbral.uprrp.edu

La Revista Umbral de la Universidad de Puerto Rico Recinto de Río Piedras está publicada bajo la [Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional](#)

Carmen Colón Pellot: la doble norma sexual en *Ámbar mulato*

Edgard J. Nieves López
Universidad de Puerto Rico
edgar.nieves1@upr.edu

Resumen: *Ámbar mulato* ha sido clasificado por la crítica como un texto ambivalente de la subjetividad mulata. Si históricamente la mujer negra ha sido representada como la sexualizada y la mujer blanca como la reprimida, en este texto la autora juega con la dicotomía mujer negra/mujer blanca representándola de manera inversa, donde la mujer negra es la reprimida y la mujer blanca la sexualizada. Este cambio en la ecuación suscita varias interrogantes que se abordan a lo largo de este artículo: ¿A qué se debe este cambio? ¿Contra qué imágenes o estereotipos está luchando Pellot? ¿La mujer blanca sexualizada a la que la voz poética aspira ser, es la mujer blanca feminista? ¿A qué aspira realmente la voz poética cuando dice que quiere ser blanca?

Palabras claves: raza, género, literatura puertorriqueña, poesía, Generación del Treinta.

Abstract: *Ámbar mulato* has been classified by the critics as an ambivalent text of the mulatto subjectivity. If historically the black woman has been represented as the sexualized and the white woman as the repressed, in this text the author plays with the dichotomy black woman / white woman representing it inversely, where the black woman is the repressed and the white woman the sexualized. This change in the equation raises several questions that are addressed throughout this article: Why this change? Against which images or stereotypes is Pellot fighting against? Is the white sexualized woman, which the poetic voice aspires to be, the white feminist woman? What does the poetic voice really wants when it says that it wants to be white?

Keywords: Race, Gender, Intersectionality, Puerto Rican Literature, Poetry.

El poemario *Ámbar mulato* de Carmen María Colón Pellot es una expresión interesante, un destello de luz, dentro de la literatura puertorriqueña, sobre todo considerando el contexto histórico en el que se escribe. Publicado en 1938 por una mujer negra o mulata

(pues así se identifica Colón Pellot en el prólogo), este poemario se inserta en el debate identitario de la Generación del Treinta, en un momento donde la literatura del país, la formulación de la identidad y la intelectualidad estaban dominada por el hombre, a excepción de algunas mujeres blancas como Margot Arce, Concha Meléndez y Nilita Vientós Gastón. Su poemario, *Ámbar mulato*, es considerado una respuesta al *Tuntún de pasa y grifería* de Luis Palés Matos y, a su vez, a la propuesta nacional criolla que, comenzando con Pedreira, se gestó durante toda la década del treinta y que luego, en las décadas posteriores, se adoptó como un *a priori*. Sin embargo, la crítica en su momento no le dio importancia y, por consiguiente, la obra de Colón Pellot permaneció desatendida y olvidada en los rincones más oscuros de la historia de nuestra literatura. Es en tiempos más recientes que este poemario se convierte, para algunos estudiosos de la literatura puertorriqueña, en un buen objeto de estudio para problematizar la identidad nacional/puertorriqueña. Aún así, Colón Pellot no ha sido estudiada al mismo grado que Antonio S. Pedreira, Luis Palés Matos, Emilio S. Belaval y otros autores de la década.

Lo que se ha escrito de Colón Pellot se puede dividir en dos grupos. El primero consiste de lo que se encuentra en diccionarios de literatura y en ensayos donde solo se menciona tangencial y panorámicamente a Colón Pellot contextualizada dentro de la Generación del Treinta o dentro de la poesía femenina. Ese es el caso del *Diccionario biográfico: Quién es quién en Puerto Rico* (1948 – 1949) de Conrado Asenjo, del *Diccionario de literatura puertorriqueña* (1970) de Josefina Rivera de Álvarez y de los ensayos “La poesía puertorriqueña de 1930 a 1945” (1955) de José Emilio González, “Ellas también... Poetas puertorriqueñas de ayer y de siempre” (2002) de Ramón Luis Acevedo y “La poesía femenina en Puerto Rico: del XIX a ‘los setenta’” (2015) de Ivette López Jiménez. El segundo grupo consiste de estudios centrados en la obra de Pellot, este es el más reducido de los dos. En este segundo grupo se encuentran los textos de Gladys Jiménez Muñoz y de Zaira Rivera Casellas.

En su ensayo “Carmen María Colón Pellot: mujer y raza en Puerto Rico entre las dos guerras”, Gladys M. Jiménez Muñoz (2005) parte de un marco teórico que considera la intersección de “raza” y “género” para acercarse a un entendimiento sobre cómo los

puertorriqueños imaginaban lo que era ser mujer y estar racializado (p. 73). La autora, analiza el poemario de Colón Pellot para ilustrar la forma en que estas dos categorías dialogan entre sí. En primer lugar, dialoga con y se posiciona en contra de José Colombán Rosario, Justina Carrión e Isabelo Zenón Cruz, quienes, en su momento, argumentaron que *Ámbar mulato* evidencia el complejo de inferioridad de una “mujer inconforme”. Consecuentemente, Jiménez Muñoz se enfoca en la manera en la que Colón Pellot se inserta en el debate sobre la identidad puertorriqueña en la década del treinta y en la propuesta de Pellot de incorporar/buscarle un lugar a la mujer mulata en dicha identidad. También reconoce que la voz poética de estos poemas expone al lector a “la doble norma sexual por la cual eran evaluadas moralmente las mujeres puertorriqueñas”, aunque no desarrolla este tema a profundidad (p. 77).

Por otra parte, en su ensayo “La poética de la esclavitud (silenciada) en la escritura de Carmen Colón Pellot, Beatriz Berrocal, Yolanda Arroyo Pizarro y Mayra Santos Febres” publicado originalmente en *Cincinnati Romance Review* en el 2011 y recopilado posteriormente en el libro *Bajo la sombra del texto. La crítica y el silencio en el discurso racial en Puerto Rico*, Zaira Rivera Casellas (2016) propone el término “métissage” de Françoise Lionnet para “identificar la función del lenguaje en la articulación de percepciones raciales” en las escritoras mencionadas en el título del ensayo (p. 76). Al mismo tiempo, Rivera analiza *Ámbar mulato*, en un diálogo con Jiménez Muñoz, para exponer la manera en que Colón Pellot “asume el silencio del pasado para reconfigurar hechos reales”. Es decir, las formas por las cuales Pellot se apropia de la historia y elabora imágenes nuevas. Rivera Casellas coincide con Jiménez Muñoz en cuanto al uso que hace Pellot de la “mulata trágica” (como *leitmotiv*) para enmascarar las ambigüedades de la identidad racial (p. 80). Además, admite que el propio texto es ambiguo y, en ocasiones, resulta ser una lectura desalentadora porque muestra visiones contradictorias de la mujer mulata. Finalmente, Rivera concluye que en *Ámbar mulato* se vislumbran “las ambivalencias de una subjetividad mulata” que intenta acertar una representación en el debate identitario a pesar de que queda atrapada en un pasado que prescribe su individualidad (p. 85).

La lectura de *Ámbar mulato*, a la luz de estos dos ensayos, suscita varias interrogantes que merecen ser pensadas. Cuando analizamos históricamente la representación de la mujer negra, tanto en la literatura como en la sociedad, encontramos incongruencias comparada con la representación que hace Colón Pellot. Las feministas norteamericanas negras Hazel V. Carby y Patricia Hill Collins, por ejemplo, han argumentado sobre la construcción de mitos que caracterizaron a la mujer negra durante la esclavitud como un ser hipersexualizado y a la blanca como un ser reprimido, creando así cierta rivalidad entre ambas (Carby, 1989, p. 20-39; Collins, 2015, p. 76-106). Sin embargo, en *Ámbar mulato* esta ecuación dicotómica de mujer negra/mujer blanca es, en ocasiones, presentada al revés, la mujer blanca es la sexualizada y la mujer negra la reprimida. ¿A qué se debe este cambio? ¿Qué imágenes se fomentaron en la sociedad puertorriqueña de la mujer negra, previo a y luego de la abolición? ¿Contra qué imágenes o estereotipos está luchando Pellot? ¿La mujer blanca sexualizada a la que la voz poética aspira ser, es la mujer blanca feminista? ¿A qué aspira realmente la voz poética cuando dice que quiere ser blanca?

Para acertar una respuesta a estas preguntas, proponemos, en primer lugar, considerar la raza, el género y la clase como tres categorías inseparables que están en constante relación. Para, entonces, partir de una perspectiva histórica que considere la situación de la mujer, en particular de la mujer negra, en la sociedad puertorriqueña a finales del siglo XIX y principios del XX, sin dejar a un lado los movimientos feministas y el debate de la identidad criolla luego de la invasión estadounidense en el 1898.

Los estudios de Eileen Suárez Findlay y de Magali Roy-Féquièrre ayudan a contextualizar la situación/condición de la mujer puertorriqueña en la época. En *Imposing Decency*, Suárez estudia las políticas sexuales y de raza en Puerto Rico del 1870 al 1920. Aunque el estudio de Suárez se enfoca, en su mayor parte, en los códigos de poder implementados en Ponce, podríamos utilizar de manera generalizada mucho de lo que argumenta Suárez para entender las imágenes a las que se enfrentó la mujer afropuertorriqueña en la isla. Por otro lado, Roy-Fréquièrre en *Women, Creole Identity and Intellectual Life in Early Twentieth-Century Puerto Rico* analiza el discurso de la Generación del Treinta y los intentos de algunas mujeres de incursionarse en el debate

identitario, lo cual nos permite hacer una breve contextualización de la mujer durante esta época y del proyecto identitario.

Cuando leemos los hallazgos de Suárez encontramos que, en las últimas tres décadas del siglo XIX y las primeras dos del XX, en Puerto Rico se desplegaron unas dinámicas de control sexual muy parecidas a las que se recrearon en los Estados Unidos. Según lo articulan Carby y Hill Collins, durante la esclavitud norteamericana se concibió una serie de imágenes y estereotipos sobre la sexualidad de la mujer negra. Entre estas imágenes se encontraban la “mujer negra mala”, el mito de jezebel y la *mammy*, todas imágenes que pretendían hipersexualizar, oprimir y controlar la feminidad de la mujer negra. Estas imágenes se recrearon en oposición a la mujer blanca, cuya sexualidad fue concebida a través de la pureza. De manera similar, en Puerto Rico, según Suárez, se desplegó una dinámica de control que dicotomizaba a la mujer negra y la mujer blanca en dos grandes categorías: la mujer “respetable” (blancas acomodadas) o la mujer “de dudosa reputación” (pobres y afropuertorriqueñas).

En el panorama de los 1880 lo negro, es decir la cultura negra, lo afropuertorriqueño, era asociado con lo obscuro, lo inmoral y con una sensualidad exacerbada. De igual forma, las mujeres negras eran irreformable puesto que la esclavitud las había dejado estúpidas y brutas, reducidas a un estado meramente vegetativo y, en el peor de los casos, como madres que asesinaban a sus hijos (Suárez, p.60). Aun con el surgimiento de los primeros movimientos feministas, las mujeres blancas educadas y de clase alta que protagonizaron las primeras luchas de la equidad entre hombre y mujer, excluían a la mujer negra del plan reformista y se definían en oposición a la supuesta degeneración intrínseca de las mujeres trabajadoras o “plebeyas”, dentro las cuales estaban incluida las mujeres negras, con el fin de crear una posición de superioridad (p. 68, 81). Sobre esta oposición, Suárez argumenta que:

Women of African descent, particularly those unwilling or unable to “whiten” themselves through dress and behavior, were believed to be inherently disreputable. Plebeian women’s social inferiority and alleged sexual licentiousness provided the necessary counterpoint to elite women’s status. Only in relation to

poorer, darker, disreputable “others” could “respectable” women assert their honor (p. 25 – 26).

Tal como lo muestra la cita anterior, la mujer pobre o plebeya proveía el espacio idóneo de contraposición para generar el estatus social de las mujeres blancas. El honor y la decencia, por tanto, se reafirmaban en la medida en que la mujer no fuese negra ni pobre.

Ante la amenaza que presentaba la africanidad para las clases dominantes blancas, se generaron una serie de mecanismos que reprimían lo afropuertorriqueño. Los bailes de bomba eran visto como vulgares por lo que fueron etiquetados como “bailes de prostitutas” (Suárez, 1999, p. 96). La sexualidad de las mujeres pobres y de las negras era objeto de constante vigilancia. Además, ambos grupos de mujeres eran asociados con la prostitución prolífica, situación que generó una serie de leyes y prohibiciones que afectaban principalmente a las mujeres, puesto que al hombre muy pocas veces se le penalizaba por recurrir a estos servicios. Finalmente, se implementó una política de higiene que creó una clara demarcación social binomial de sanos y enfermos, morales e inmorales, ricos y pobres, blancos y negros (Suárez, 1999, p. 88).

Las mujeres trabajadoras, las negras y las plebeyas, según Suárez Findlay, eran, para las primeras feministas, competidoras sexuales con las que tenían que compartir la atención de los hombres de su propia clase. Por tal razón, las feministas estaban convencidas de que este tipo de mujeres eran una amenaza por sus deseos sexuales incontrolables y por sus poderes seductivos. Además, estaban plenamente convencidas de que las negras encarnaban una sexualidad animalista (p. 71). Añade que el deseo de mantener los privilegios sociales y materiales y de distinguirse de las mujeres “de dudosa reputación” de la clase trabajadora vinculaba estrechamente a las feministas decimonónicas con la empresa racializante de los hombres liberales (p. 75 – 76). Por tanto, mientras la sexualidad de las mujeres negras y de las pobres era aplastada y reprimida, las mujeres blancas de la elite luchaban por la adquisición de derechos, la incorporación en los debates sociales, el sufragio y la autonomía sexual.

La situación de la mujer negra y la mujer trabajadora no será muy diferente dentro del panorama de la década del treinta. Tal como ha sido estudiado a sociedad, durante esta

década se elaboró el debate del qué somos y cómo somos que ya había comenzado en la Revista Índice y que los intelectuales de la época, en su mayoría hombres, encabezados por Antonio S. Pedreira y su *Insularismo*, adoptarían para la articulación de una identidad que, a falta de otro referente, miraba a la “Madre España” con añoranza y la oponía al nuevo sistema colonial estadounidense (Roy, 2004, p. 82). Esta forma de combatir un tipo de colonialismo con otro fue la razón primordial por la que se gestó un proyecto, en sus primicias eurocentrista, que buscaba una cultura homogénea, lo cual solo era posible si se marginalizaba lo multi-racial y se proponía, en este caso, una sola raza, un solo lenguaje y, como consecuencia, una sola nación. En este proyecto identitario, los hombres blancos intelectuales se convirtieron en supuestos gestores de la cultura, en aquellos que podían auscultar el alma de esta, ya que solo desde arriba, desde la elite, podía construirse la misma. Esto debido a que, ante los ojos de las “clases superiores”, el hombre pobre, es decir, la clase trabajadora y campesina, incluyendo a los negros quienes por su mero color eran asociados a la esclavitud, seguía códigos éticos inmorales (Roy, 2004, p. 67).

Las feministas de la década del treinta, al igual que las de finales del siglo XIX, eran conservadoras y solo buscaban el empoderamiento de la clase blanca de la elite y el silenciamiento de las mujeres de “abajo” (Roy, 2004, p. 68). Así lo argumenta Roy-Fréquière cuando dice que “la hermandad de mujeres, según entendida por el sector más importante y poderoso del movimiento sufragista burgués de Puerto Rico, estaba limitado a las hermanas de la misma clase y raza. La educación era uno de los marcadores de la diferencia” (p. 75). Es decir, las feministas blancas se insertaron a los discursos dominantes como colaboradoras no como agitadoras. Por tal razón, sostiene Roy, las mujeres eran bienvenidas a participar en el discurso nacionalista siempre y cuando estuviesen dispuestas a abandonar o minimizar las diferencias basadas en el género. Por lo que, con el fin de tener la misma autoridad y credibilidad del hombre, las mujeres blancas que entraron en el debate, —Margot Arce, Concha Meléndez, entre otras—, construían y proyectaban en sus escritos un tono profesional “sin género” que aceptaba el discurso convencional que requería que tanto el emisor como el receptor fuesen pensados como hombres (p. 198).

En esta situación se encontraba la mujer puertorriqueña cuando Carmen Colón Pellot se inserta en el debate del treinta, sin ningún tipo de invitación o permiso, con la publicación de *Ámbar mulato* en 1938. Publicado en Arecibo, su pueblo natal, y con tan solo 27 años, Colón Pellot adopta en este poemario, en primer lugar, un discurso que no evade el género ni la raza y que, en segundo lugar, transgrede la propuesta identitaria eurocentrista y blanca. En el prólogo al poemario, Colón Pellot remite al censo realizado por España en 1530, donde la población negra era mayor a la blanca, para proponer dos aspectos fundamentales “primero que la raza de color ha ejercido una influencia notable en nuestra vida insular; y segundo, que aquí no existe el tipo de ‘negro perfecto’ supersticioso y ñáñigo” (p. 13). De esta forma, Colón Pellot propone una identidad racial que es “jíbara veteada de sangre mulata” (p. 13). Este es, en esencia, el tema que predominará en los poemas.

Ya Luis Palés Matos había propuesto la mulatez como un elemento ineludible de la identidad antillana/puertorriqueña en los poemas del *Tuntún de pasa y grifería* (1937) desde una perspectiva masculina, blanca y elitista; sin embargo, Colón Pellot lo hará desde su propia experiencia como mujer y negra. De hecho, ya desde el prólogo, Colón Pellot establece un diálogo contestatario con Palés cuando dice:

 Mi verso mulato no se inspira esencialmente sobre el tema sexual. Aunque no lo olvida, escala, sin embargo, delicadas alturas emocionales; porque el mulato tiene fibras anímicas exquisitamente sensitivas. En cuanto a época y escenario igual puede cantar al 1530 o nuestro siglo veinte; a la oscura y ardorosa África o al aristocrático casi no blanco. (p. 13)

También lo hace cuando se opone a la idea del “negro perfecto supersticioso y ñáñigo” lo que podríamos entender como una referencia al poema “Ñáñigo al cielo” de Palés. Ambas instancias nos confirman que Colón Pellot estaba familiarizada con la obra de Palés y, además, que su propuesta poética surge de una visión opuesta a la del poeta, quien no solo hipersexualiza el cuerpo de la mujer negra, sino que también retrata al negro y lo negro desde la superstición, lo mitológico y lo estereotipado.

La reflexión que Colón Pellot hace en el poema “Mi verso” nos permite entender mejor su propuesta y el contenido de los poemas que componen el poemario. En este poema la voz poética, que bien podría ser Colón Pellot, nos describe su verso y, a su vez, nos da una idea de las estrategias poéticas que vamos a encontrar en el resto de los poemas. Empieza con admitir que su verso es “enfermizo y débil” como su sexo, pero también es un verso “rebelde, como la raza de luchadores que llev[a]” (p. 21). Es decir, es un verso femenino y negro. De esta forma, Colón Pellot establece las dos categorías que estarán en juego: el género y la raza, que se suman al tema de la sexualidad, ya expuesto en el prólogo. Las líneas que siguen continúan la descripción de su verso. Este es paradójico, nerviosillo, sensual, quejumbroso, punzante. Es “blanco, negro y rojo como [sus] pensamientos” (p. 22). Es un verso que “aborrece adorando” (p. 22). Y concluye: “Así soy yo: como mi verso” (p. 22). Por lo tanto, su verso, como reflejo del sujeto que lo escribe, es uno lleno de contradicciones. La ambivalencia y la ambigüedad, como recurso que permean los demás poemas de Colón Pellot, quedan expuestas aquí. La clave para descifrar los demás está en el reconocimiento de un verso paradójico que aborrece adorando lo cual nos refiere a los poemas “Tus manos” y “¡Ay, Señor, que yo quiero ser blanca!”

En el poema “Tus manos” nos encontramos ante una voz poética que admira las manos de la mujer blanca. La primera estrofa dice: “Maestra:/ Porque nací morena / de sangre esclava / no sabré interpretarte / la plena blancura / de tu mente sabia, / ni la monotonía estoica / de tu vida casta” (p. 43). La primera impresión pareciera ser una admiración a la intelectualidad de la mujer blanca representada por la figura de la maestra, cuyas manos son convertidas en una clase de fetiche. Son manos que “no viven instantes de sombras”, que “trazan rutas claras en ideales de armiños”, en fin “manos de santa”. Sin embargo, esta primera estrofa posee un tono un tanto irónico que nos recuerda ese instante del poema “Mi verso” en el que la voz poética confiesa que su verso “aborrece adorando”. Esto, de entrada, nos permite cuestionar la sinceridad de la supuesta admiración que siente la voz poética por la mujer blanca. Incluso, pareciera haber cierta burla, como si se tratara de una falsa modestia, pues mientras admira la “plena blancura de [la] mente sabia” de la blanca, aborrece “la monotonía estoica” que conlleva la vida casta. Esto lo hace colocándose en una posición de inferioridad que le permite presentar

la desigualdad social que sufre la mujer negra y, a través de la dicotomía mujer negra / mujer blanca, denunciar la doble norma sexual. En última instancia, la supuesta admiración que siente la voz poética se traduce a envidia o deseo.

Ahora bien, la voz poética no admira ni envidia la blancura de la piel de la mujer blanca, sino más bien los privilegios de clase, raciales y sexuales que las mujeres blancas poseen. Los siguientes versos nos ilustran mejor esta idea: “Admiro tus manos, / que no viven instantes / de sombras, / ni tienen repliegues / de lumbres hurañas // Manos que se hacen amar, / porque trazan rutas claras / en ideales de armiños” (p. 43-44). Estos versos adquieren significación cuando recordamos lo que Suárez Findlay y Roy-Fréquière sostienen sobre la exclusión de la mujer negra de los movimientos feministas e intelectuales que las mujeres blancas lideraban. Por tanto, lo que Colón Pellot desea, al admirar las manos “que no viven instantes de sombras” y que “trazan rutas claras” en ideales de blancos, es, tal vez, un lugar entre la intelectualidad, una voz entre la hegemonía blanca de la sociedad que le rodea. Pero, además, cuando describe que las manos “no viven instantes de sombras”, la negación se convierte en una aceptación de que su condición como mulata la condena a vivir en las sombras, bajo la sombra de la mujer blanca y también en la sombra como metáfora de la oscuridad a la que está condenada su sexualidad debido a las normas sexuales de la sociedad.

La puesta en escena de la doble norma sexual por medio de la dicotomía mujer negra/ mujer blanca también está presente en el poema “¡Ay, Señor, que yo quiero ser blanca! (Plegaria mulata)”. La primera parte del poema dice:

Entre la arisca y abrupta / virginidad de montañas, / el naranjo da azahares / de beatitud perfumada. // Es su belleza impoluta / y su albura inmaculada; / jamás los rompen mis dedos / y mis voces no los manchan // ¡Ay, Jesús mío! / ¡Ay, Señor, que yo quiero ser blanca! (Colón, 2014, p. 50)

En estos primeros versos la voz poética nos vuelve a recordar la respetabilidad de la mujer blanca. Esta es presentada como los azahares que da el naranjo, es decir, flores blancas perfumadas de beatitud. Además de ser vista como una mujer beata que debe vivir bajo ciertas reglas, esta posee una “belleza impoluta” o sin mancha y una “albura

inmaculada”. Belleza que la mulata no alcanza, razón por la cual, tal vez, le implora a Dios ser blanca. En la segunda parte del poema, la mujer blanca es como una charca que se imagina que los luceros dialogan “en su transparencia clara” y como amapolas que los cienos, ese lodo blando que se forma en las lagunas, no logra rasgar. En la última parte, es donde mejor queda establecido el campo semántico que alude a la mujer blanca. Dice:

Las espumas de las olas / se destrenzan en la playa; / en su jugueteo inocente, /
unas suben, otras bajan. // La mar tiene su mantilla / y yo tengo mi guitarra; / la
mar se viste de novia, / yo me visto de escarlata. // ¡Ay, Jesús mío! / ay, señor,
que yo quiero / ser rubia y blanca; / como la espuma, / como la charca, / como las
flores / de los naranjos / de mis montañas. (Colón, 2014, p. 51)

Esta es la parte más significativa del poema, en ella la voz poética confirma que, en efecto, la charca, la espuma, la mar, las flores son todas símiles para referirse a la mujer blanca y rubia. La doble norma sexual queda mejor representada en la estrofa que lee: “La mar tiene su mantilla / y yo tengo mi guitarra; / la mar se viste de novia, / y yo me visto de escarlata”. Los versos están llenos de una expresión enérgica, sobre todo por el subtexto implícito. Colón Pellot describe a la mar, la mujer blanca, con una mantilla que le cubre el rostro, que bien podría ser un velo si nos dejamos llevar por el verso que dice que “se viste de novia”, mientras la negra, la mulata, solo tiene para sí una guitarra para cantar su plegaria, para lamentarse y se viste de escarlata o, mejor dicho, de prostituta en aceptación de la imposibilidad de casarse, lo cual alude al poema “El velo de novia” donde la mulata se niega a llevar el velo porque para el mundo ella ha perdido la gracia o el honor al ser violada por un negro llamado Marcelo. En el caso de “¡Ay, Señor, que yo quiero ser blanca!” las implicaciones son muy claras. La mujer blanca con su prenda de seda es símbolo de castidad, la negra con su guitarra es símbolo de lo popular, lo vulgar. La idea de la mulata hipersexualizada en la figura de la prostituta se asocia con la categoría de mujeres de dudosa reputación donde la negra era vista como la encarnación de “poderes sensuales peligrosos” (Suárez p. 95). Sin embargo, la propia dicotomía novia / prostituta funciona dentro de otra lectura, una en la que se trastoca la fórmula mujer negra igual a hipersexualización, mujer blanca igual a casta. Esto ocurre

si entendemos que el acceso que tiene la mujer blanca a escoger con libertad con quién casarse es, en última instancia, un acto de expresar su sexualidad, mientras que colocar a la negra al nivel de la prostituta no es otra cosa que perpetuarla a los estereotipos que la reprimen sexual y socialmente.

La subversión de la fórmula queda mejor representada en el poema “Motivos de envidia mulata”. Aquí la doble norma sexual es explícita y la dicotomía mujer negra / mujer blanca innegable. Leamos el poema:

Tengo envidia de ti, / Nube blanca; / te enamoras en brazos / del viento; te promiscuas sola / con los árboles machos / de las sierras altas / y te riman por casta y hermosa. // A mí nadie me canta, / a mí me esclavizan las normas; / las leyes cristianas. // Te sonrío el cielo; / el espacio grande te mima y halaga / y al sol te das toda, / a tu antojo, / voluptuosa y vaga, / entre besos candentes / y caricias de luz irisada. // Nadie busca mis risas morenas; / nadie me idolatra, / aunque tengo la savia en mis copas / burbuj[e]ante y cálida. // Tu color es nieve, / mi herencia es tostada. // Mientras yo me salpico de barro / tú te meces alba; / por entre los mundos; / en desprecio de ciénagas bajas. // En las noches quietas, / los luceros guapos / te guiñan miradas. / Tú flotas coqueta / y te vas de ronda / con el más apuesto / que tu amor reclama. // Así al verte libre; / al verme, yo esclava, / una fría tristeza me acoge / y siento una envidia tan honda / de ti, nube blanca. (Colón, 2014, p. 19 – 20)

Para empezar, el tono y la selección de palabras nos evoca otros poemas de poetas contemporáneas a Colón Pellot, como “Tú me quieres blanca” de la argentina Alfonsina Storni y “A Julia de Burgos” de la poeta carolinense. Incluso, en ocasiones, pareciera que Colón Pellot entabla un diálogo con las voces poéticas de las poetas blancas que escribían desde y sobre su sexualidad como tema principal. Por ejemplo, los siguientes versos: “Mientras yo me salpico de barro / tú te meces alba; / por entre los mundos” se asemejan al verso de Julia de Burgos que dice: “porque dicen que en verso doy al mundo mi yo” o el verso de Pellot que dice: “Te sonrío el cielo; / el espacio grande te mima y halaga / y al sol te das toda” con el de Burgos que dice: “a mí me riza el viento, a mí me

pinta el sol". Al establecer este dialogo con las voces poéticas de otras poetas de la época, Colón Pellot asume la voz ausente de la negra y resiente el que la blanca pueda expresar su sexualidad en la poesía sin ser juzgada. Este posible dialogo con las poetas de los años 1920 y 1930 podría ser una línea interesante para estudios futuros de la obra de Colón Pellot, sobre todo considerando que esta le dedica uno de sus poemas ("Cuando todo haya sido...") a Alfonsina Storni.

Ahora bien, en este poema la mujer blanca disfruta de una aparente libertad sexual sin ser penalizada por la sociedad de la misma forma que se le penaliza a la voz poética por ser mulata. Nuevamente, Carmen Colón Pellot subvierte la fórmula: la mujer blanca es la sexualizada y ella, la mulata, la reprimida, la que, como hasta aquí hemos sostenido, posee una reputación dudosa. Por tal razón, "nadie busca [sus] sonrisas morenas, nadie [la] idolatra, aunque [tiene] la savia en [sus] copas burbujeante y cálida" (p. 19). Intuimos, entonces, que la mujer blanca, a la que Colón Pellot se refiere, es la feminista de la elite pues ya sabemos que las plebeyas y las de clase trabajadora estaban dentro de la misma categoría que las mujeres negras (Suárez, p. 200 – 203). A lo largo de todo el poema no hace otra cosa que envidiar distintas instancias de la vida de la blanca, incluso el que "en las noches quietas los luceros guapos", es decir, los hombres, le guiñen miradas. Por otro lado, la última estrofa nos recuerda el poema "Tus manos" porque la envidia que siente no es sobre el color de piel sino de los privilegios que la blancura implica. Por eso, al ver la libertad de la blanca, la acoge "una fría tristeza" y siente una honda envidia de la nube blanca.

Llegado a este punto es posible contestar las preguntas expuestas al comienzo de este trabajo. Hemos visto que Colón Pellot cambia la fórmula mujer negra hipersexualizada / mujer blanca casta para denunciar la realidad social desde la perspectiva de la mujer negra y luchar contra la idea de la supuesta sexualidad y sensualidad exacerbada de la negra. De esta forma, Colón Pellot busca un tipo de justicia que lucha en contra de los consagrados estereotipos sobre la negritud fomentados por la clase dominante blanca, estableciendo un dialogo opositor con Palés Matos quien, precisamente, hipersexualiza el cuerpo de la negra. Los estudios de Suárez Findlay y Roy Fréquièrre nos confirman que el movimiento feminista de finales del siglo XIX y principios del XX, en efecto,

excluían a la mujer negra y a la pobre de la lucha igualitaria. Incluso, que las primeras se opusieron a las segundas para establecer una posición de superioridad. Por tal razón, intuimos que cuando la voz poética de Colón Pellot hace mención de la mujer blanca esta se refiere a la feminista blanca, quien en dicho momento abogaba por la autonomía sexual. Esto explica entonces que, dentro de la dicotomía mujer negra / mujer blanca que establece Colón Pellot, sea la mujer blanca la sexualizada y la negra la reprimida. Además, los poemas analizados muestran que la envidia que siente la mulata de la blanca no se debe a su color de piel sino, más bien, a los privilegios que la propia blancura implica. Por tanto, la aspiración a ser blanca es un deseo de ascender dentro de las estructuras de clase, de género, raciales y sexuales. De esta forma, Colón Pellot expone la doble norma sexual de la sociedad del treinta. Nos queda entonces ver, en futuros estudios de la obra de Colón Pellot, la manera en que la reformulación de la identidad se articula como un acto de resistencia al proyecto identitario de la década del treinta y como un reto a la clase dominante blanca.

Referencias

- Acevedo, R. L. (2002). Ellas también... Poetas puertorriqueñas de ayer y de siempre. *Cuadernos de Cultura*, núm. 7, 2002.
- Carby, H. V. (1989). Slave and Mistress. Ideologies of Womanhood under Slavery. *Reconstructing Womanhood: The Emergence of the Afro-American Woman Novelist*, New York: Oxford UP, 20-39.
- Collins, P. H. (2015). Mammies, Matriarchs, and other Controllin Images. *Black Feminist Thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. New York: Routledge, 76-106.
- Colón Pellot, C. (2014). *Ámbar mulato*. San Juan: Los libros de la Iguana.
- Jiménez Muñoz, G. M. (2005). Carmen María Colón Pellot: mujer y raza en Puerto Rico entre las dos guerras. Alegría Ortega, I. E., & Ríos González, P.N. (Eds.) *Contrapunto de género y raza en Puerto Rico*. San Juan: Centro de Investigaciones Sociales, 73-93.
- López Jiménez, I. (2015). La poesía femenina en Puerto Rico: del XIX a 'los setenta'. *Escrituras en contrapunto*. San Juan: Universidad de Puerto Rico, 63-103.
- Rivera Casellas, Z. (2016). La poética de la esclavitud (silenciada) en la escritura de Carmen Colón Pellot, Beatriz Berrocal, Yolanda Arroyo Pizarro y Mayra Santos Febres. *Bajo la sombra del texto: La crítica y el silencio en el discurso racial en Puerto Rico*. San Juan: Terranova Editores, 75-107.
- Roy-Féquièrre, M. (2004). *Women, Creole Identity and Intellectual Life in Early Twentieth-Century Puerto Rico*. Pennsylvania: Temple UP.
- Suárez Findlay, E. J. (1999). *Imposing Decency. The politics of Sexuality and Race in Puerto Rico, 1870-1920*. North Carolina: Duke UP.

La Revista Umbral es la revista inter y transdisciplinaria sobre temas contemporáneos del Recinto de Río Piedras de la Universidad de Puerto Rico. Forma parte de la plataforma académica Umbral, auspiciada por la Facultad de Estudios Generales y el Decanato de Estudios Graduados e Investigación. Promueve la reflexión y el diálogo interdisciplinario sobre temas de gran trascendencia, abordando los objetos de estudio desde diversas perspectivas disciplinarias o con enfoques que trasciendan las disciplinas. Por esta razón, es foro y lugar de encuentro de las Ciencias Naturales, las Ciencias Sociales y las Humanidades. Sus números tienen énfasis temáticos, pero publica también artículos sobre temas diversos que tengan un enfoque inter o transdisciplinario. La Revista Umbral aspira a tener un carácter verdaderamente internacional, convocando a académicos e intelectuales de todo el mundo. La Revista Umbral es una publicación arbitrada que cumple con las normas internacionales para las revistas académicas. Está indexada en [Open Journal Systems](#), [Latindex](#) y [REDIB](#).

Disponible en umbral.uprrp.edu

La Revista Umbral de la Universidad de Puerto Rico Recinto de Río Piedras está publicada bajo la [Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional](#)

Fernando Ortiz: del positivismo a la transculturación

Pablo Torres Casillas
Universidad de Puerto Rico
pablo.torres2@upr.edu

Resumen: Este ensayo pretende insertarse en la discusión sobre la construcción de las identidades nacionales en el Caribe y la polémica, siempre presente, en torno a la cuestión racial en los proyectos nacionales en la región. En el caso de la obra del intelectual cubano Fernando Ortiz podemos ver la transformación en su discurso con relación a las aportaciones de la cultura afrodescendiente en la isla de Cuba. En un primer momento Ortiz, influenciado por las ideas del positivismo lombrosiano vincula a la población negra a lo que llama la “mala vida” o a la delincuencia, la ignorancia y la inmoralidad, aludiendo a la necesidad de sanear a esta población a través de su “desafricanización” para poder integrarla al proyecto nacional. Sin embargo, unas dos décadas después, luego de su experiencia en el ruedo político, Ortiz cambia dramáticamente de posición para apreciar y valorar las aportaciones culturales de los negros cubanos a la cultura nacional.

Palabras clave: Fernando Ortiz, Caribe, discurso racial, afrocubanos, Cuba, historia intelectual, mestizaje.

Abstract: This essay is intended to be part of the discussion on the construction of national identities in the Caribbean and the ever-present controversy of the racial question in the national projects of the region. In the case of the Cuban intellectual Fernando Ortiz, we can see the transformation in his discourse regarding the contributions of Afro-descendant culture in the island of Cuba. At first Ortiz, influenced by the ideas of the Lombrosian positivism binds the black population to what he calls the "low life" or to crime, ignorance and immorality, alluding to the necessity of sanitizing this population through the removal of any African cultural trait in order to integrate them into the Cuban national project. However, some two decades later, after his experience in the political arena, Ortiz dramatically changes position to appreciate and value the cultural contributions of Cuban blacks to the national culture.

Keywords: Fernando Ortiz, Caribbean, Racial discourse, Afro-Cuban, Cuba, Intellectual history, miscegenation.

Introducción

La obra de Fernando Ortiz constituye una columna fundamental en la extensa y polémica discusión sobre las definiciones de las identidades caribeñas. Las diversas sociedades mulatas que bordean el mar Caribe, con sus complicados conflictos derivados del atraso económico, la supuesta escasez de recursos naturales, su condición colonial (o neocolonial) y su masiva población transmigrada polarizan las discusiones sobre las posibles soluciones a éstos. Dentro de estas luchas, estudiosos e intelectuales caribeños han tratado de definir las “esencias” de sus islas para justificar o convencer a otros de la pertinencia de sus proyectos políticos. En muchas de estas narrativas la historia de la sociedad esclavista cobra primordial importancia, pues el problema fundamental para la construcción sólida de las identidades caribeñas es la cuestión racial. *Insularismo* de Antonio S. Pedreira y *El prejuicio racial en Puerto Rico* de Tomás Blanco en Puerto Rico; *Azúcar y población en las Antillas* de Ramiro Sánchez Guerra en Cuba; *Historia de la cuestión fronteriza dominico-haitiana* de Manuel Arturo Peña Batlle en la República Dominicana y Jean Price Mars, *Así habló el tío*, en Haití, son algunos ejemplos de esta discusión.

El conflicto racial en el Caribe, triste legado de la sociedad de plantación y producto de la socialización bajo el régimen esclavista, es esencial en estos textos. Fue en el archipiélago caribeño que se dieron los primeros pasos de la colonización europea en América, y desde entonces impusieron sus instituciones políticas y religiosas, la propiedad privada y la ambición de riquezas y poder que las nutre. En el Caribe, laboratorio de conquista, diezmaron la población taína de tal forma que en sólo cincuenta años los colonizadores vieron la “necesidad” de importar mano de obra para mover las industrias mineras y agrícolas. En África “encontraron” abundante materia prima y desde entonces, y por los próximos cuatro siglos, se inició la importación de esclavos africanos en el Caribe. Para finales del siglo XVII, ingleses y franceses desarrollaron lucrativas colonias azucareras trabajadas por decenas de miles de esclavos. Así se poblaron las islas con algunos europeos y muchos africanos, quienes, organizados en la sociedad de plantación, ocuparon posiciones sociales antagónicas. La población caribeña se dividió tajantemente al establecer legalmente la superioridad de unos sobre otros. La marca

evidente de esta diferencia fue el color de piel, lo que ha pasado a ser un valor social, moral y estético en las sociedades caribeñas.

A pesar de esta tajante división de clase, amos y esclavos compartieron la cotidianidad laboral, la brutal disciplina de la plantación y la imposición de valores culturales e ideológicos. Todos los esclavos con mayor o menor disciplina fueron sometidos a este “nuevo orden” de cosas. No obstante, y a pesar de las distinciones legales y sociales, se dio una inevitable interacción humana. Ya fueran los más segregados esclavos del campo, así como los encargados de las labores técnicas, los domésticos, o los urbanos y los negros libres se fueron insertando de diversas maneras, y a distintos ritmos, en las sociedades coloniales. Esto puede ocupar casi todo el espectro social si pensamos en el caso del mulato Miguel Enríquez, famoso “guardacostas puertorriqueño” que llegó a ser durante el siglo XVIII el hombre más rico de la isla de San Juan, aunque desde luego esto fue una excepción. En todo caso, el final de este personaje, exiliado y despojado de sus riquezas, comprueba que en la sociedad colonial la cuestión de raza era una barrera muy difícil de superar.

En otro orden de interacción humana, las relaciones sexuales, consentidas o forzadas y la inevitable procreación de niños "mezclados racialmente" fomentaron otro tipo de comunicación que iban en reconocimiento, o aceptación ya fuese a regañadientes, de la humanidad del otro esclavizado. Todos ellos, negros, blancos y mulatos fueron parte de una sociedad que creó una cultura que no es europea ni africana, más bien que conformaron los ingredientes básicos para la conformación de otra cultura. Los valores y las prácticas de Europa fueron el estándar en las sociedades coloniales pues los blancos, particularmente los europeos, eran quienes las dominaban política y económicamente.

Es por esto que los negros y mulatos que querían escalar en las sociedades caribeñas tendían a imitarlos en sus esfuerzos para ser aceptados. Estos valores europeos también fueron la base para los proyectos de integración de las poblaciones negras en las futuras naciones, como es el caso de Fernando Ortiz como veremos en este ensayo. De esta manera se dio un enfrentamiento entre Europa y África al interior de la plantación

caribeña, con un inevitable y violento —unas veces más, otras veces menos— proceso de socialización y cambio cultural. Esta lucha que es racial y social representa para el ensayista cubano Antonio Benítez Rojo (1998), un “choque de razas y culturas”.

Para estudiar el cambio cultural se han propuesto una diversidad de conceptos: aculturación, hibridación, sincretismo, mestizaje -o mulataje- cultural, transculturación. La transculturación es el término propuesto por Fernando Ortiz, quien lo describe como un proceso múltiple, que no sólo implica la pérdida de una cultura previa, sino la creación de nuevos códigos culturales, la transformación de otros adoptados de la cultura dominadora y la síntesis de todo ello (Ortiz, 2002). De la multiplicidad de términos que han surgido para explicar el cambio cultural se deriva la necesidad de crear estrategias teóricas eclécticas y multidisciplinarias para enfrentar el reto de definir la particularidad caribeña. Los conceptos son, a la larga, herramientas cognoscitivas para entender, en este caso, la dinámica de la mezcla cultural, pues es necesario desarrollar una perspectiva que tome en cuenta la sutileza de los cambios y las posibilidades múltiples de los significados. Se trata de darle sentido a la infinidad de direcciones que toman estos procesos de los que derivan prácticas de dominación y resistencia, que, a manera de negociación continua, forjan a las distintas sociedades.

La metáfora del mulataje funciona para describir el Caribe en su evidente dimensión genética, pero igualmente sirve para entender los cambios culturales y sociales o, en eso que llamamos abstractamente, *las maneras de ser* de los pueblos. ¿Cómo funciona entonces esta interacción social, cultural e ideológica? Dentro de esta transformación cultural se dan tres procesos, que puede verse como fuerzas en conflicto que luchan entre sí: africanización, europeización (u occidentalización) y criollización. Estos son procesos múltiples que se dan en un nivel, digamos que cultural, pero que también inciden en otros niveles sociales que va desde los aspectos socioeconómicos y los discursos que gobiernan y le dan sentido a la realidad de esa sociedad.

La *criollización* podría entenderse como la integración de los elementos dispersos que trajeron los europeos, los africanos y los demás grupos culturales que convivieron en las diversas islas. Cada una de ellas tuvo un particular devenir histórico con distintas

consecuencias y que devino un sentido de particularidad, una diferencia que, digamos, sea nacional.¹ La *criollización* a su vez involucra la interacción entre amo y esclavo (blanco y negro o europeo y africano) de donde surgieron las poblaciones y culturas mulatas del Caribe. En un extremo de estas relaciones estaba la segregación racial que provocó la sociedad esclavista, y al otro, cotidianas relaciones humanas, entre las que hubo matrimonios interraciales. Ángel López Cantos (1999) documenta de numerosas parejas entre blancos y negros que burlaban las leyes que lo prohibían, así como la resistencia de los familiares blancos. La dinámica y desigual convivencia entre ambos extremos es de donde surge el mulataje característico del Caribe. La *criollización* fue el proceso que transformó a la población “blanca”, europea en origen, de andaluces, bretones, irlandeses o castellanos en cubanos, jamaquinos o martiniqueños. Del mismo modo la *criollización* fue lo que permitió que los yorubas, bantús o congos pasaran a ser los “negros”, “mulatos” o “pardos” en las sociedades coloniales del Caribe; y posteriormente irse ganando a la fuerza un espacio político en éstas.

Mas al interior de la *criollización* coexisten otras dos fuerzas.

Por un lado, la *africanización*, que comenzó en África desde que los miembros de distintas sociedades africanas fueron capturados en las selvas y sabanas. Mientras eran transportados hacia las costas, los extraños tuvieron que desarrollar estrategias de comunicación. La difícil convivencia en el barco carguero y el barracón los obligó a entenderse a pesar de las diferencias lingüísticas, religiosas o, incluso, étnicas. Igualados por la esclavitud tuvieron que enfatizar en los elementos que los comunicaban y donde no los hubo, crearlos.

Sin embargo, la *africanización* no es posible trazarla a lugares o culturas específicas en África, sino a patrones y prácticas que se hicieron comunes entre las comunidades esclavas (Benítez Rojo, 1998). Este proceso es uno dinámico y muy rico en el cual los afrocaribeños desarrollaron varios lenguajes, mezcla de sus idiomas africanos y el de la

¹ En este contexto utilizo el término *nacional* en un sentido “sociológico”, para diferenciarlo del político. Reconozco que lo *nacional* también es una construcción discursiva con propósitos políticos, pero que ciertamente tiene repercusiones en las prácticas de los miembros de esos colectivos. Esto es importante sobre todo para entender la historia de las relaciones raciales en las islas.

metrópoli europea (o una mezcla de varios de ellos). También transformaron sus prácticas religiosas ancestrales en unas propias a cada comunidad, integrando la experiencia de las diversas poblaciones africanas, europeas y hasta las indoamericanas, como es el caso del Hoodoo en la Luisiana. Sin embargo, el producto cultural de mayor trascendencia ha sido la música. A tal punto que casi toda la música del siglo XX carga pesadas deudas con los ritmos y melodías del Caribe africano: el jazz, el rock&roll, la salsa, el hip hop, el reggae.

Sin embargo, en el discurso dominante de las sociedades caribeñas la *africanización* ha sido vista negativamente por muchos de los autores de la primera mitad del siglo XX. Pedreira, por ejemplo, hablaba de una “guerra civil biológica” al interior de nuestra sangre. O el “primer” Fernando Ortiz, para quien las culturas africanas eran expresiones primitivas, piedras en el camino hacia la Modernidad. Otros como Jean Price-Mars y el “segundo” Fernando Ortiz fueron más simpáticos a la hora de hablar sobre las culturas afrocaribeñas. Reconocieron la calidad estética de ellas, mas la veían en un estadio inferior en el desarrollo de las civilizaciones, donde la occidental europea ocupa el primer lugar.

En la otra esquina de esta confrontación está la *occidentalización*. Los valores culturales e ideológicos de Europa se impusieron como modelo en las sociedades americanas. Para algunos el Viejo Mundo era modelo de civilización, y para otros, fue un cruel mecanismo de explotación. Serge Gruzinski (2000, p. 65) lo describe como “una empresa multiforme que conduce a Europa occidental a seguir los pasos de Castilla y conquistar las almas, los cuerpos y los territorios del Nuevo Mundo”. Las sociedades metropolitanas, a pesar de sus propias contradicciones, trataron de reproducirse en su nuevo mundo. Occidente estableció las referencias materiales, estéticas, institucionales y religiosas destinadas a dominar las perturbaciones producidas por la conquista. Sin embargo, la recepción de los valores ideológicos y materiales impuestos fue desigual en las distintas islas, y en algunos casos limitado.

Cuando las colonias se enfrentan a los procesos de independencia también tuvo que buscar los elementos culturales para identificarse, algo que las separe de la antigua

madre patria. No obstante, los proyectos nacionales mantuvieron el rumbo de la civilización occidental. Por lo que en aquellas poblaciones más alejadas del ideal moderno -entendidas como más salvajes y primitivas- fueron vistas como escollos para el ingreso de la Nación al ideal de la Modernidad. Este es el caso del intelectual cubano Fernando Ortiz (1881-1969), cuya inicial producción intelectual se dedicó a trazar estrategias para integrar a la numerosa población afrocubana al seno de la nación.

Fernando Ortiz nació en La Habana en 1881, y a lo largo de sus 88 años, escribió numerosos estudios culturales, históricos y políticos que abarcaron varios intereses como el derecho, la criminología, la cuestión racial y la música. Durante su niñez alternó largas temporadas entre la isla de Cuba en el Caribe y la isla de Menorca en el Mediterráneo; y entre La Habana, Barcelona y Madrid durante sus estudios universitarios, oscilando entre la colonia y la metrópolis durante sus años formativos. A los 19 años se licenció en Derecho de la Universidad de Barcelona y a los 21 termina el Doctorado en la Universidad de La Habana. También estudió en Madrid y en Génova, donde se empapa de las teorías criminológicas de César Lombroso. Guiado por estas ideas publica la serie *Hampa afrocubana* compuesta por *Los negros brujos (apuntes para un estudio de etnología criminal)* (1906), que lo acercó al problema étnico en Cuba; *Los negros esclavos: Estudio sociológico y de derecho público* (1916). El tercero de la serie, *Los ñáñigos*, que constaba de unas mil páginas, se quedó sin publicar junto con otros títulos que la integrarían fueron *Los negros horros* y *Los negros curros*.

Comprometido con la situación de la isla, en 1907 ingresa a la Sociedad de Amigos del País, “institución que con el tiempo llegará a ser director, líder y alma” (Santí, 2002, p. 37). En 1910 comienza a colaborar en la *Revista Bimestre Cubana*, órgano de la Sociedad de Amigos, donde publicó muchísimos artículos a lo largo de su carrera. Para esta fecha y con menos de 30 años ya Fernando Ortiz era una figura intelectual reconocida en la isla de Cuba. Entre 1917 y 1927 fue electo a la Cámara de Representantes por el Partido Liberal, de la que representaba la tendencia izquierdista. Pertenece a la primera generación liberal republicana “que se plantea una gran misión: crear los fundamentos de la nueva nación” (Santí, 2002, p. 36). Interesado además en el

aspecto cultural, funda, entre otras instituciones culturales la Sociedad Folklórica Cubana en 1924 y la Institución Hispanocubana de la Cultura en el 1926.

Desilusionado de la política partidista luego de la dictadura de Machado se dedica a sus investigaciones sobre la realidad cubana. Sin embargo, mantuvo un activismo político realizando campañas a favor de los aliados durante la Segunda Guerra Mundial y contra el racismo. A través de sus investigaciones y publicaciones, “Ortiz se plantea maneras de escudriñar la historia e identidad cubanas a fin de encontrar soluciones a la perenne inestabilidad del país.” (Santí, 2002, p. 48). En esos años funda la revista *Ultra*, órgano de la Institución Hispanocubana de Cultura, la Sociedad de Estudios Afrocubanos y su revista *Estudios Afrocubanos*, el Seminario de Etnografía Cubana en la Universidad de La Habana, los Archivos del Folklore Cubano y la Colección de Libros Cubanos para la Editorial Cultural de La Habana. Además, sacó tiempo para actividades políticas al organizar la Alianza Cubana por un Mundo Libre (Santí, 2002).

Fernando Ortiz, como muchos de los intelectuales caribeños de esta época, creía que la rueda del progreso se mueve en una sola dirección, y a pesar de los distintos acentos o peculiaridades nacionales, el destino dorado de las naciones caribeñas ha de ser la República Liberal y Moderna. También es importante para muchos de estos intelectuales contrarrestar el discurso imperialista de los EE.UU., que los inferioriza y cuestiona la capacidad de los isleños para gobernarse (Rodríguez Vázquez, 2004). Ortiz, entonces se encuentra con el problema de cómo integrar a los afrocubanos a ese proyecto nacional. Contrario a otros reconoce su presencia y apuesta a la integración, aunque sea forzosa: “Antes de que la libertad fuese concedida a todos los negros éstos constituían ya un sedimento notable en nuestra civilización, y ahora es y seguirá siendo el factor negro de trascendencia social no escasa” (Ortiz, 1987, p. 37).

Sin embargo, a lo largo de su dilatada y productiva vida intelectual tuvo, por lo menos, dos estrategias de integración para una sociedad racialmente dividida, que son, a su vez, producto de la manera de entender el problema racial al que se enfrentaban.

El criminólogo positivista

Amparado en las teorías de la criminología positivista Fernando Ortiz publicó dos libros bajo la serie *Hampa afrocubana*, donde expuso sus primeras investigaciones sobre la población negra de la Isla. Con sus estudios sobre la delincuencia Ortiz es de los primeros en investigar sobre la realidad de los negros cubanos. Aunque Ortiz consideraba que sus posturas no eran racistas, partía de la premisa de que en “Cuba toda una raza entró en la mala vida” (Ortiz, 1987, p. 28-29). A través de *Los negros brujos* (2001) y *Los negros esclavos* (1987), podremos destacar las ideas iniciales de Ortiz sobre la cuestión étnica. El capítulo introductorio en ambos libros, “La mala vida cubana” e “Introducción al estudio de la mala vida” respectivamente, es prácticamente el mismo, y la preocupación de lograr la inserción de los descendientes de esclavos en la sociedad cubana guiados por los valores liberales y modernos propios de una civilización avanzada.

En *Los negros brujos* se dedica al estudio del fetichismo afrocubano y cómo estas prácticas que trajeron de su oriunda África “retrasan el progreso de la población negra en Cuba.” (Ortiz, 2001, p. 6) En este libro se establece una importante oposición entre el proyecto de Modernidad que Ortiz veía como el futuro de la República Liberal de Cuba y lo que considera un fuerte primitivismo en la población afrocubana, triste legado de su pasado en la esclavitud y su salvaje origen africano. Mientras que, en *Los negros esclavos*, estudia los inicios de la incorporación de la “raza africana” al componente nacional cubano. A través de un extenso estudio sobre la esclavitud en Cuba, relata la historia del origen africano de los negros en la Isla; así como también describe la vida de los esclavos, los castigos que recibieron, su condición jurídica y las resistencias de éstos al sistema que los sometía.

El estudio de la esclavitud es importante pues según el autor “la servidumbre fue para los hijos de África un forzoso noviciado de civilización” (Ortiz, 2001, p. 28). Ortiz adjudica al salvajismo africano y el medioambiente degradante de la esclavitud para explicar el retraso moral y cultural de los negros en Cuba.

La raza negra de repente, y en un país extraño, se halló en una condición social extraña también para los más de sus individuos: la esclavitud, sin patria, sin familia, sin sociedad suya, con su impulsividad brutal comprimida frente a una raza de superior civilización y enemiga, que la sometió a un trabajo rudo y constante al que no estaba acostumbrada. Cuando el negro fue libre, su libertad le sirvió para subir algo en la escala de la cultura, habiendo perdido varios jirones de su psicología africana en los zarzales de la esclavitud, pero no pudo salir de su ambiente restringido y separado del blanco. (Ortiz, 1987, p. 37)

Queda establecida la relación conflictiva entre las razas, una superior y otra salvaje y sometida a la esclavitud, terrible institución social, que no empero los catapultó en su desarrollo cultural y social. Sin embargo, Ortiz no idealiza la esclavitud. En *Los negros esclavos* describe con precisión la vida de sufrimiento de los africanos esclavizados. Las gráficas descripciones del texto son complementadas con ilustraciones.

Establecida la jerarquía social, entonces pasa a repartir las aportaciones de cada grupo “racial” al proceso de interacción cultural. Como en todas las manifestaciones sociales, también en la delincuencia se dio una mezcla cultural donde cada uno de los componentes étnicos aportó su característica esencial.

La raza blanca influyó en el hampa cubana, mediante los vicios europeos modificados y agravados bajo ciertos aspectos por factores sociales hijos del ambiente. La raza negra aportó sus supersticiones, su sensualismo, su impulsividad, en fin, su psiquis africana. La raza amarilla trajo la embriaguez por el opio, sus vicios homosexuales y otras refinadas corrupciones de su secular civilización. (Ortiz, 1987, p. 28)

Los europeos aportaron sus vicios, pero éstos fueron “agravados” con la convivencia con la cultura inferior en un ambiente degradante. Los asiáticos, por su parte, aportaron sus “refinadas corrupciones”. Mientras, que los negros trajeron su “psiquis africana”, sensual y supersticiosa, terreno fértil, “caldo de cultivo”, como dice en *Los negros brujos*, para el desarrollo de la “mala vida”. Destaca que mientras unos aportan vicios y corrupciones,

que son desviaciones sociales, los negros constituyeron el ambiente, como si todo lo de ellos fuera deficiente de por sí, terreno propicio para su desarrollo.

De esta interacción se da un proceso de transformación recíproca, que, aunque todavía no tiene ese nombre, describe un proceso de intercambio cultural que se parece a la *transculturación*:

Por el influjo recíproco de ambas razas la negra fue adquiriendo un impulso de progreso, cada vez más desarrollado, que la hizo despertar de su secular somnolencia y salir en parte del subsuelo social en que retenía su falta de cultura, y la raza blanca africanizó su clase ínfima aceptando aquellas formas que traducían de un modo orgánico, completo y exacto sus impulsos primitivos, aún no aplastados por el peso de superiores estratos de cultura. (Ortiz, 1987, p. 27)

El conflicto racial aquí presentado también es metaforizado con la oposición Civilización-Barbarie que tanto agobió a los pensadores latinoamericanos. En ese sentido, entiende que estas fuerzas opuestas adelantan o retrasan el camino de la nación hacia el Progreso. Por eso, los negros (bárbaros) ganaron el "impulso de progreso" al exponerse a la Civilización Occidental, mientras que los blancos pobres, ignorantes y supersticiosos alimentaron sus "impulsos negativos" expuestos al medio ambiente "africanizado" de las clases "ínfimas". Es interesante que los estratos superiores pueden aplastar los impulsos negativos. Por ello la propuesta de *desafricanización* resulta ser un objetivo político, pieza fundamental para el desarrollo del proyecto nacional cubano.

Para el sociólogo cubano uno de los rasgos que precipita a los negros cubanos en la criminalidad es la brujería. Por eso su primer paso en el estudio del hampa afrocubana es el "fetichismo afrocubano", elemento africanizador y fuerte obstáculo para el avance del Progreso. Es necesario recordar que las religiones organizan las ideas de sus feligreses, y que constituyen uno de los discursos más poderosos que funcionan para darle sentido a la vida que se vive. En este caso, según Ortiz se trata de una fuerza que se opone al desarrollo social y moral de los bajos fondos de la sociedad cubana, por lo que hay que entenderla para poder combatirla.

El culto brujo es, ..., socialmente negativo con relación al mejoramiento de nuestra sociedad porque dada la primitividad que les es característica, totalmente amoral, contribuye a retener las conciencias de *los negros incultos en los bajos fondos de la barbarie africana*. (Ortiz, 2001, p.184. Mi énfasis.)

La concepción que tiene este autor de que la brujería es “amoral” parte de una interpretación errónea de los cultos afrocubanos. Pues la consulta y el proceso de adivinación viene acompañadas de *patakíes* o parábolas que contienen una moraleja para el consultado que siempre pretende que se haga lo “correcto” dentro de ciertos esquemas (morales) particulares a la sociedad en la que se vive. La falta de moralidad que el científico social ve en “el fetichismo brujo” se debe a ver como causa lo que es un efecto. La población negra, ex-esclava, simple engranaje de la Máquina Plantación, expresa a través de sus prácticas religiosas y la interpretación que le dan, a las condiciones materiales y morales en las que vivían. O por decirlo de otro modo, si vivían en las condiciones totalmente degradantes e inmorales en los que lo sumió la esclavitud, cómo sus prácticas podrían reflejar a simple vista lo contrario.

Los brujos, como todo sacerdote (behique, babalawo, cura), son los encargados de la preservación del conocimiento ancestral, en este caso, de las espiritualidades africanas. Por lo que, en la visión del autor, resultan un peligro para el desarrollo social y cultural de las “clases ínfimas” cubanas. Para Ortiz (2001), los brujos “son los más tenaces mantenedores de todos los rasgos salvajes que la raza negra trajo de África” (p. 189). He ahí su peligrosa existencia. En la descripción que ofrece de este personaje, en concordancia con las metáforas médicas que utiliza en este libro, lo cataloga de parásito que se alimenta de la ignorancia de sus acólitos. Sobre todo, las mujeres quienes fungían de ayudantes, limpiaban sus casas y hasta se amancebaban poligámicamente con ellos (2001). Es necesario destacar que este lenguaje médico utilizado por el sociólogo alude a una autoridad (moral, intelectual, cultural), con la que valida científicamente a su discurso. Como es científico es, por lo tanto, “objetivo” y “verdadero”, lo que le permite diagnosticar con certeza y recetar el tratamiento preciso para el mejoramiento del cuerpo social de la nación cubana.

Ortiz en ese momento estaba impedido de ver cualquier otra cosa, pues dentro de sus parámetros la cultura que trajeron de África era por definición inferior, por lo que encontraba evidencia de ello en todas sus manifestaciones. El progreso material e intelectual de sus practicantes -negros, mulatos y blancos- elevó (por decirlo de algún modo) la moral de la “santería” cubana. Contrario a lo que el joven Ortiz pronosticó en este libro sobre su eventual desaparición, ésta se ha fortalecido y expandido su influencia religiosa no sólo en la Isla, sino que ha acompañado a su población emigrante adonde ésta ha ido. Benítez Rojo dice algo parecido en otro momento:

“Es posible que, con el tiempo, la importancia de las creencias afrocaribeñas quede confinada al ámbito de lo cultural, de modo similar a lo que ocurrió en Occidente con el catolicismo romano. Pero a mi modo de ver ese momento no ha llegado.” (Benítez Rojo, 1998, p. 201)

En su visión “positiva” del progreso social la lucha de Ortiz (2001) a la larga no es sólo contra la brujería por ser “un obstáculo a la civilización” (p. 184), sino contra todas las religiones. Con el desarrollo progresivo de la civilización, la institución y el pensamiento religioso se transforman a tal punto que resulten innecesario (ese parece ser su ideal). En esta visión evolutiva ve el “presbiterianismo” más “avanzado” que el catolicismo, cuya teología de santos y milagros, sobre todo entre su feligresía de extracto popular, está en “planos psicológicos muy próximos” al fetichismo africano (p. 137).

La *ciencia ha dicho* ya que la religión no es sino una función patológica de defensa; pero aunque así sea no cabe duda de que cuando es propia de sociedades algo civilizadas, alcanza una especie de simbiosis, por cierta intensificación de la coacción subjetiva al cumplimiento de las normas de la moralidad, aunque por *las clases intelectualmente directoras* se tengan por caducos los principios en que se funda. La moralidad, que subsiste fuera de las religiones, es para éstas un sustentáculo sin el cual caerían aquéllas más prontamente en el desprestigio; las religiones, en cambio, se preocupan de reforzar, mediante la fuerza coactiva de los principios morales, muchos de los cuales, a su vez se debilitarían sin aquéllas,

como se debilitarán y atrofiarán al fin, y serían sustituidos por otros cuyo advenimiento se juzga todavía prematuro. (Ortiz, 2001, p.191. Mi énfasis.)

Para el sociólogo positivista la evolución progresiva de la sociedad se encamina hacia la superación de toda práctica religiosa. Ahora el discurso que dice la Verdad es el de la Ciencia, y las “clases intelectualmente directoras” son las que hablan por ella. Mas a pesar de su caducidad y eventual superación, la religión cumple una importante función para la sociedad, al ser una fuerza represora de las prácticas inmorales (o primitivas). De manera que el miedo al infierno, o algún tipo de castigo por los malos actos, funciona para coaccionar a las mentes primitivas y manipularlos para que lleven un comportamiento adecuado; idea que casi justifica la evangelización cómplice de la conquista de los indoamericanos y la esclavitud de los africanos.

Ortiz entiende que para la integración de los afrocubanos al conglomerado nacional era necesaria una transformación cultural. La *desafricanización* de los afrocubanos era indispensable en su preparación para el Progreso y la Modernidad.

El progreso exige que se barran estos restos de salvajismo africano que infectan nuestro país y tanto perjudican, especialmente a las clases en que ellos hacen presa, las cuales, libres de estas trabas intelectuales, pueden colaborar eficazmente a la obra de la civilización. (Ortiz, 2001, p. 193. Mi énfasis).

Impresiona el lenguaje utilizado, el convencimiento de su argumento le permite hablar en nombre del Progreso, como los curas inquisidores hablaban en nombre de Dios y luchaban contra los infieles. Distinto ideal, leves variaciones estratégicas, pero el mismo discurso de violencia hacia el *otro*. Es conveniente poner en perspectiva que la evolución del pensamiento cubano en el discurso nacional. En la edición de 1979 del Diccionario de la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba define como “cubano” como “hombre libre nacido en Cuba” descartando de plano a los africanos esclavizados y todos sus descendientes. Como señala Manuel Moreno Fraginals la cubanidad se construye desde la blancura de piel hispanodescendiente y el negro solo será aceptado tras las guerras de independencia y sus valiosas aportaciones a éstas. Sin embargo, la aceptación de los afrodescendientes en el proyecto nacional era una mera cuestión demográfica, pues no

implicaba la aceptación, mucho menos la integración del legado cultural originario de África.

Ortiz (2001) clama por la erradicación de la brujería ya “que encadena a sus creyentes al fondo bárbaro de nuestra sociedad” (p. 193), pero consiente de la cercanía de ambos procesos, se distancia de la misma labor realizada por la Iglesia Católica con la Inquisición. Según él, la Iglesia perseguía a la brujería por entenderla contraria a la “fe verdadera” y ser amiga del “Enemigo”. Mientras que el científico social clama por una higienización social que destruya los “focos de infección” para eliminar a los “parásitos” que enferman a la nación. Su causa es *justa*, porque es *científica*.

En este discurso la Razón es dios y la Ciencia el rito sagrado para llegar a la Verdad, “...el gran remedio contra el miedo es la ciencia”, dice (Ortiz, 2001, p. 180). En el último capítulo de *Los negros brujos*, “Porvenir de la brujería” explora las mejores formas de lograr su objetivo civilizador. Descarta la pena de muerte por ser “incompatible con el progreso penitenciario contemporáneo” y reconoce los límites en la eficacia de la extradición de los brujos. Así que no queda de otra que la reclusión y la confiscación de:

Los ídolos, imágenes, collares, fetiches, altares, *chumbas* y demás enseres y cachivaches de los templos brujos, los cuales, al menos los más significativos, en vez de ser destruidos como se ha hecho hasta ahora, debieran ser destinados al museo de la ciencia de la universidad nacional. (Ortiz, 2001, p. 196. Énfasis en el original)

El proyecto de Fernando Ortiz en este momento es integrar a los negros cubanos a su sociedad utópica: la República liberal de Cuba, Moderna y Racional. Pero lo hace desde el “republicanismo civilizatorio”, como lo llama Rojas en el ensayo “Conta el *homo cubensis*: transculturación y nacionalismo en la obra de Fernando Ortiz”. Por eso el lenguaje científico, todo lo contrario, a las creencias afrocubanas tan cargadas de esencias y espíritus depositados en piedras, árboles y huesos. Como es incapaz de entender tales prácticas caracteriza al *otro* (y sus actos) como “estrambótico”, “atrasado”, “primitivo”, “salvaje”. En realidad, no era capaz de explicar el fenómeno observado en su propio contexto y perspectiva, objetivamente como era su decir. Lo explica desde su

propia extrañeza (¿por qué no son como nosotros?). Por eso sus prácticas y creencias son ridículas y absurdas, la prueba fehaciente de su atraso. Sin embargo, apunta Rojas (2004) que aún entonces, “aún respondía al paradigma positivista, sus propuestas políticas no fueran eugenésicas o moralizantes, sino institucionales: educación cívica, cultura jurídica, defensa de la soberanía, creación de partidos políticos.” (p. 12-13)

Transculturación y contrapunteo

A mediados de la década del treinta Fernando Ortiz fundó junto a otros intelectuales cubanos la Sociedad de Estudios Afrocubanos y su revista de *Estudios Afrocubanos* dedicada a la divulgación de estudios sobre la población negra de Cuba y del continente americano. En la misma se publicaron investigaciones y reseñas de libros sobre la experiencia de la diáspora africana en Puerto Rico, Haití, Perú, Brasil y el sur de Estados Unidos. Ortiz publicó en sus páginas varias de sus investigaciones, y se perciben en estos ensayos cambios significativos en su percepción sobre la cuestión racial en Cuba. Ahora tiene una mirada simpática hacia los negros cubanos y con mucho mayor aprecio a su participación en el desarrollo de la cultura cubana. Ya el problema no es cómo modernizar a los salvajes, si no qué podemos aprender de nosotros (como cubanos, como caribeños) de las aportaciones culturales de los descendientes de esclavos. “Para comprender el alma cubana no hay que estudiar las razas sino las culturas” (Ortiz, 1939a, p. 8). Es como si se hubiese percatado de que el atraso social y cultural del negro cubano no se debía a su cercanía a los estados primitivos de su cultura, sino al racismo que los margina. Y si por algo se distingue la obra del “segundo” Fernando Ortiz es la “pasión por la superación de las razas a partir del concepto cultura” (Santí, 2002, p. 46).

Es interesante el vínculo que hace Rojas en el discurso epistemológico, como intelectual académico que busca entender el funcionamiento de la naturaleza y los fenómenos sociales, y el discurso político como intelectual activista que trata de definir la nación para la construcción de su proyecto político nacional. En esta transformación discursiva Ortiz, “operará un ajuste de cuentas con el enfoque reformista y civilizatorio” (Rojas, 2004, p. 15).

A partir de esta transformación, el autor reconoce los límites de los argumentos de las ciencias sociales, se aleja del lenguaje tajante de sus primeras obras, donde la Ciencia era el único camino hacia la Verdad:

... no hay raza cubana. Y raza pura no hay ninguna. La raza, al fin, no es sino un estado civil firmado por autoridades antropológicas; pero ese estado racial suele ser tan convencional y arbitrario y a veces tan cambiadizo, como lo es el estado civil que adscribe los hombres a tal o cual nacionalidad. (Ortiz, 1939a, p. 3)

Parece reconocer los límites del análisis social y de las teorías que la fundamentan, así como la arbitrariedad del poder. Algo ha cambiado en el científico social y esa nueva perspectiva propicia el desarrollo de otras observaciones, otros análisis, que conducen a conclusiones distintas.

En sus narraciones ahora hay espacio para las emociones, una cualidad que le adscribía a los negros y que consideraba como evidencia de su psicología infantil y primitiva. La cubanidad es, “condición del alma, es complejo de sentimientos, ideas y actitudes.” Pero es algo más, “algo que nos atrae y nos enamora como hembra que para nosotros a la vez una y trina: madre, esposa e hija”, el amor, pero también la conciencia y la voluntad de querer ser cubano (Ortiz, 1939a, p. 3-4). La cubanidad es un sentimiento, y no un hecho científico, y que requiere de una voluntad y deseo. Destaca también la alusión de la nación como “madre, esposa e hija”, expresión que, leída dentro de la percepción masculina dominante en la sociedad patriarcal de todas las épocas, invoca a la protección del hombre. Dentro de este análisis la nación parece fundamentarse en una cultura común, los lazos comunicantes; un sentimiento, el amor a la patria; y una voluntad, el deseo de querer ser nacional. En esta visión no se trata de que uno es (cubano, puertorriqueño o caribeño) como resultado inminente de la naturaleza, sino que, para ser, hace falta el deseo y la voluntad de serlo. Por eso el énfasis en la cultura, que es el resultado de las acciones de los seres humanos.

En fin, la cultura es creadora, dinámica y social. Y desde esa perspectiva nos presenta con la receta para su nueva estrategia discursiva, “un cubanismo metafórico” para

explicarse “mejor, más pronto y con más detalles. *Cuba es un ajiaco*” (Ortiz, 1939a, p. 4. Énfasis en el original).

Y en todo momento el pueblo nuestro ha tenido, como el ajiaco, elementos nuevos y crudos acabados de entrar en la cazuela para cocerse; un conglomerado heterogéneo de diversas razas y culturas de muchas carnes y cultivos, que se agitan, entremezclan y disgregan en un mismo bullir social; y, allá en lo hondo del puchero, una masa nueva ya posada, producida por los elementos que al desintegrarse en el hervor histórico han ido sedimentando sus más tenaces esencias en una mixtura rica y sabrosamente aderezada, que ya tiene un carácter propio de creación. (Ortiz, 1939a, p. 5-6)

Así de las metáforas médicas que diagnostican contaminaciones y deterioros sociales pasa a las metáforas gastronómicas que proponen recetas y sabores novedosos y cambiantes. La imagen del ajiaco (*sancocho* en puertorriqueño) es una ingeniosa metáfora para describir el proceso de transculturación. Proceso complicado en el que se integran y desintegra ingredientes culturales que conviven “en un mismo bullir social”, cocido bajo el mismo “hervor histórico”. Un caldo siempre en ebullición, pero que, como destaca Rojas (2004), “tampoco asimilaba totalmente al otro” (p. 16).

Pero el deseo de la cubanidad ortiziana también es nostalgia y utopía, que como dice el sociólogo brasileño Octavio Ianni (1999), la primera puede ser la imaginación del pasado y la segunda, la imaginación del futuro.

Pocos países habrá como el cubano dónde, en un espacio reducido, en un tiempo tan breve y en concurrencias inmigratorias tan constantes y caudalosas, se hayan cruzado razas más dispares y donde sus abrazos amorosos hayan sido más frecuentes, más complejos, más tolerados y más augurales de una paz universal de las sangres; no de una llamada “raza cósmica”, que es pura paradoja, sino una posible, deseable y futura desracialización de la humanidad. (Ortiz, 1939a, p. 6)

La cubanidad invoca la posibilidad de “la paz universal de las sangres”, que parece ser ahora el proyecto político de Ortiz. Y como fue en los sectores más populares de la

sociedad cubana, sobre todo en La Habana, que se dieron la mayoría de esos abrazos, es allí entonces surge el sentimiento de nación. Cabe destacar además que ahora “desracialización” no implica la “desafricanización” que propuso en las obras discutidas anteriormente, sino la superación del concepto mismo en la ecuación nacional.

Es en el fondo del caldero social donde se genera la nueva nacionalidad, la síntesis de la cubanía (Ortiz, 1939a, p. 41). Sin embargo, ese es el mismo lugar donde estaban los elementos primitivos de la sociedad cubana, los que vivían en la “mala vida”. Ahora es el origen del sentimiento patrio, pues “la cubanía fue brotada desde abajo y no llovida desde arriba”(p. 14). Más aún, “Los negros debieron sentir, no con más intensidad, pero quizás más pronto que los blancos, la emoción y la conciencia de la cubanía” (p. 14). Una perspectiva similar presenta el escritor José Luis González en el conocido libro *El país de los cuatro pisos* (1980), donde señala que la formación del “primer piso” de la nación puertorriqueña se dio con una población mayormente negra durante los Siglos XVII y XVIII, periodo de escasa institucionalidad en el desarrollo social de la Isla.

Sin embargo, una constante en la nueva mirada de Ortiz es la visión de que las civilizaciones tienen etapas, estaciones por las que se transita camino a la Modernidad. Por eso la cultura de las civilizaciones más adelantadas es más poderosa. Desde esa perspectiva, los castellanos aportaron “nuestra troncalidad cultural”, mientras que las diversas culturas africanas, selváticas algunas, de avanzada barbarie otras y algunas de más complejidad social y económica constituyeron “culturas intermedias entre la taína y la azteca; ya con metales, pero sin escritura” (Ortiz, 1939a, p. 10-11), que se insertaron a la versión española de la civilización occidental. De la interacción entre ambas surge la particularidad isleña, mas afiliada a la superior occidentalidad.

En esta categorización de escalas culturales en el desarrollo de las civilizaciones se percibe una continuidad en su visión sobre el Progreso con la mirada anterior. Pero ya no enfatiza tanto en las diferencias étnicas sino al proceso mismo: “Toda la escala cultural que Europa pasó en más de cuatro milenios, en Cuba se ha experimentado en menos de cuatro siglos. Lo que allí fué [sic] subida por escalones, aquí ha sido progreso a saltos y sobresaltos” (Ortiz, 1939a, p. 8). El destino parece ser el mismo, pero el

proceso del viaje es distinto, más inclusivo y con una valoración más profunda de la calidad de la cultura africana y su contribución a la formación nacional.

El aporte del negro a la cubanidad no ha sido escaso. Aparte de su inmensa fuerza de trabajo, que hizo posible la incorporación de Cuba a la civilización mundial, y además de su pugnacidad libertadora, que franqueó el advenimiento de la independencia patria, su influencia cultural puede ser advertida en los alimentos, en la cocina, en el vocabulario, en la verbosidad, en la oratoria, en la amorosidad, en el maternalismo, en la descrianza infantil, en esa reacción social que es el *choteo*, etc.; pero sobre todo en tres manifestaciones de la cubanidad: en el arte, en la religión y en el tono de la emotividad colectiva (Ortiz, 1939a, p. 12. Bastardillas en el original).

Tras destacar la capacidad para el trabajo “que hizo posible la incorporación de Cuba a la civilización mundial” y la heroica defensa de la patria en las luchas independentistas de los afrocubanos, como quien se ha ganado el derecho a pertenecer a la nación. También enfatiza en los aspectos culturales como en las maneras de comer, de hablar, de expresar cariño; en fin, esa abstracción que llamamos *las maneras de ser* de los pueblos. Pero de todas las “manifestaciones de la cubanidad” sobresalen tres: la religión, la emotividad colectiva y el arte, particularmente la música. Hay que destacar que, Fernando Ortiz tiene una considerable bibliografía sobre música entre la que destacan los cinco volúmenes que publicó durante la década del 50, *Los instrumentos de la música afrocubana*.

De igual forma interpreta de manera muy distinta las prácticas religiosas de los afrocubanos. Previo en este ensayo discutí la visión que tenía Ortiz sobre el “fetichismo brujo”, como una religión amoral. El relato en esta nueva etapa es diferente, pues ahora considera como parte de su análisis la perspectiva de los negros cubanos.

En la religión, el negro, desconfiado de la clerecía dominante y colonial que lo mantuvo y explotó en la esclavitud, fué [sic] comparando sus mitos con los de los blancos y creando así en la gran masa de nuestro bajo pueblo un sincretismo de *equivalencias tan lúcido y elocuente que vale a veces lo que una filosofía crítica y*

le abre paso más desembarazado hacia formas más superiores y libres de concebir y tratar lo sobrenatural. (Ortiz, 1939a, p. 13. Mi énfasis).

Lo que antes era visto como un obstáculo para la civilización ahora es una estrategia de resistencia contra el poder del amo. Pero, además, el sincretismo aportó un conocimiento “que vale a veces lo que una filosofía crítica...” para “concebir y tratar lo sobrenatural”, dándole aceptación a la religión afrocubana como paradigma y a un mundo espiritual que nos afecta. También al reconocer lo “sobrenatural” como algo que hay que entender, y no como producto de mentes supersticiosas, se aleja bastante del secularismo radical que predicaba la superación de todas las religiones.

En el artículo “Brujos o santeros” (Ortiz, 1939b) ofrece lo más cercano a una rectificación de su posición anterior. En él trata de poner en perspectiva cómo llegó al tema de la santería cubana y lo poco que se sabía de él. De cierto modo trata de poner en perspectiva su propia mirada prejuiciada.

Así, pues, toda fenomenología mágicoreligiosa del negro fue considerada por el blanco como *brujería*, tal como cada sacerdocio negro de África califica de “hechiceros malditos” a los sacerdotes de la religión supeditada y forastera o rival; cuya magia, no siendo ortodoxa “como Dios manda” es artilugio del espíritu del mal. De la misma manera que, por razones más complejas aún pero socialmente análogas toda la masa de población de negros esclavos africanos [sic], a causa del exotismo de todas las costumbres y sus lenguajes, fué [sic] considerada por los blancos dominadores como incluidos *ipso facto* en la categoría social de *la mala vida*. Es decir, de la vida no aceptada como la buena, que era ¡naturalmente! la del grupo social predominante, política y jurídicamente coactivo. (Ortiz, 1939b, p. 89. Mi énfasis)

Llega incluso a criticar su anterior mirada, la del positivismo científico, de sufrir de esta perspectiva errada (“la de los blancos dominadores”). Esta cita es lo más cerca que está de una rectificación y parece aceptar, aunque no directamente, que participó de los prejuicios sociales dominantes. Sin embargo, no puede evitar curarse en salud; explica que adoptó el término *brujería*, a pesar de ser una expresión técnica y filosóficamente

impropia, pero vernácula y socialmente precisa; “pues si es verdad que ella expresaba una confusión, esta confusión es ya por sí un fenómeno social que importaba dilucidar” (Ortiz, 1939b, p. 89).

Esta segunda etapa de Fernando Ortiz, según sus artículos en *Estudios Afrocubanos*, ya no es el médico que diagnostica la enfermedad del primitivismo africano, receta la “desafricanización” y ordena la remoción quirúrgica de la brujería. Ahora busca entender, no al otro desde el nos, sino ese aspecto de *nos-otros* que no queremos conocer, ni dar cabida en la comunidad nacional. Es decir, la “aceptación” de la población negra en el componente nacional que ya no tiene el requisito de desafricanizarse para modernizarse. Más bien propone una desracialización de la sociedad, de manera que ésta no sea un factor divisorio. Se muestra conciliador, incluso celebratorio, de la calidad de las aportaciones culturales de los descendientes de africanos. Y como su proyecto político ahora es superar la noción de raza para los seres humanos, pues la mezcla racial es motivo de orgullo. “Mestizaje de cocinas, mestizaje de razas, mestizaje de culturas. Caldo denso de civilización que borbullea el fogón del Caribe” (Ortiz, 1939a, p. 6). Rojas (2004) vincula esto a la (re)conciliación que busca Ortiz en la formulación de su discurso político de republicano cívico que demanda “la igualdad de derechos y deberes civiles, políticos y sociales de una ciudadanía nacional y, a la vez, exigiría el respeto a la identidad de los sujetos culturales” (p. 16).

Inconclusas conclusiones

La larga trayectoria de Fernando Ortiz nos ofrece la oportunidad de ver cómo su pensamiento fue cambiando a lo largo del tiempo. Ortiz como miembro de la primera generación de intelectuales cubanos tras la independencia se considera con la importante misión de crear los fundamentos de la nueva Nación. Para ello tenían que buscarle solución al conflicto racial. En este ensayo discutí dos estrategias de integración propuestas por el científico social.

El "primer" Fernando Ortiz quiere encaminar la integración de los negros a la nación cubana, cuyo mayor escollo identifica como la amoralidad primitiva en la que viven. Para ello predica una vigorosa intervención del Estado para eliminar de la sociedad las

prácticas primitivas que, según entiende, acercan a esta población a la delincuencia. Su proyecto político era levantar a la nación cubana bajo los fundamentos del liberalismo. A partir de sus trabajos publicados en la revista *Estudios Afrocubanos* a mediados de la década del treinta pregona, en cambio, la necesidad de eliminar el racismo en las relaciones humanas. Por eso las etnografías de Ortiz quieren dar a conocer la profundidad de la herencia cultural y económica de los cubanos negros como algo innegable de la cubanidad. Quería también sacarla del lugar ominoso a la que la habían asignado, incluso él mismo en sus primeros trabajos. Y a pesar de que pensaba que ésta estaba un paso previo en el desarrollo de las civilizaciones, de la cual Occidente era la punta de lanza, reconocía una diferencia entre las maneras de percibir la realidad y darles sentido a las cosas. Por eso el aprecio y respeto por las “sensibilidades” africanas, las que utiliza para describir la realidad. El cambio de Ortiz radica sobre todo en dejarse seducir por la complejidad de la “civilización” negra, reconocerle a su lenguaje estético y su profundidad filosófica.

Referencias

- Arroyo, J. (2003). *Travestismos culturales: Literatura y etnografía en Cuba y Brasil*. Universidad de Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- Barnet, M. (1995). *Cultos afrocubanos: La regla de Ocha, la regla de Palo Monte*. La Habana, Ediciones Unión.
- Benítez Rojo, A. (1998). *La isla que se repite (edición definitiva)*. Barcelona: Editorial Casiopea.
- García Canclini, N. (2001). *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (Nueva ed.). México, D.F.: Editorial Paidós.
- González, J. L. (1980). *El país de los cuatro pisos y otros ensayos*. San Juan: Ediciones Huracán.
- Gruzinski, S. (2000). *El pensamiento mestizo*. (E. Folch, Trad.) González. México, D.F.: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
- Ianni, O. (1999). *Teorías de la globalización* (4ta ed.). (I, Vericat Nuñez, Trad.). México, D.F.: Siglo XXI editores.
- Klein, H. S. (1986). *La esclavitud en América Latina y el Caribe* (G. Sánchez Albornoz, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Knight, F. W. (1990). *The Caribbean: The Genesis of a Fragmented Nation* (2da Ed.). Nueva York: Oxford University Press,
- López Cantos, A. (1999). *Los puertorriqueños: Mentalidad y actitudes (Siglo XVIII)*. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Mintz, S. W. (1989). *Caribbean Transformations* (2da ed.). New York: Columbia University Press.
- Mintz, S. W. & Price, S.(Eds.). (1972). *Caribbean Contours*. Baltimore: The John Hopkins University Press.

- Mintz, S. & Price. R. (1992). *The Birth of African-American Culture: An Antropological Prespective* (2da ed.). Boston: Beacom Press.
- Moreno Fragnals, M. (Ed.) (1996). *África en América Latina* (3ra ed.). México, D.F.: Siglo XXI editores.
- Ortiz, F. (2002). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar (Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación)*. Edición de Enrico Mario Santí. Madrid: Cátedra.
- Ortiz, F. (2001). *Los negros brujos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Ortiz, F. (1987). *Los negros esclavos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Ortiz, F. (1938). "La música sagrada de los negros yorubá en Cuba". *Estudios Afrocubanos*, 2 (1), 89-104.
- Ortiz, F. (1939a). "La cubanidad y los negros". *Estudios Afrocubanos*, 3 (1-4), 3-15.
- Ortiz, F. (1939b). "Brujos o santeros". *Estudios Afrocubanos*, 3 (1-4), 85-90.
- Ortiz, F. (1940-46a). "Estudiemus la música cubana". *Estudios Afrocubanos*, 5. 7-18.
- Ortiz, F. (1940-46b). "La música religiosa de los yoruba entre los negros cubanos". *Estudios Afrocubanos*, 5, 19-60.
- Ortiz, F. (1940-46c). "La clave xilofónica de la música cubana". *Estudios Afrocubanos*, 5, 61-109.
- Ortiz, F. (1940-46d). "La habilidad musical del negro". *Estudios Afrocubanos*, 5. 110-112.
- Ortiz, F. (1940-46e). "Por la integración de blancos y negros". *Estudios*

Afrocubanos, 5, 216-238.

Rodríguez Vázquez, J. (2004). *El sueño que no cesa: La nación deseada en el debate intelectual y político puertorriqueño, 1920-1940*. San Juan: Fundación para la Libertad/Ediciones Callejón.

Rojas, R. (2004). "Contra el *homo cubensis*: Transculturación y nacionalismo en la obra de Fernando Ortiz ". *Cuban Studies*, 35, 1-23. University of Pittsburgh Press. Última visita 8 de julio de 2019, del Project Muse database.

La Revista Umbral es la revista inter y transdisciplinaria sobre temas contemporáneos del Recinto de Río Piedras de la Universidad de Puerto Rico. Forma parte de la plataforma académica Umbral, auspiciada por la Facultad de Estudios Generales y el Decanato de Estudios Graduados e Investigación. Promueve la reflexión y el diálogo interdisciplinario sobre temas de gran trascendencia, abordando los objetos de estudio desde diversas perspectivas disciplinarias o con enfoques que trasciendan las disciplinas. Por esta razón, es foro y lugar de encuentro de las Ciencias Naturales, las Ciencias Sociales y las Humanidades. Sus números tienen énfasis temáticos, pero publica también artículos sobre temas diversos que tengan un enfoque inter o transdisciplinario. La Revista Umbral aspira a tener un carácter verdaderamente internacional, convocando a académicos e intelectuales de todo el mundo. La Revista Umbral es una publicación arbitrada que cumple con las normas internacionales para las revistas académicas. Está indexada en [Open Journal Systems](#), [Latindex](#) y [REDIB](#).

Disponible en umbral.uprrp.edu

La Revista Umbral de la Universidad de Puerto Rico Recinto de Río Piedras está publicada bajo la [Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional](#)

Capoeira como práctica educativa para el desarrollo integral del ser humano¹

Miguel Ángel Sepúlveda Chávez
Universidad de Los Lagos
miguelsepulvedachavez@gmail.com

Resumen: En tiempos de globalización y neoliberalismo, el consumismo, la competencia y el individualismo se presentan como los grandes ejes de la sociedad. Conscientes de ello, es menester repensar los distintos aspectos de ésta, y entre ellos la Educación. Es en este contexto que proponemos la Capoeira como una práctica educativa alternativa para el desarrollo integral del ser humano.

La Capoeira es una manifestación cultural de ascendencia afro-brasileña, caracterizada por múltiples facetas, música, danza, lucha, filosofía, entre otras. Asimismo, en su evolución ha sido un fenómeno ligado a grandes procesos históricos-sociales. Uno de los cuales, el más importante, busca legitimar la lucha por la emancipación negra, lo que la erige como una manifestación cultural libertaria por excelencia. Es por ello también que, buena parte de su desarrollo y sustento filosófico-psicológico gira en torno a las problemáticas relacionadas a la marginalidad y subalternidad.

Palabras claves: Capoeira, Educación, Historia, Resistencia, Colonialidad.

Abstract: In times of globalization and neoliberalism, consumerism, competition and individualism are presented as the main axes of society. Aware of this, it is necessary to rethink the different aspects of it, and among them Education. It's in this context that we propose Capoeira as an alternative educational practice.

Capoeira is a cultural manifestation that has its roots in the Afro- Brazilian culture and it's characterized by multiple sides such as music, dance, fight and philosophy, among others. Also, its evolution has been a phenomenon closely related to big historical and social processes. One of these processes try to legitimate the struggle for the black emancipation. This last, legitimates Capoeira as a free and cultural manifestation par excellence.

Keys Words: Capoeira, Education, History, Resistance to Oppression, Colonialidad.

¹ Una versión preliminar de este trabajo fue presentado en el Segundo Congreso Internacional de Educación e Interculturalidad RIEDI'2014. 03 al 05 de septiembre de 2014. Universidad de los Lagos, Osorno.

Introducción

Actualmente, vivimos en un mundo que se presenta cada vez más violento e individualista; las personas están expuestas a una serie de “amenazas”: intensos niveles de stress, inseguridad, angustia y violencia. Al mismo tiempo la tecnología en gran parte ha reemplazado las antiguas formas de comunicación entre las personas. De este modo, estamos cada vez más inseguros los unos de los otros, apartados e incomunicados. Así, las nuevas formas “virtuales” de relacionarnos nos desconectan de nuestra esencia en tanto seres sociales, por lo que hemos dejado de conocernos y comunicarnos².

En tiempos globalizados, dirigidos por un pensamiento hegemónico, el consumismo, la competencia y el individualismo se presentan como “únicas alternativas” a falta de otras referencias (existentes, pero invisibilizadas). Conscientes de estos hechos, es menester repensar los distintos aspectos de la sociedad, entre ellos la Educación, en tanto puede ser considerada como uno de los pilares de las sociedades. Es en este contexto que proponemos la Capoeira como una práctica educativa alternativa para el desarrollo integral del ser humano.

La Capoeira es una manifestación cultural de ascendencia afro-brasileña, caracterizada por múltiples facetas: música, danza, lucha, filosofía, entre otras. Asimismo, en su evolución ha sido un fenómeno ligado a grandes procesos históricos-sociales. Uno de los cuales, el más importante, busca legitimar la lucha por la emancipación negra, lo que la erige como una manifestación cultural libertaria por excelencia. Es por ello también que, buena parte de su desarrollo y sustento filosófico-psicológico gira en torno a las problemáticas relacionadas a la marginalidad y subalternidad.

La Capoeira, a pesar de tener influencias del pensamiento occidental, puede ser entendida y enmarcada fuera del pensamiento occidental/moderno, escapando de la lógica binaria y totalizante de la modernidad. En este sentido, ésta se presenta como una práctica educativa alternativa al pensamiento hegemónico, en cuanto (re)valoriza, (re)piensa, (re) construye conceptos como libertad, camaradería, tradición oral, que

² Una reflexión importante respecto a esto lo podemos encontrar en el texto de Byung-Chul Han, *En el enjambre* (2014).

contribuyen a una lógica de poder distinta, buscando eliminar, modificar y/o re-significar las asimetrías de poder en los actores sociales. También será concebida como una práctica educativa alternativa, en tanto no pretende igualarse a la educación formal, sino que se posiciona fuera de la institucionalidad autoritaria y homogenizante.

La Capoeira será entendida como una disciplina que puede interactuar con procesos formativos del ser humano. Vista así, la Capoeira entonces se puede definir como: i) Una verdadera práctica educativa transformadora, enfocada al desarrollo en distintos ámbitos del ser humano. ii) Una herramienta capaz de contribuir al fortalecimiento de la auto-estima del practicante a partir de una perspectiva de libertad. iii) Una herramienta lúdica, entendiendo el “juego” como una abstracción de la realidad. iv) Un mecanismo de integración cultural y reconocimiento de las identidades latinoamericanas.

El trabajo se propone como objetivo general valorar la Capoeira como una práctica educativa alternativa al proceso formativo formal. Desde el punto de vista específico, pretende i) revisar el componente histórico-social de su origen y su evolución, ii) revisar el contenido lúdico y de desarrollo psicológico; y finalmente, iii) reflexionar en torno a la potencialidad de la práctica de la Capoeira en términos de cómo ésta genera diversos cambios positivos en los y las practicantes, a la vez que se establece como una práctica educativa. El trabajo además pretende fomentar una educación basada en la interculturalidad latinoamericana. Para ello se ha recurrido en primera instancia a bibliografía especializada y pertinente a la propuesta que buscamos desarrollar, tanto en el ámbito de la Capoeira como de la educación.

Marco teórico

La sociedad está inmersa y/o se (re)construye a través de relaciones de poder. En ellas existen sujetos (individuales como colectivos) que dominan –tienen una posición hegemónica- y aquellos “dominados”, siendo estos últimos aquellos que ostentan una condición de subalternidad en la(s) relación(es) de poder. Es así, que para comprender la Capoeira como una práctica nacida desde la subalternidad, y consecuentemente comprender su potencial como herramienta educativa transformadora y alejada del pensamiento de los grupos y pensamientos hegemónicos, nos referiremos en páginas

posteriores a qué es el y lo subalterno, como también al pensamiento de Paulo Freire, utilizando a este como base para comprender a la Capoeira como práctica educativa.

Subalternidad, colonialidad del poder y educación

El subalterno será tal, en cuanto aquellos que hegemonizan la sociedad niegan a éstos (a la vez que buscan dominarlos) la posibilidad de alcanzar una posición contra-hegemónica o de igualdad dentro de la colectividad, principalmente en aquellas colectividades de carácter “global” como estado y nación. Es así que la subalternidad - su estudio y su visibilización- guarda directa relación con el poder, es decir, quién lo tiene y quién no, quien lo está ganando y quien lo está perdiendo. A su vez, el poder está relacionado a la representación, entonces, cabe preguntarse: ¿cuáles representaciones tienen autoridad o pueden asegurar la hegemonía y cuáles no tienen autoridad o no son hegemónicas? (Beverley, 2004, p. 23).

Respondiendo a nuestras interrogantes podemos señalar a modo general que existe un pensamiento hegemónico, que de manera genérica denominaremos como moderno/occidental, el cual es representativo de aquellos grupos de dominación en el ejercicio del poder y que por ende buscan la (re)producción de éste por medios de “saberes oficiales”. América (Latina) -a nuestro pesar- es un claro ejemplo de este proceso. A partir de la conquista de América por parte de los ibéricos se instaló una matriz de poder en la que los distintos pueblos sufrieron un cambio en sus modos de producción y de vida, pasando además a ser relegados a una condición de subalternidad³.

A nivel global, y desde la visión europea, el 12 de Octubre de 1492 marca un hecho de gran importancia para el mundo occidental. Se da inicio al cambio de una economía mediterránea a una economía atlántica, hito fundamental en la historia del capitalismo y de la modernidad/colonialidad (Mignolo, 2000). Comienza la invención de América a lo largo de los siglos XVI y XVII. Se naturaliza el concepto de raza y por consecuencia una división social y del trabajo basada en éste (Quijano, 1993, p. 167). En consecuencia, a

³ Para un análisis más detallado revisar Mignolo, (2007; 2000) y Quijano (2007; 1993).

partir de esta nueva clasificación y jerarquía racial se establecen las bases de lo que se denominará como Colonialidad del Poder. Dando inicio a una nueva matriz de poder.

La colonialidad del poder es uno de los elementos constitutivos del patrón global del poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas de la existencia cotidiana y a escala social. (Quijano, 2007, p. 93).

Esta colonialidad se origina a partir de la invención de América, y es parte consustancial de la modernidad, es decir, para la configuración de la modernidad en Europa y de la colonialidad en el resto del mundo. Fue "...la imagen hegemónica sustentada en la colonialidad del poder que hace difícil pensar que no puede haber modernidad sin colonialidad; que la colonialidad es constitutiva de la modernidad, y no derivativa" (Mignolo, 2000, p. 61). La modernidad y por ende la colonialidad del poder/saber genera además las condiciones para el establecimiento de un incipiente poder global capitalista, conformando el sistema-mundo, con sus centros y periferias.

Con la constitución de América (Latina), en el mismo momento y en el mismo movimiento histórico, el emergente poder capitalista se hace mundial, sus centros hegemónicos se localizan en las zonas situadas sobre el Atlántico -que después se identificarán como Europa-, y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen también la colonialidad y la modernidad. En otras palabras: con América (Latina) el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan, hasta hoy, como los ejes constitutivos de ese específico patrón de poder. (Quijano, 2007, p. 94).

Si la raza será el factor primordial para establecer las jerarquías de poder, el eurocentrismo y el imaginario creado en torno a éste será el eje principal para legitimar el discurso de dominación. Este eurocentrismo tendrá como elementos constitutivos "...un imaginario social, una memoria histórica y una perspectiva de conocimiento, dependientes tanto de las exigencias del capitalismo como de la necesidad de los colonizadores de perpetuar y naturalizar su dominación" (Quintero, 2010, p. 10). Consecuentemente, el subalterno es obligado a imaginarse/verse bajo la perspectiva del

dominador, bajo una representación favorable para el mantenimiento de la lógica de poder capitalista. Por ello, esta colonialidad responde en primer término a "...una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario. En una medida, es parte de él" (Quijano, 1992, p. 438).

Si a nivel global aquellos que controlan las relaciones de poder son aquellos que se favorecen e instauran la matriz de poder, es decir, aquellos denominados occidentales/europeos/blancos, a niveles locales serán aquellos que posean un mayor grado de cercanía con el centro: descendientes de colonos europeos y/o quienes se identifiquen con el pensamiento occidental. Esta clasificación será consustancial del sistema-mundo capitalista.

Así el "europeizarse" será sinónimo de poder, o al menos de poseer un cierto grado de participación. Por ello la cultura europea se convirtió en una seducción, en otras palabras daba acceso al poder. Así, la cultura europea pasó a ser un modelo cultural universal (Quijano, 1992, p. 439).

Esta clasificación y orden social instalado desde los grupos hegemónicos marcará el devenir de las distintas formas y lógicas de pensamiento no-occidentales, las cuales serán relegadas a un proceso de subalternización, lo que en ningún caso, significa su desaparición, sino más bien su adaptación para crear sus propios espacios y resguardar sus saberes.

En este sentido, la Capoeira, debe ser entendida como una práctica subalterna, o más subalternizada en la sociedad brasileña, sin embargo, siendo capaz de guardar y mantener su riqueza por medio de la música, su filosofía, su historia y su práctica misma, siendo esta última, la principal forma de transmisión de saberes, y modos diferentes de pensar, sentir y ser.

Al tener una ascendencia africana, la Capoeira y sus elementos constitutivos, mantienen rasgos que la distancian del pensamiento occidental/moderno⁴, principalmente de

⁴ Debemos señalar, que a partir de la década de 1930, la Capoeira inicia un proceso de "emblanquecimiento", adaptándose a las lógicas de pensamiento occidental. No obstante, mantendrá sus características esenciales, siendo estas las principales motivaciones para desarrollar esfuerzos por

aquellos ligados al autoritarismo y jerarquización/verticalización de la sociedad⁵. En este sentido, y para estudiar la Capoeira como una práctica educativa, revisaremos a continuación algunos elementos del pensamiento de Paulo Freire.

Freire propone una nueva forma de educar: una “pedagogía para la libertad”, la cual surge frente a un mundo plagado de sociedades de opresión. En líneas generales, la “educación liberadora” de Freire busca, entre otras cosas, relaciones horizontales, donde docente y estudiante actúen los papeles de educador y educando, eliminando de algún modo las asimetrías de poder establecidas en una relación “tradicional” entre estos sujetos. Además, esta relación conlleva un proceso de desarrollo de conciencia crítica, capaz de sacar a los oprimidos de su estado de letargo frente a una sociedad que los oprime y los invisibiliza en su individualidad (Freire, 1970, p. 29).

Para desarrollar su concepto educativo, Freire se enfoca principalmente en la visión del oprimido, ya que “¿Quién mejor que los oprimidos se encontrará preparado para entender el significado terrible de una sociedad opresora?” (Freire, 1970, p. 24). La educación debe ser un proceso creado con y desde el oprimido y no para él, ya que es éste quien busca y necesita la libertad. Consecuentemente, se debe entender el oprimido/subalterno, no necesita de “sujetos pensantes” que se posicionen desde el Olimpo y entreguen su sabiduría, una sabiduría moldeante y justificadora del orden impuesto, sujetos que ven la educación como “...una donación de aquellos que se juzgan sabios a los que juzgan ignorantes” (Freire, 1970, p. 73), sino más bien, se necesita de sujetos que los insten a desarrollar sus propias formas de pensar, sus propias respuestas frente al mundo y a la sociedad. Es así que el “educador” y el “educando” no son posiciones fijas en un mundo estructurado y jerarquizado, sino que más bien son posiciones transitorias, basadas en el acto, en la práctica misma, en la cual ambos son

revalorizar y rescatar su tradición afrodescendiente. Su proceso histórico será tratado con mayor detalle en páginas posteriores.

⁵ Si bien es cierto dentro de la Capoeira –en sus diferentes “modalidades” y/o “estilos”- existen diferentes roles (maestro, estudiante, profesor, entre otros) en su esencia están corresponden más bien al tiempo de práctica y los conocimientos relacionados a la Capoeira en todos sus ámbitos, además de la capacidad de transmitir éstos. Por lo que el Maestro adquiere una autoridad relacionada a una legitimación por parte de la comunidad como una persona “cualificada” para estar al frente de un proceso de enseñanza-aprendizaje de la Capoeira y todos los conocimientos culturales-filosóficos propios de la misma y con los que mantiene conexiones, ejemplo, elementos de las culturas afrodescendientes.

capaces de aprender el uno del otro, a la vez que se estimula la libertad de cada uno de ellos.

...el educador ya no es sólo el que educa sino aquel que, en tanto educa, es educado a través del diálogo con el educando, quien, al ser educado, también educa. Así, ambos se transforman en sujetos del proceso en que crecen juntos y en el cual “los argumentos de la autoridad” ya no rigen. Proceso en el que ser funcionalmente autoridad, requiere el estar siendo con las libertades y no contra ellas. (Freire, 1970, p. 86).

En consecuencia, al ser un proceso que busca la Libertad, el proceso educativo no debe esmerarse en el acto de llevar contenido al estudiante con tal que éste desarrolle ciertas habilidades y competencias útiles en tanto ente reproductor del sistema de consumo y del pensamiento hegemónico, viéndose envuelto en un proceso rutinario, donde se le niega toda posibilidad de su desarrollo en términos intelectuales y críticos, además de consolidar el orden establecido/impuesto. Más bien, se debe buscar una educación libertadora, alejada, contraria e incompatible con una pedagogía que funciona como un mecanismo de control y dominación, “La práctica de la libertad sólo encontrará adecuada expresión en una pedagogía en que el Oprimido tenga condiciones de descubrirse y conquistarse, reflexivamente, como sujeto de su propio destino histórico” (Freire, 1970, p. 5).

Creemos en la Capoeira como una manifestación cultural capaz de desarrollarse como una “pedagogía para la libertad”, la cual a partir del estudio de su historia, de su filosofía, de su práctica misma, nos entrega herramientas necesarias para el desarrollo integral del ser humano, de su libertad, de su potencial para transformar su devenir, y para el desarrollo de contra-hegemonías capaces de modificar las relaciones de poder.

Contextualización histórica

*“A Capoeira nasceu no gueto
E o mundo já ganhou
A Capoeira está livre
Deste sistema opressor...”⁶.*

El origen de esta arte/lucha llamada Capoeira trae consigo un gran dilema y misterio en cuanto existen diversas versiones explicativas de cómo surge, pasando por narraciones con cierto carácter histórico, hasta aquellas de tipo más místico. Según el Mestre Carlos Senna, “la Capoeira no surgió, no vino, no apareció. Simplemente brotó de los quilombos, generada por la unión de la violencia de la raza blanca dominadora con la necesidad físico-espiritual de defenderse de la raza negra esclavizada” (Martín, 2003, p. 21). La versión mayormente aceptada y conocida hace referencia a un origen procedente de los africanos en su condición de esclavos, quienes como forma de resistencia y liberación contra el dominio señorial hacen uso de esta dinámica corporal.

Es probable que la Capoeira sea fruto de un largo proceso a través de los siglos, como síntesis de diversas manifestaciones (Breda, 2005, p. 8). Más allá de cual sea el verdadero origen de la Capoeira, ella se tornó uno de los elementos más importantes de la sociedad brasileña desde el siglo XVIII hasta la actualidad, llegando hoy en día su extensión no solo por todo Brasil, sino además a todo el resto del mundo.

No obstante, en ningún caso el proceso de desarrollo y sobrevivencia de la Capoeira fue fácil, ya que “debido a su origen subalterno, la capoeira es tratada como práctica marginal” (Filgueiras, 2004)⁷. Esta representación marginal de la Capoeira y de las demás expresiones de ascendencia africana, responde a un proceso iniciado a nivel mundial a partir de fines del siglo XV, el cual en páginas anteriores ha sido comprendido como una colonialidad del poder/saber/ser.

⁶ Fragmento Ladainha Doutorado, Mestre Camaleão (s/a). Vai na paz de Deus [CD]. Marseille, Francia.

⁷ Todas las traducciones del portugués al español fueron realizadas por el autor de este artículo, en caso contrario será indicado.

Como se ha señalado, lo “occidental”, lo “europeo”, lo “blanco” será lo predominante y lo legítimo en la sociedad latinoamericana desde la conquista por parte de los ibéricos. Por ende la Capoeira, una práctica nacida de los “negros”, (una de las denominadas “razas inferiores”) será vista y confirmada como una expresión vil, ligada a lo negativo de la sociedad, a todo aquello que debe ser acallado, aplastado, para lograr una sociedad moderna, en vías de progreso⁸. Será demonizada no solo en lo social, sino que también jurídicamente, por lo que esta categorización de la Capoeira se mantuvo hasta cuando fue incorporada por el “Estado Novo”⁹ como un símbolo de identidad nacional, siendo incluso a mediados de la década del cincuenta, denominada por el presidente Getúlio Vargas como el “único deporte verdaderamente nacional” (Filgueiras, 2004).

Proceso de “emblanquecimiento” y “occidentalización”: en busca de legitimidad social.

El término Capoeira, tal cual ocurrió con el *Batuque*, una lucha popular de origen africano, ha sido utilizado a lo largo del tiempo para designar no solo la práctica misma, sino también diversas manifestaciones o prototipos sociales. Ladrones, bribones, rebeldes, “*valentões*”, luchadores, entre otros personajes, han sido conocidos como grandes capoeiras, siendo parte importante del desarrollo de ésta. De hecho según Melicio (2009) “El capoeira, bajo la misma insignia de la manifestación que representa, se disloca entre las posiciones de *vadio*, *malandro*, bandido, plebe, escoria, curandero, Mestre y héroe nacional” (p. 14).

Besouro Mangangá, Manduca da Praia, Sete Mortes, Doze Homen, Aberre, Totonho de Mare, Madame Satã, entre otros, han sido famosos no solo por ser capoeiras (o asociados al término), sino también por sus grandes luchas, ya sea contra otros

⁸ Cabe señalar que a pesar de su origen ligado a la población afrodescendiente, la Capoeira será práctica, en menor cantidad, por portugueses e inmigrantes. Asimismo, para el caso de Río de Janeiro, Soares (1999), en su investigación dedicada a la Capoeira durante el período 1840-1890 encontrará capoeiras letrados, aristócratas y militares.

⁹ Por “Estado Novo” conocemos el Régimen Autoritario implantado por Getulio Vargas en Brasil entre los años 1937 y 1945. El cual tenía como objetivos principalmente diversas reformas políticas como económicas (Centralismo económico). Para mayor información véase: Sosa de Leon (2004).

capoeiras, pero principalmente contra la policía, lo cual les dio un carácter de “héroes populares” (Abib, 2004, p. 117 -126). Incluso, según Attuch (2004):

Los capoeiras de esa época [a mediados del siglo XIX] generaban una diversidad de impresiones y opiniones, pues al mismo tiempo en que eran temidos, disfrutando de una imagen de rebeldes en artículos de diarios y en los escritos de cronistas de la época, eran también admirados por su valentía y habilidades.

En 1890 la Capoeira adquiere dentro de la legislación brasileña una diferenciación frente a marginales y delincuentes en forma general, siendo prohibida por ley a través del decreto de Ley nº487 de Octubre de 1890. Esta condición será mantenida hasta el año 1940, a partir del cual mediante decreto de ley Nº 2848, se transformará en una actividad despenalizada y desaparece del Código penal brasileño¹⁰, dando fin a la fuerte represión hacia la Capoeira o Capoeiragem, transformándose en un hecho de vital importancia para la legitimación de la Capoeira en la sociedad.

Fue con la aparición de Mestre Bimba, quien creó la “*Luta Regional Bahiana*” (que más tarde recibiría el nombre de Capoeira Regional), y la posterior fundación del "Centro de Cultura Física e Capoeira Regional", que la Capoeira dio un salto desde la marginalidad hacia legalidad. Así también la Capoeira pasó de la calle a la academia. La vinculación que tuvo Mestre Bimba, con personas de clase social media y de la aristocracia (Vieira, 1995), contribuyó notablemente a un auge de la Capoeira fuera del ámbito marginal.

Entre los discípulos de Mestre Bimba se pudieron contar desde artesanos a médicos, los cuales en conjunto, ayudaron inconscientemente a mejorar la visión que tenía la sociedad acerca de la Capoeira. De este modo, la Capoeira se transforma en una manifestación transversal. Ya no solo la practicaban, negros, pobres, ladrones, rebeldes, sino también personas de oficio, letradas, y había algo mucho más importante para la sociedad, gran cantidad de ellos eran blancos (Frigerio, 1989, p. 87)¹¹.

¹⁰ Decreto-Ley N° 2848 de 07.12.1940 modificada por la Ley N° 9777 de 26/12/98.

¹¹ De manera paralela, y en contraposición a la aparición y popularidad de la Capoeira Regional, a principios de la década de 1940, un grupo de mestres liderados por Vicente Ferreira Pastinha, Valdemar da Paixão, Amorzinho y Noronha, entre otros (Assunção, 2005, pp. 150-69), deciden codificar diferentes

Este proceso de “emblanquecimiento”, en parte fue responsable de la posterior legitimación de la Capoeira como manifestación cultural en la sociedad brasileña. De acuerdo a Frigerio (1989):

Para ser legitimada (...) el peculiar juego/lucha/danza que es la capoeira - debe perder varias de las características que le son propias en virtud de su origen étnico para adquirir otros trazos que las hagan más asimilables a los gustos de las clases dominantes. Podemos entonces interpretar el surgimiento y expansión de la Capoeira Regional como un “emblanquecimiento” de la capoeira tradicional (Angola). (p. 85)

Es así que la Capoeira sufre de un proceso de transmutación. Es en este proceso donde quedan relegadas (en ningún caso olvidadas) a un segundo plano las distintas tradiciones y raíces de la “cultura negra” (que la Capoeira arrastraba consigo), para dar paso a un predominio “occidental”. Según Breda (2005):

Con el pasar del tiempo, la cultura negra de la capoeira se incorporó en la sociedad y pasó a influenciar la danza, las artes marciales, el deporte, la música y la literatura. En contrapartida sufrió influencias ajenas a ella y absorbió modificaciones que la descaracterizaron, convirtiéndola en bien de consumo, reglada e institucionalizada. No era más el malandro a “vadiar” su diversión en la calle, entre la cachaça y la prostituta, pero si el atleta en la academia entrenando su deporte. (p. 8).

La Capoeira comienza su proceso de “europeización” y/o “emblanquecimiento” en búsqueda de su sobrevivencia y consolidación en la sociedad, hecho que marcará una adaptación de la misma. Con ello además, desde la década del 1930, y a partir de la aparición de las primeras academias de Capoeira, a cargo de Mestre Bimba y Mestre Pastinha, se da inicio a un proceso de expansión, el cual no sólo llegará a todo Brasil, sino también a múltiples países alrededor del mundo.

tradiciones de capoeira en una denominada de Capoeira Angola, la cual buscaría preservar la raíz afrobrasileira y ritual/musical que entienden queda al margen de aquella fomentada por Mestre Bimba.

Atributos de la Capoeira

“O capoeira é inteligente, rápido e malicioso

velocidade na mente com tudo audacioso...”¹²

Primero que todo, es importante señalar que para efectos de los siguientes apartados hablaremos de **la Capoeira** en un sentido genérico. A pesar de las diferencias, controversias y tensiones que puedan existir entre los diferentes estilos de capoeira y sus practicantes, nos centraremos en características que son transversales al menos a las dos vertientes más reconocidas, capoeira angola y capoeira regional.

La Capoeira presenta beneficios para quien la practica. Encontramos en ella un umbral que abarca desde aspectos físicos hasta psicológicos y sociales. En primer lugar, dado que posee una faceta deportiva/lucha, la Capoeira presenta evidentes mejoras en la salud física del practicante¹³. Sin embargo, más allá de lo anterior, en este trabajo se enfatizan los beneficios de la Capoeira desde el punto de vista social, psicológico, unido a su componente histórico-social y filosófico. Todos ellos, en conjunto, hacen de la Capoeira una práctica educativa para el desarrollo integral del ser humano.

Basado en la teoría del capital de Bourdieu, Omri Breda (2005) nos da algunas luces del potencial de la Capoeira: “La capoeira puede proporcionar a los practicantes tanto consciencia política a través de su conocimiento (capital cultural), el respeto por la sociedad (capital simbólico) y hasta la posibilidad de movilidad social (capital económico)” (3). De acuerdo al mismo Breda encontramos,

Capital simbólico - Conforme el practicante se inserta en medio de la Capoeira, un cambio importante se procesa en su interior, él se siente poseedor de un capital simbólico. Este poder se refleja en aumento de la autoestima y potencializa el

¹² Fragmento Lê Lê Lê Loo, Centro Cultural Senzala de Capoeira Mestre Peixinho, É Senzala! [cd], Río de Janeiro, Brasil.

¹³ Al respecto es importante destacar que existe una gran cantidad de trabajos respecto a la Capoeira y sus beneficios físicos, así como también su relación con disciplinas como la Educación Física. Coelho Neto es uno de los precursores de este tipo de trabajo, ya en el año 1928, y con un tinte nacionalista escribió el texto titulado “O nosso jogo”, en el cual destacó las cualidades gimnásticas de la Capoeira, a la vez que la denominó como la verdadera educación física de Brasil (Soares, 1999, pp. 40)..

poder transformador de este agente, que generalmente procura pasar sus conocimientos y experiencias hacia adelante. (...) Capital cultural - A pesar de ganar dinero o no, la capoeira retorna en beneficio intangible para el individuo y su colectividad. (...) Capital económico - El capoeira se sustenta haciendo shows, tocando en bandas, dando aulas, charlas, construyendo instrumentos de percusión, escribiendo libros, grabando discos, preparando físicamente actores de teatro o del cine. (Breda, 2005, p. 3-4).

Por otro lado, al poseer una historia marcada por la marginalidad y sobrevivencia, la Capoeira entrega al individuo en primera instancia una noción de desigualdad social. Es decir, el sujeto que la practica, de alguna manera se ve, ya sea identificado o con un importante grado de empatía, en relación al esclavo negro y su inherente estado de injusticias. Este hecho, por extensión, da al capoeirista un “sentido de pertenencia histórica (vinculación con el pasado) y social (vinculación con el presente)” (Breda, 2005, p. 6).

En efecto, el sentido histórico de la Capoeira es de fundamental importancia. A través de la historia del esclavo, del marginal, el capoeira distingue diversos procesos sociales, los cuales incluso logra encontrar vigentes en la sociedad actual, es así que desarrolla un pensamiento crítico, una capacidad de análisis, que lo llevará a tomar un papel activo en la sociedad y logra constituirse en un ente capaz de transformar la sociedad.

Por otra parte, en el escenario más optimista, la Capoeira llevará a un reconocimiento de los propios “pueblos indígenas” y procesos de resistencia en cada lugar donde ésta se practique. Entendiendo que a pesar de las diferencias propias del contexto y sin caer en una homogenización de los procesos vividos en Latinoamérica, podemos al menos tomar como punto de referencia una invisibilización de las expresiones culturales no-occidentales por parte de los grupos dominantes.

Es así que la Capoeira entrega herramientas en el desarrollo social del sujeto. Más aún, el capoeirista también sufrirá modificaciones en su estado interno, en sus concepciones mentales, a partir del momento mismo en el cual se reconozca como parte de esta manifestación.

Desarrollo psicológico: trance capoeirano

Al ser una manifestación con un gran componente lúdico, la Capoeira se torna gratificante para el individuo, en cuanto éste logra abstraerse de su realidad. Alexander Neill creador de la escuela Summerhill¹⁴, nos señala “sólo cuando un niño ha jugado lo suficiente puede empezar a trabajar y a encarar problemas” (Neill, 1979, p. 5). Para complementar, podemos decir que un sujeto será capaz de entender su sociedad, identificar las problemáticas que en ella subyacen, e intentar transformar ésta una vez que logra desestructurar su decir/hacer en base al juego, a lo lúdico, en tanto, adquiere nuevas formas de enfrentar la realidad social, además de una nueva forma de insertarse en lo colectivo. Es por ello que en el momento de la práctica misma, el capoeira se transporta de su realidad a un estado totalmente nuevo, donde deja de ser un ente aislado y se transforma en uno completamente integrado a una colectividad mayor. En este sentido, Decanio (2002) afirma que,

El Capoeirista deja de percibir a si mismo como individualidad consiente, fusionándose con el ambiente en el que se desarrolla el juego de capoeira. Pasa a actuar como parte integrante del cuadro ambiental y actúa como si conociese o percibiese simultáneamente pasado, presente y futuro (todo que ocurrió, ocurre y ocurrirá), ajustándose de forma natural, insensible e instantánea al proceso real. (p. 5).

Es precisamente a aquel estado modificado de consciencia que Mestre Decanio nombra como “*Trance Capoeirano*”. Decanio (1999) postula que

Bajo la influencia del campo energético desarrollado por el ritmo-melodía ijexá y por el ritual de la Capoeira, el practicante alcanza un estado modificado de consciencia en que el SER se comporta como parte integrante del conjunto armonioso en el que se encuentra inserto en aquel momento. (p. 17).

¹⁴ Summerhill es una escuela inglesa fundada en 1921 por Alexander Sutherland Neill. Es una de las pioneras dentro del movimiento de “Escuelas democráticas”. Para mayor información visitar el sitio oficial de Summerhill, <http://www.summerhillschool.co.uk/>

Parte importante de este estado modificado de consciencia, se logra por medio de la musicalidad de la cual la Capoeira es poseedora. Cabe destacar que durante el *trance capoeirano* el capoeira es capaz de liberar diversas emociones y sentimientos, dejando de lado bloqueos que puedan afectar un mejor desarrollo en diferentes ámbitos. Por otra parte, el juego de Capoeira, es una situación de lucha permanente, no obstante, al no envolver peligro implícito de una forma notoria, permite el desarrollo de la autoconfianza y de los reflejos de adaptación a condiciones de peligro (Decanio, 1999, p. 19-20).

Es debido a la condición de constante cambio, propia de la Capoeira, que el sujeto debe estar consciente de cada situación, de cada momento. Según explica Decanio (1999),

El Capoeira necesita mantener continua sintonía con la mente del compañero para detectar sus reales intenciones y así poder anticiparse a sus gestos y movimientos, sea de floreio, sea de ataque o de esquivas. De esta postura mental brota naturalmente el permanente acoplamiento del individuo con el ambiente vecino. (p. 16).

Paralelamente, una vez que el practicante logra entrar en el estado de *trance capoeirano*, éste ayuda a liberar las reacciones de adaptación a las condiciones externas del freno de la consciencia y del miedo. Así, se transforma en una herramienta de gran valor para el desarrollo de personalidades saludables y estables. Según el ya mencionado Decanio (2005),

Por ser la propia Libertad y la Felicidad de cada "SER" la capoeira no cabe, no puede ser enclaustrada, en reglamentos y conceptos herméticos, ni prisionera de intereses mezquinos, comerciales o de otra naturaleza. La capoeira ofrece una gama infinita de representaciones motoras, de comportamiento y musicales; de aplicaciones terapéuticas, pedagógicas, marciales y deportivas; además de un perfeccionamiento físico, mental y del comportamiento de cada practicante. Cada uno de nosotros crea una capoeira personal, transitoria y mutable, evolutiva, procesual, como todos los valores humanos y podrá ser imitada, jamás

reproducida en clones, como producto industrial de forma, idéntica en todos detalles.

Es así que la Capoeira se transforma en un práctica fortalecedora de heterogeneidades frente a un pensamiento/cultura hegemónica que busca la homogeneización de los sujetos en función de un sujeto único, un sujeto neoliberal, marcado por el consumo, por el individualismo, el miedo al fracaso, la angustia, por lo instantáneo, insertos en lo que Zygmunt Bauman denomina “modernidad líquida”, dando cuenta, entre otras cosas, de la precariedad de los vínculos humanos en una sociedad individualista y privatizada, marcada por el carácter transitorio y volátil de sus relaciones.

Práctica educativa para el desarrollo integral del ser humano

“Sou discípulo que aprende,

sou mestre que da lição...”¹⁵

Desde que la Capoeira nace y se torna un elemento clave en la sociedad brasileña, son diversas las mutaciones que ésta ha sufrido, transformándose de una manifestación indiscutiblemente marginal, a una expresión completamente legitimada tanto en la sociedad brasileña como en el resto del mundo.

Cabe destacar, que al ser la historia de la Capoeira parte importante dentro de la enseñanza de la misma, tanto en academias, grupos, o diversas instancias, “es imposible estudiar la Capoeira sin relacionarnos con la esclavitud en Brasil, pues ella trae en su simbología la memoria de la resistencia a la esclavitud a partir de la acción de los capoeiras, principalmente en el siglo XIX, cuando fueron registradas diversas prisiones para esclavos capoeiras” (Pires, 1996). Dando así, un reconocimiento a la lucha constante por la emancipación negra.

Por otra parte, día a día grandes cantidades de personas son excluidas en el ámbito social, viéndose cada vez más disminuidas tanto en sus libertades como en su individualidad y subjetividad. Es entonces, que ligado a su historia marginal la Capoeira

¹⁵ Dominio popular.

suple esta búsqueda de nuevas formas de expresión, con las que identificarse, sin ser totalizante o excluyente.

Ahora, el desarrollo intelectual que se ha llevado a cabo entorno a la Capoeira ha permitido la inclusión de ésta en diferentes sectores, principalmente gracias a los beneficios físicos que ésta puede brindar. A partir de ello son diversas las instancias en la cual la Capoeira se ha visto envuelta en el ámbito educacional. No obstante, a nuestro parecer no se ha logrado aprovechar a cabalidad el enorme potencial de ésta, sobre todo en el ámbito de la educación formal. Pese a ello, en la actualidad, especialmente en la educación “no formal”, es donde encontramos un mayor auge de la Capoeira como práctica educativa (Abib, 2004, p. 151).

La Capoeira es una práctica educativa capaz de fortalecer en variadas esferas a quien la practica, por una parte, en el aspecto social, lleva al practicante a desarrollar su capacidad de análisis crítico a partir del conocimiento de su historia, y por ende convertirse en un ente transformador de la sociedad. Además, fortalece las relaciones sociales, siendo igualmente transversal en cuanto a clases sociales. Otro factor importante es el desarrollo de la autoestima, como también una mejor adaptación a nuevas situaciones, a raíz del carácter dinámico del juego de la Capoeira. Igualmente es importante en el desarrollo de esta manifestación como practica educativa su capacidad interdisciplinaria, ya que por sus características y atributos ella puede ser tratada desde sectores tales como la Historia, el Arte, la Música, la Sociología, la Psicología, la Educación Física, entre otras, entregando así diversas herramientas en el proceso de enseñanza aprendizaje.

La Capoeira se transforma además en una práctica capaz de desarrollar y fomentar los niveles de autonomía de un sujeto. La libertad es un concepto clave dentro de la historia de la Capoeira en tanto práctica de resistencia. Asimismo, en la práctica de la Capoeira (jogo de Capoeira) los capoeiras son capaces de reflejar el carácter libertario de esta manifestación cultural además de ser partícipes de un proceso de formación de autonomía.

En la roda de Capoeira el jugador no es prohibido de hacer lo que quiera hacer, pues se trata de un juego sin reglas formales; no obstante, la libertad del individuo es contenida por acuerdos tácitos establecidos en la relación con las libertades de los demás. Ejemplificando: un capoeirista no es prohibido de, en un momento de rabia, gratuitamente arrancar los dientes de otro con una patada, pero si lo hace será penado por el medio social. La decisión y la responsabilidad por el autocontrol quedan a cargo del individuo y en ese es que la práctica de la Capoeira va a auxiliar en la formación de autonomía... (Breda, 2013).

La roda y el juego de Capoeira son espacios de desarrollo y práctica de libertad. No se trata de libertinaje, de hacer lo que se quiera sin límites, por el contrario, se busca hacer lo que se quiera pero mientras no se invada la libertad de los demás y/o se reprima a los demás. En una roda de Capoeira, además será el ambiente, es decir la colectividad, quienes asumen la responsabilidad de autorregular todo aquello que atente contra el escenario de libertad presente.

A su vez, y en función de la autonomía, la Capoeira, como se ha señalado en párrafos anteriores, crea un ambiente de desarrollo de las heterogeneidades, principalmente, en espacios donde la Capoeira es una práctica menos institucionalizada, academicista y “deportivista”. Es en estos lugares donde la heterogeneidad radical del sujeto cobra valor. No existe una Capoeira, sino más bien existen múltiples en función de los sujetos que la practican, lo que se ha escrito en este trabajo es nuestra visión, por ello, no significa necesariamente que esto la verdad sobre ella ni menos aún que realmente exista una. *“Ninguém luta do meu jeito, mas no deles há toda a sabedoria que aprendi. Cada um é cada um”*. Mestre Pastinha, uno de los grandes referentes de la Capoeira, desde su filosofía legada desde lo africano, nos habla y reafirma precisamente de la diversidad de mundos existentes dentro del mundo de la Capoeira, de la resistencia y finalmente de la sociedad en general.

Estos mundos diferentes se desarrollan en una sociedad marcada por las asimetrías en las relaciones de poder. Ya hemos dicho en diversas ocasiones como la Capoeira puede ser utilizada como una herramienta y práctica educativa para visibilizar y transformar

estas asimetrías de poder. Esta lucha y emancipación del sujeto frente al control por parte de los grupos hegemónicos debe no solo traducirse en el pensamiento o en acciones tales como boicot, marchas, barricadas, entre otras, sino que también desde el cuerpo mismo, entendiendo a este como un medio de control y a su vez de resistencia y emancipación.

La Capoeira de algún modo hereda la idea que tanto el cuerpo como la mente son uno solo, están entrelazados, lo que afecta a uno afecta al otro y a su vez a la sociedad, por ello su potencial generador de autonomía y libertad no sólo debe ser relacionado en torno al pensamiento, sino que también al cuerpo, en tanto la práctica de la Capoeira también permite desarrollar una expresión corporal propia, fuera del orden establecido en el cotidiano, por otra parte, beneficios como el aumento de autoestima, confianza, entre otros, también serán reflejados en el cuerpo, decantando en un proceso integral.

Igualmente creemos necesario (re)pensar el concepto de Educación. Cuando hablamos de Educación generalmente (y prácticamente de manera inmediata) la asociamos al concepto de “institución educativa”, o en términos genéricos, al de escuela (Illich, 1985, p. 15). De algún modo, resulta lógico pensar de esta manera, ya que es allí donde actualmente se lleva a cabo la mayor parte del proceso de enseñanza aprendizaje de un individuo. No obstante, es preciso separar ambos conceptos, de modo que podamos identificar algunos aspectos que quedan relegados a un segundo plano.

El autoritarismo y obligatoriedad presente en las instituciones educativas, por otra parte, nos parecen una de las mayores contradicciones de este sistema educativo, en cuanto entorpece e inhibe al sujeto de lograr una verdadera educación, una que sea para sí, que sea propia de él y no dictada por un grupo social o por una ideología dominante. Entonces cabe preguntarse ¿Educación es sinónimo de escuela? Y más aún ¿Es realmente posible una educación en el sistema educativo actual? ¿Podemos lograr una educación “integral” basados en aspectos como el autoritarismo o la obligatoriedad dentro del aula?

El sistema educativo ha sido utilizado para la reproducción de sistema ideológico imperante. Las distintas instituciones educativas son parte de éste proceso, traspasando

los conocimientos necesarios (definidos por el grupo dominante) a los diferentes grupos sociales¹⁶ para así perpetuar y legitimar sus respectivos roles en una sociedad estratificada por clase, poder económico, etnia, género, contribuyendo a la reproducción de la sociedad capitalista (Colectivo Libertario Magonista, 2012, p. 3).

Por ello creemos que donde está el mayor potencial de la Capoeira es precisamente fuera de ésta lógica, fuera de la formalidad y el autoritarismo, en tanto no busca homogenizar, sino por el contrario busca potenciar las individualidades, reconociendo las diferencias, las desigualdades y entregando herramientas para el desarrollo de soluciones de las relaciones sociales.

Siguiendo las palabras de Paulo Freire, la educación debe dejar de ser un acto bancario, entendiendo que bajo esa lógica "...la educación se transforma en un acto de depositar en el cual los educandos son los depositarios y el educador quien deposita" (Freire, 1970, p. 49). La Capoeira funciona fuera de esta lógica, acercándose mucho más a la idea de un educador-educando y un educando-educador, en cuanto, tanto maestros como estudiantes son parte integrante de un proceso colectivo de enseñanza-aprendizaje y de conocimiento tanto individual como colectivo. *Sou discípulo que aprende, sou mestre que da lição*. El maestro y el estudiante transitan entre ambas posiciones, ya sea dentro del aula de Capoeira, como fuera de ella. Asimismo, la roda de Capoeira, se erige como una praxis de la idea de libertad, de la transversalidad, de complementariedad, donde lo individual no es absorbido por lo colectivo, pero si éste se transforma en consustancial del primero.

Consideraciones finales

Hace ya varios años que la Capoeira, independiente del "estilo" y/o "linaje" ha sido vista como una herramienta educativa potente, siendo trabajada desde diversos ámbitos. Dentro de éstos uno que merece especial connotación es el trabajo realizado por diferentes Mestres en función de la Capoeira como una herramienta de cambio social y

¹⁶ En cuanto, por una parte ciertos saberes y conocimientos son dirigidos a los grupos considerados subalternos obligándolos a verse, sentirse e identificarse como tales, mientras a su vez, reproducen la matriz de poder, consolidando y manteniendo vigentes a quienes dominan en las relaciones de poder.

resistencia cultural. Es así que encontramos, por ejemplo, el trabajo realizado por Mestre Manoel (Grupo de Capoeira Angola Ypiranga de Pastinha) en Río de Janeiro – Brasil, Francia, México, Martinica, lugares en los que ha plasmado su orientación hacia el cambio social, entendiendo la Capoeira como un acto político, un acto de resistencia. Su trabajo en parte importante es desarrollado con niños y jóvenes de favelas, guetos y en general sectores marginalizados por la sociedad. Igualmente podemos destacar el trabajo realizado por Mestre Flávio Saudade y su proyecto Gingando Pela Paz, desarrollado en Haití y en la República Democrática del Congo, teniendo entre sus objetivos el entendimiento de la Capoeira como forma de integración social y promoción de la ciudadanía. Tanto Mestre Manoel, como Mestre Flávio Saudade son solo dos de los tantos Mestres que desarrollan trabajos serios y dedicados en esta línea.

Cabe destacar además, el auge de los últimos años hacia estudios más complejos acerca de la Capoeira tratándola desde diversas perspectivas y disciplinas. Es así que encontramos a Omri Breda –Mestre Ferradura- con su método “*Brincadeira de Angola*”¹⁷ basado en la enseñanza de la Capoeira en niños a través de 4 pilares fundamentales: Naturalidad, Creatividad, Historicidad, y Cooperación. Asimismo, encontramos trabajos desarrollados a partir de carácter libertario de la Capoeira, exponente de ellos es Roberto Freire con su *Somaterapia*, creada a partir de la teoría de William Reich y el anarquismo¹⁸. Esta terapia se verá desarrollada posteriormente principalmente a través del Colectivo Brancaleone, el cual fue creado en el año 1992, dirigido actualmente por los somaterapeutas João da Mata, Jorge Goia e Vera Schroeder¹⁹. A partir del mismo surgirá un nuevo trabajo a cargo de Rui Takeguma, quien modifica los conceptos originales a partir de sus diversas experiencias, creando así *Soma Iê*.

Recalcamos además el trabajo llevado a cabo por el Mestre Luiz Renato Vieira, a cargo del *Grupo de Estudios de la Historia de la Capoeira*. Quienes llevan como principal objetivo organizar y dar continuidad a las iniciativas de estudios e investigaciones que

¹⁷ Brincadeira de Angola: www.brincadeiradeangola.com.br

¹⁸ Soma: Tesao pela vida. Somaterapia, <http://www.somaterapia.com.br/soma.jsp>

¹⁹ Roberto Freire e o Brancaleone. Somaterapia, <http://www.somaterapia.com.br/branca.jsp>

son desarrolladas a partir de la fundación del *Centro de Capoeira de la Universidad de Brasilia*²⁰.

Es preciso igualmente señalar la importancia de quienes fueran alumnos de Mestre Bimba dentro de este apogeo intelectual, ya que, fueron ellos quienes principalmente han venido desarrollando distintos trabajos. Encontramos entre ellos nombres como Mestre Decanio, Mestre Senna, Muniz Sodré “Americano”. Son muchos más quienes día a día realizan diversas aportaciones al mundo de la Capoeira, solo hemos nombrado a quienes se nos presentan como más cercanos.

En ningún caso creemos ni tenemos la intención de dar por acabo el tema, sino que pensamos en este trabajo como un primer acercamiento, buscando dar ciertas luces sobre el mismo. Confiamos en que día a día son más las personas que toman consciencia del potencial de esta manifestación cultural transformándola en una potente herramienta educacional, desarrollada con fines altruistas, capaz de unir no solo individualidades, sino también grandes colectividades.

²⁰ GEHC. Grupo de Estudios sobre a Historia da Capoeira, <http://estudoscapoeira.blogspot.com/p/gehc.html>

Referencias

- Abib, Pedro R. J. (2004). Capoeira Angola - Cultura popular e o jogo dos saberes na roda. Campinas – São Paulo.
- Abreu, Frederico Jose de. (2008). A repressão à capoeira, Revista: Brasil - Edição nº 14 – Capoeira P.29 – 42
- Assunção, Matthias. (2005). Capoeira: The History of an Afro-Brazilian Martial Art. London, Routledge.
- Attuch, Iara. (2004). Análise comparativa de grupos de capoeira da Universidade Federal de Santa Catarina a partir do ritual de batismo, *NUER- UFSC (Santa Catarina)* [online]. [Citado 2011-01-31], Disponible en: http://cfh.ufsc.br/~nuer/artigos/capoeira_iara.htm
- Barros de Castro, Mauricio. (2008). Na Roda da Capoeira, [online]. [Citado 2011-01-31], Disponible en: http://estudoscapoeira.blogspot.com/2010_01_30_archive.html
- Breda, Omri. (2005). A Capoeira como pratica educativa transformadora, [online]. [Citado 2011-01-31], Disponible en: <http://www.brincadeiradeangola.com.br>
- _____. (2013) Capoeira e educação libertária para formação de sujeitos autônomos – as práticas de ensino nas rodas de rua do RJ, [online]. [Citado 2015-06-25], Disponible en: <http://www.educacaopublica.rj.gov.br/biblioteca/cidadania/0158.html>
- Capoeira Nestor. (1999). Capoeira - Pequeno Manual do Jogador, Rio de Janeiro, Record (RJ – SP), 5ª edición.
- Colectivo Libertario Magonista. (2012). “Educación Libertaria y Comunalidad”, Ed. CLM, Oaxaca.

Decanio Filho, A.A. (2005). A importância do transe capoeirano no jogo de Capoeira da Bahia, [online]. [Citado 2011-01-31], Disponible en: <http://capoeiradabahia.portalcapoeira.com/content/view/337/206/>

_____. (2002). Transe Capoeirano, Salvador/Bahia, Cepac – Coleção S. Salomão.

_____. (1999). Informações Gerais sobre a Capoeira da Bahia, [Online], [citado 2011-01-31], Disponible en: <http://capoeiradabahia.portalcapoeira.com>

Filgueiras, Joana. (2004). A Institucionalização da Capoeira, NUER- UFSC (Santa Catarina) [online]. [Citado 2011-01-31], Disponible en:

<http://cfh.ufsc.br/~nuer/artigos/capoeira.htm>

Frazão Conduru, Guilherme. (2008) As metamorfoses da capoeira: contribuição para uma história da capoeira, Revista: Brasil - Edição nº 14 – Capoeira.

Freire, Paulo. (1970). Pedagogía del Oprimido, Tierra Nueva, Montevideo.

Frigerio, Alejandro. (1989). Capoeira- De Arte Negra a Deporte Blanco, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 4(10), 85-98.

Han, Byung-Chul. (2014). En el enjambre, Barcelona, Herder Editorial.

Ilich, Iván. (1985). “En América Latina ¿Para qué Sirve la Escuela?”, Ed. Búsqueda, Buenos Aires.

Martín, Pedro J. (2003). Ao Som do Berimbau, Madrid, Editorial Alas.

Melicio, Thiago. (2009). Mundos que a boca come - Representações e produção de modos de ser na alteridade do capoeira, Rio de Janeiro.

Mignolo, Walter. (2000). “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”, La colonialidad del saber: eurocentrismo

y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. ed. Edgardo Lander, Buenos Aires, CLASCO.

_____, (2007) El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura, Un manifiesto, en: *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* / compiladores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. – Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Neill, A.S. (1979). Hablando sobre Summerhill, Editores Mexicanos Unidos, México.

Pires, Antônio Liberac C. S. (1996). A capoeira no jogo das cores: criminalidade, cultura, e racismo na cidade do Rio de Janeiro (1890-1937). 1996. Dissertação (Mestrado) $\frac{3}{4}$ Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/UNICAMP. Campinas.

Quijano, Aníbal, (2014). *Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder: antología esencial*. [En línea], URL: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506014109/prologo.pdf>

_____, (2007). “Colonialidad el Poder y Clasificación Social”, en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.) *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Pontificia Universidad Javeriana / Siglo del Hombre Editores, Bogotá (págs. 93-126).

_____, (1993): “Raza, Etnia y Nación en Mariátegui: Cuestiones abiertas”, en R. Forgues, (Ed.) *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento*. Editorial Amauta, Lima (págs. 166-187).

_____, (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. En *Perú Indígena* N° 13 (29). pp: 11-20.

Quintero, Pablo. (2010). “Notas sobre la Teoría de la Colonialidad Del Poder y la estructuración de la sociedad en América Latina”, Papeles de Trabajo N°19-Junio

2010 - ISSN 1852-4508 Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural.

Soares, Carlos E. L. (2008). A Guarda Negra: a capoeira no palco da política, Revista: Brasil - Edição nº 14 – Capoeira

_____, (1999). A negregada instituição: os capoeiras na Corte Imperial (1850 – 1890). Rio de Janeiro, Access.

Sosa de León, Mireya. (2004). Populismo y "Getulismo" en el Brasil de Getulio Vargas, 1930-1945/1950-1954. TF. [online]. oct. 2004, vol.22, no.88 [citado 12 Octubre 2011], p.469-512.

Vieira, Luiz Renato. (1999). Waldemar da Paixao, o Mestre da Libertade, Revista Capoeira nº07, ano 2 (Pag. 46 a 50)

_____, (1995). O jogo de capoeira: cultura popular no Brasil. Rio de Janeiro, Sprint Editora.

La Revista Umbral es la revista inter y transdisciplinaria sobre temas contemporáneos del Recinto de Río Piedras de la Universidad de Puerto Rico. Forma parte de la plataforma académica Umbral, auspiciada por la Facultad de Estudios Generales y el Decanato de Estudios Graduados e Investigación. Promueve la reflexión y el diálogo interdisciplinario sobre temas de gran trascendencia, abordando los objetos de estudio desde diversas perspectivas disciplinarias o con enfoques que trasciendan las disciplinas. Por esta razón, es foro y lugar de encuentro de las Ciencias Naturales, las Ciencias Sociales y las Humanidades. Sus números tienen énfasis temáticos, pero publica también artículos sobre temas diversos que tengan un enfoque inter o transdisciplinario. La Revista Umbral aspira a tener un carácter verdaderamente internacional, convocando a académicos e intelectuales de todo el mundo. La Revista Umbral es una publicación arbitrada que cumple con las normas internacionales para las revistas académicas. Está indexada en [Open Journal Systems](#), [Latindex](#) y [REDIB](#).

Disponible en umbral.uprrp.edu

La Revista Umbral de la Universidad de Puerto Rico Recinto de Río Piedras está publicada bajo la [Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional](#)

Decolonizar las Ciencias Sociales para el desarrollo de unos Estudios Generales Latinoamericanos y Caribeños

Waldemiro Vélez Cardona
Universidad de Puerto Rico
waldemirov@hotmail.com

Resumen: En este artículo se propone la importancia de incorporar ideas, voces y sentires de intelectuales del Caribe para abrir brechas hacia la decolonización del poder, del saber y del ser. Partiendo del convencimiento de que las aportaciones de ellos y ella le añadirán nuevas energías a las Ciencias Sociales al interior de los Estudios Generales, enriqueciendo y ampliando los contextos en los que éstos se ubican y desde un lugar de enunciación otro que cuestiona las premisas eurocéntricas y universalistas -muy frecuentes en los Estudios Generales ayer y hoy- que han afirmado que lo mejor que se ha pensado y escrito proviene de Europa. Desde El Caribe las ciencias sociales y el mundo se entienden de otras maneras, por lo que rescatar esas ideas y ubicarlas en el contexto de los Estudios Generales podría ser una aportación interesante para el desarrollo de unos Estudios Generales situados y más capaces de propiciar el desarrollo de unas identidades latinoamericanas y caribeñas en los estudiantes Universitarios.

Palabras clave: Decolonialidad, Estudios Generales, Ciencias Sociales, Pensamiento Caribeño.

Abstract: This article proposes the importance of incorporating ideas, voices and feelings of Caribbean Intellectuals to breakthrough towards decolonization of power, knowledge and being. With the conviction that the contributions of said voices will affix new energy to the Social Sciences to the inner view of the General Studies, enriching and broadening the contexts in which these are positioned and from a stance that questions Eurocentric and universal premises -frequently posed in the General Studies- which asserts that the best thoughts and works come from Europe. From the Caribbean standpoint, the social sciences and the world are understood differently. These are compelling reasons to rescue those ideas and place them in the General Studies context, which could be an interesting contribution to foster the development of Latin-American and Caribbean identities in University of Puerto Rico students.

Keywords: Decoloniality, General Studies, Social Sciences, Caribbean thought

Introducción

Las Ciencias Sociales -al interior de la academia “occidental”- frecuentemente permanecen ensimismadas y casi nunca incorporan conocimientos provenientes de otras tradiciones filosóficas y culturales, aun cuando el potencial de aprendizaje podría ser extraordinario. Para aprovechar este potencial será necesario incorporar en ellas el pensamiento decolonial en el que se valoran otros estilos de vida, epistemologías y cosmovivencias.

Es importante destacar que la noción de interconexión –la que es eje central de la filosofía de los Estudios Generales en el Siglo XXI¹- ha sido parte esencial de la sabiduría y cosmovivencias² en las tradiciones culturales ancestrales. Con eso en mente las ciencias sociales del siglo XXI, en el contexto de los Estudios Generales, deben propiciar diálogos transdisciplinarios, decoloniales e interculturales que tengan presente la profunda interconexión que tienen todas las dimensiones de la vida (biológica, espiritual, intelectual, afectiva, etc.). Esto contribuirá al desarrollo de unas sociedades de saberes y vivencias compartidas, por medio del diálogo y la deliberación con actores y culturas que por muchos años han permanecido excluidos, para así propiciar la transformación social de nuestros pueblos.

Uno de los factores que deben considerar las Ciencias Sociales contemporáneas es la importancia de los contextos. Entendemos que, sobre todo en nuestra región, se deben alejar de la pretensión universalista y eurocéntrica, situándose en su entorno y realidad Latinoamericana y caribeña. Para emprender ese viaje propongo “conversar” con varios intelectuales caribeños -Aimé Césaire, Franz Fanon y Eduoart Glissant (Martinica), Michel-Rolph Trouillot (Haití), Paget Henry (Antigua), Lewis Gordon (Jamaica), Ochie Curiel (República Dominicana), Nelson Maldonado-Torres y Ramón Grosfoguel (Puerto Rico). Me parece que en su pensamiento podemos encontrar fundamentos

¹ Entiendo a los Estudios Generales como el componente curricular que es el principal responsable del desarrollo integral del estudiantado universitario. Esto por medio de ubicar los conocimientos, disciplinarios y no disciplinarios, en su contexto histórico, y estudiar de manera integrada o interconectada a todas las dimensiones de nuestra vida.

² Prefiero este término en lugar de cosmovisiones, ya que este último solo hace referencia a uno de nuestros sentidos.

epistemológicos e históricos importantes para la renovación y fortalecimiento de los Estudios Generales en el Caribe y América Latina.

Tenemos importantes retos como educadores, como personas, así como caribeños y habitantes de este planeta en este cosmos incierto y desconocido. El camino hacia la reformulación radical de nuestras prácticas pedagógicas e intelectuales será largo y difícil. Son muchos los paradigmas que deberemos desmontar para reconstruir a la persona total esa que somos o creemos ser. La ruta hacia la liberación del infierno moderno/racial/colonial, como nos ha planteado Maldonado Torres (2010):

“requiere nada menos que una radical reinención de la existencia. También requiere de...nuevas teorías críticas, así como la creación de un nuevo universo epistémico y cosmosocial –en síntesis, de un mundo decolonial- a ser forjado por la actividad insurgente éticopolítica y teórica de los damnés (los condenados) y sus aliados”. (p.59-60).

El Caribe –y sus múltiples diásporas- es el vórtice entre filosofías y cosmovisiones diversas: Occidentales, africanas, asiáticas, latinoamericanas, entre otras (Irobi, 2006). Es considerando y estudiando detenidamente esa realidad como podremos reconstruir las Ciencias Sociales en el Siglo XXI. No de manera provincial, sino todo lo contrario; sin exclusiones, censuras, represiones, ni jerarquías arrogantes. Lo haremos de manera participativa e incluyente, reconociendo las aportaciones tanto de pensadores caribeños, como africanos, europeos, latinoamericanos, norteamericanos, asiáticos, etc. En esa dirección el trabajo que propongo deberá hacer alguna aportación.

Al reflexionar sobre los desarrollos teóricos y filosóficos del pensamiento social caribeño y latinoamericano, podremos adentrarnos en las maneras como ha impactado e impacta a las Ciencias Sociales, en el contexto de la Educación General. A partir de ahí propongo algunos cambios en el terreno desde el que discutimos lo social en el contexto de la Educación General. Es decir, en el lugar de enunciación desde el que realizamos nuestra práctica teórica y pedagógica, procurando que nos movamos del terreno eurocéntrico-occidentalista-universalista a un pensamiento que reconozca las importantes

aportaciones que se han hecho al pensamiento y la práctica social en el Caribe y América Latina.

Inicio de la conversación, de Césaire a Fanon. El camino más corto hacia el futuro es aquel que pasa por el conocimiento más profundo del pasado (Césaire, 1950). Frecuentemente el análisis y la evaluación de un evento dado demuestran ser inadecuadas y las conclusiones paradójicas, precisamente porque los vínculos orgánicos del evento particular y los desarrollos históricos del todo que le rodea no han sido suficientemente tomados en consideración (Fanon, 1965).

Ya para el 1950 el martiniqueño Aimé Césaire en su *Discurso sobre el Colonialismo*, había denunciado la barbarie que había representado y aún representaba el colonialismo. Para destacar este planteamiento lo compara con el nazismo y denuncia a los europeos por haber sido cómplices de la peor manifestación posible del fascismo: el colonialismo. Según él, antes de padecerlo los europeos han sido su cómplice, lo han apoyado, lo han absuelto, han cerrado los ojos frente a él, lo han legitimado.

... porque hasta entonces solo se había aplicado a los pueblos no europeos; que este nazismo lo hemos cultivado, que somos responsables del mismo, y que él brota, penetra, gotea, antes de engullir en sus aguas enrojecidas a la civilización occidental y cristiana por todas las fisuras de esta. Si, valdría la pena estudiar, clínicamente, con detalle, las formas de actuar de Hitler y del hitlerismo, y revelarle al muy distinguido, muy humanista, muy cristiano burgués del siglo XX que lleva consigo un Hitler y que lo ignora, que Hitler lo habita, que Hitler es su demonio, que, si lo vitupera, es por falta de lógica, y que en el fondo lo que no le perdona a Hitler no es el crimen en sí, el crimen contra el hombre, no es la humillación del hombre en sí, sino el crimen contra el hombre blanco, y haber aplicado en Europa procedimientos colonialistas que hasta ahora solo concernían a los árabes de Argelia, a los coolies de la India y a los negros de África. (Césaire, 2006, p. 15)

Es por lo anterior que también denuncia el “pseudo-humanismo” europeo por haber tenido y tener una concepción demasiado estrecha y parcial de los derechos del hombre. Una concepción que, a fin de cuentas, según él, en realidad es “sórdidamente racista”.

(Césaire, 2006). Es por su aguda crítica a la crisis por la que atravesaba el eurocentrismo occidentalista y el pseudo-humanismo que éste había producido, que varios autores consideran su Discurso como un pensamiento caribeño que viene a ser una versión alternativa u otra, al famoso Discurso del Método de Descartes (Dussel, 2008; Gordon, 2011; Grosfoguel, 2009; Maldonado-Torres, 2006).

El diálogo con Césaire me parece que nos ayuda a ilustrar algunos de los dilemas que produjo el proceso de industrialización-occidentalización de Puerto Rico para la misma época en que éste escribía. Porque me parece que podríamos encontrar unas extraordinarias coincidencias, me permito citarlo en extenso.

Me toca ahora plantear una ecuación: colonización=cosificación. Oigo la tempestad. Me hablan de progreso, de «realizaciones», de enfermedades curadas, de niveles de vida por encima de ellos mismos. Yo, yo hablo de sociedades vaciadas de ellas mismas, de culturas pisoteadas, de instituciones minadas, de tierras confiscadas, de religiones asesinadas, de magnificencias artísticas aniquiladas, de extraordinarias posibilidades suprimidas. Me refutan con hechos, estadísticas, kilómetros de carreteras, de canales, de vías férreas. Yo, yo hablo de millares de hombres sacrificados en la construcción de la línea férrea de Congo-Ocean. Hablo de aquellos que, en el momento en que escribo, están cavando con sus manos el puerto de Abiyan. Hablo de millones de hombres desarraigados de sus dioses, de su tierra, de sus costumbres, de su vida, de la vida, de la danza, de la sabiduría...Yo hablo de millones de hombres a quienes sabiamente se les ha inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, el ponerse de rodillas, la desesperación, el servilismo. Me obnubilan con toneladas exportadas de algodón o cacao, con hectáreas plantadas de olivos o de viñas. Yo, yo hablo de economías naturales, armoniosas y viables, economías a la medida del nativo, desorganizadas; hablo de huertas destruidas, de subalimentación instalada, de desarrollo agrícola orientado en función del único beneficio de las metrópolis, de saqueos de productos, de saqueos de materias primas. (Césaire, 2006, p. 20)

Después de leer estas expresiones de Césaire podría haber a quién se le ocurriera que estuvo presente en varios de los mensajes de Luis Muñoz Marín a la Legislatura de Puerto Rico. De todos modos, podría ser interesante algún día hacer ese contrapunteo.³

Césaire también llama la atención sobre el proceso de “embrutecimiento” de los pueblos del Caribe por medio de la maquinaria ideológica de las metrópolis, la que iba de la mano de la industrial-económica y para lo que servía era para aplastar y demoler nuestra humanidad y nuestra cultura, nuestro modo de vida (Césaire, 2006, p. 42-43).

La crítica a esta maquinaria ideológica metropolitana se extiende incluso al Partido Comunista Francés. En su carta de renuncia dirigida a su Secretario General, Maurice Thorez en 1956, Césaire le reclama la falta de entendimiento de este partido de las particularidades de los pueblos del Caribe, las luchas anticoloniales de éstos y sobre todo el impacto del racismo en todos los aspectos de nuestras vidas. Realidades con las que no tenía que lidiar el proletariado francés. Por eso no debemos esperar que la reconstrucción de nuestros países y comunidades antillanos provenga de Europa. Según Césaire:

... el comunismo, en fin, ha logrado incomunicarnos del África negra, cuya evolución se perfila de ahora en adelante a contrapelo de la nuestra. Y sin embargo, es de esta África negra, la madre de nuestra cultura y nuestra civilización antillana, de la que espero la regeneración de las Antillas; no de Europa, que solo puede perfeccionar nuestra alienación, sino de África, que es la única que puede revitalizar, re-personalizar las Antillas. (Césaire, 2006, p. 83)

En esta necesaria recuperación de África, de su cultura y sobre todo de su espiritualidad, se propone revalorar la negritud, afirmar la identidad y el pensamiento Afro-Caribeño como elemento central de la reconstrucción de nuestros países, trabajo al que dedicó gran parte de su vida (Césaire, 2006). Es por todas estas razones que el pensamiento de Césaire ha sido considerado como un importante precursor del pensamiento decolonial caribeño. Uno que trasciende significativamente la situación jurídico-política

³ Consúltese, Muñoz Marín, L. (1980).

(colonialismo) entre los países y se adentra en las epistemologías, en la historia, en fin, en todos los ámbitos de lo cultural. En esa dirección también apunta con mucha insistencia otro martiniqueño, que fuera estudiante de Césaire en ese país, Franz Fanon. Éste último extiende y profundiza las ideas de Césaire y en ocasiones polemiza con ellas.

La obra de Fanon expone con extraordinaria crudeza los efectos profundamente deshumanizantes del colonialismo, en sus múltiples y en ocasiones imperceptibles dimensiones, destacando, por tanto, la urgencia de la descolonización primero y de la decolonialidad después. Si bien no utiliza este último término, es muy consciente de que no es suficiente un cambio de régimen político, de status, si se quiere, hace falta ir mucho más allá de eso, debe modificar profundamente al ser, construir un nuevo lenguaje, una nueva humanidad, en fin, crear hombres nuevos (Fanon, 1965). Esto es precisamente lo que propone el pensamiento decolonial.

En la medida en que el colonialismo fue un proceso histórico que, por diversos métodos, hundi6 sus raíces en el interior de los colonizados, así de radical debe ser el proceso de superación de éste. Según Fanon:

The social group, militarily and economically subjugated, is dehumanized in accordance with a poly-dimensional method. Exploitation, tortures, raids, racism, collective liquidations, rational oppression; take turns at different levels in order literally to make of the native an object in the hands of the occupying nation. This object man, without means of existing, without a *raison d'être*, is broken in the very depth of his substance. The desire to live, to continue, becomes more and more indecisive, more and more phantomlike. It is at this stage that the well-known guilt complex appears. (Fanon, 1967, p. 35).

Es en *Piel negra, máscaras blancas* (2006) donde Fanon analiza más detenida, creativa y agudamente los efectos del colonialismo en el ser, no solo individual sino colectivo. En su discusión sobre el papel y los efectos del racismo en la empresa colonial destaca la importancia de la sociogénesis como elemento central para la explicación de estos procesos, Según Walter Mignolo, quizá el concepto teórico más radical que introdujo Fanon es 'sociogénesis'.

La sociogénesis lo incorpora todo: desprendimiento, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica; desprendimiento de las opciones filogenéticas y ontogenéticas, de la dicotomía del pensamiento territorial moderno. La sociogénesis es, en la esfera de la corpo-política, semejante a la lógica de la Conferencia de Bandung en la esfera de la geopolítica: no es un concepto híbrido, sino la apertura de una gramática de la decolonialidad. (Mignolo, 2011, p. 4.).

Las estrategias de colonización por medio de la racialización ubican al colonizado en un lugar de inferioridad o, lo que es peor aún, en la zona del no-ser ni siquiera humano. Es por eso tan importante develar que las lógicas y estrategias discursivas del colonizador estaban profundamente imbricadas en contextos socioeconómicos en los que el poder pretendía esconderse (Fanon, 1965) y ubicarse en el “Punto Cero” del que la razón –el hombre racional más bien- había bajado a Dios y se había ubicado él en su lugar.

Ante esta situación Fanon advierte ante el error de querer “hacerse humano” pretendiendo ser como el “blanco europeo”, para que de esta forma se pueda reconocer la humanidad del negro, del colonizado. Pero este siempre será un intento fallido que lo único que logrará será aumentar el complejo de inferioridad (Fanon, 2006).

En una mirada hacia el futuro Fanon hace un planteamiento que para varios autores representa una toma de distancia de la propuesta de Césaire de buscar nuestras raíces en África, para de esa manera fortalecer la identidad caribeña y la Negritud.

Yo soy negro y toneladas de cadenas, tormentas de golpes, ríos de escupitajos fluyen sobre mis hombros. Pero no tengo derecho a dejarme anclar. No tengo derecho a admitir la menor parcela de ser en mi existencia. No tengo derecho a dejarme enviscar por las determinaciones del pasado. No soy esclavo de la Esclavitud que deshumanizo a mis padres. (Fanon, 2006, p. 189)

Para terminar *Piel Negra, Máscaras Blancas* Fanon expone no solo el propósito del libro, sino de lo que es y ha sido su vida. Sintetiza su compromiso con la equidad, con la justicia, con el desarrollo de la consciencia. En su “último ruego” expone las bases de lo que se considerará en el pensamiento decolonial como la corpo-política, la que nos

ayudará a entender por qué solamente con una epistemología otra, ubicada en el lugar de los “*condenados de la tierra*”, desde la perspectiva de éstos, que podremos reconstruir la sociedad y movernos a un futuro de justicia y equidad.

Yo, hombre de color, solo quiero una cosa: Que nunca el instrumento domine al hombre. Que cese para siempre el sometimiento del hombre por el hombre. Es decir, de mí por otro. Que se me permita descubrir y querer al hombre, allí donde se encuentre... Al final de esta obra, me gustaría que sintieran, como nosotros, la dimensión abierta de toda conciencia. Mi último ruego: ¡Oh, cuerpo mío, haz siempre de mí un hombre que interroga! (Fanon, 2006, p. 190)

Finalmente, de lo que se trata según Fanon, es que seamos capaces de inventar al hombre total que Europa fue incapaz de hacer emerger. Por eso hay que reformular el problema del hombre, de sus múltiples conexiones con su entorno y su interior, con las redes que hay que diversificar y los mensajes que hay que re-humanizar. Esto no lo podremos lograr mirando a Europa, tenemos que echar mano de toda nuestra capacidad creativa para que podamos “cambiar de piel”, y desarrollar un nuevo pensamiento (Fanon, 1965). Para hacernos nosotros con y no contra los otros.

Estos planteamientos de Fanon se adentran profundamente en la razón de ser de los Estudios Generales que estamos proponiendo. Los que tienen como tarea principal propiciar que los estudiantes entiendan su entorno, y a sí mismos, desde sus múltiples conexiones, para de esa manera poder reconstruir su propia existencia en armonía con la naturaleza de la que forma parte, con otros seres humanos y con la razón, los sentimientos, el cuerpo y la espiritualidad que le constituyen.

Continuando la conversación Michel Rolph Trouillot y Édouard Glissant: la creatividad del silencio y la poesía:

Occidente es una proyección histórica, una proyección en la historia; pero, también es una proyección de la historia, la imposición de una interfaz particular entre lo que sucedió y lo que se dice que sucedió. (Trouillot, 2011).

Yo quiero tener derecho a la opacidad, es decir, que no me sea necesario entender lo que soy, que pueda sorprenderme de mí mismo y aun así seguir haciendo cosas, trabajar y así sucesivamente. (Glissant, 2010).

El haitiano Michel Rolph Trouillot, en sus reflexiones sobre la historia del Caribe, entiende que ésta es menos un llamado a buscar la modernidad en diferentes tiempos y lugares que un llamado a cambiar los términos del debate que han sido hegemónicos hasta el momento. Lo que hay que analizar profundamente y de manera diferente, según él, es “la relación entre la geografía de la administración y la geografía de la imaginación que estimularon y apoyaron el desarrollo del capitalismo mundial”. Y en el contexto de esta reformulación, la lección más importante que nos ofrece el Caribe viene a ser trascendental: “que la modernidad nunca fue, y nunca podría ser, lo que dice ser”. (Trouillot, 2011).

Para cambiar los términos de la discusión sobre el colonialismo europeo en el Caribe se precisa reconocer que:

...los universales noratlánticos son particulares que han adquirido un grado de universalidad, son pedazos de la historia de la humanidad convertidos en estándares históricos. Palabras como «desarrollo», «progreso», «democracia», y la misma palabra «Occidente», son miembros ejemplares de esa familia que se contrae o expande de acuerdo a contextos e interlocutores... Así, los universales noratlánticos son prescriptivos en la medida que siempre sugieren, aun implícitamente, el estado correcto de las cosas: lo qué es bueno, lo qué es justo, lo que es deseable, y no sólo de lo que las cosas son, sino también de lo que debería ser. En efecto, esta prescripción es inherente a la proyección de una experiencia histórica limitada en el escenario mundial, la del Atlántico Norte. (Trouillot, 2011, p. 81)

Uno de los mayores logros históricos en la construcción europea de estos universales noratlánticos es que han logrado esconder su ubicación histórica específica (localizada, noratlántica y, por ende, provincial). Entonces, develar esa ubicación viene a ser uno de

los prerrequisitos más importantes para cambiar los términos del debate. Es decir, para entender la historia de otra manera, como una relacional en lugar de unívoca.

En su importante libro, *Silencing the Past. Power and the Production of History* (Trouillot, 1995) plantea que lo que es la historia cambia en el tiempo y el espacio, es decir, que la historia se revela a sí misma por medio de la producción de narrativas específicas, que tienen unos contextos muy particulares y determinantes. Lo más importante entonces son los procesos y las condiciones de producción de esas narrativas. Es por medio de enfocarnos en estos procesos que podremos descubrir las maneras en las que los dos lados de la historicidad se entremezclan en un contexto en particular. Es solo a través de este traslape el ejercicio del poder diferenciado que se hacen posibles unas narrativas mientras se silencian a otras (Trouillot, 1995).

Trouillot entiende que el rastrear el poder en la producción histórica es un proceso eminentemente transdisciplinario en el que se incorporan multiplicidad de actores y abordajes. Según él:

Tracking power requires a richer view of historical production than most theorists acknowledge. We cannot exclude in advance any of the actors who participate in the production of history or any of the sites where that production may occur. Next to professional historians we discover artisans of different kinds, unpaid or unrecognized field laborers who augment, deflect, or reorganize the work of the professionals as politicians, students, fiction writers, filmmakers, and participating members of the public.

In so doing, we gain a more complex view of academic history itself, since we do not consider professional historians the sole participants in its production. (Trouillot, 1995, p.25)

Para alcanzar un mayor entendimiento de los procesos históricos es importante reconocer que cualquier narrativa histórica es un conjunto particular y deliberado de silencios, es el resultado de un proceso único, y de ninguna manera universal, por lo que la operación requerida para deconstruir estos silencios debe variar de acuerdo con esa

especificidad. El historiador haitiano destaca el silenciamiento de la Revolución haitiana por parte de la historiografía occidental, como un ejemplo extraordinario de lo anterior (Trouillot, 1995). La mayoría de quienes fueron contemporáneos a dicha Revolución fueron incapaces de comprenderla en sus propios términos. Se explicaban lo que sucedía siguiendo las categorías de un “orden ontológico”, es decir, de una visión de mundo con la que le daban sentido a sus experiencias cotidianas, palpables y directas y con las que legitimaban sus valores, moral, posición social y ejercicio del poder. Dentro de ese orden ontológico, los pueblos no-europeos ocupaban una posición de inferioridad social, o incluso el lugar de lo subhumano, lo no-humano y lo bestial, y por lo tanto, era imposible que pudieran actuar políticamente. Eso solo les era posible a los humanos que usaban la razón y por medio de ella alteraban y construían sus proyectos históricos y sociales (Espinosa Arango, 2007).

En palabras de Trouillot:

La Revolución Haitiana sí transformó las premisas ontológicas y políticas de la mayoría de los escritores radicales de la Ilustración. Pero los eventos que estremecieron a Saint Domingué de 1791 a 1804 constituyeron un escenario para el cuál ni la más extrema izquierda política de Francia o Inglaterra tenía un marco conceptual de referencia. [...] Lo impensable es aquello que no se puede concebir dentro del rango de alternativas posibles; es lo que pervierte todas las respuestas porque desafía los términos bajo los cuáles se formulan las preguntas. Por esta razón, la Revolución Haitiana fue inconcebible en su tiempo: desafió el horizonte mismo de sentido que le servía a oponentes y defensores para pensar el colonialismo, la raza y la esclavitud en las Américas. (1995, p. 83)

En síntesis, la colonialidad del poder, del saber y del ser han sido un obstáculo histórico para que podamos trascender los estrechos límites de la razón occidental, sobre todo en lo que a entender y transformar las condiciones de vida en el Caribe se refiere. Las aportaciones de Trouillot para el desarrollo de un Pensamiento Caribeño desde otras coordenadas, desde otra geografía de la razón, así como para la deconstrucción de los silencios que las narrativas históricas, como mecanismos de poder, han producido, me

parece que merecen continuada atención por parte de los estudiosos de los social, sobre todo en el contexto de los Estudios Generales. Esto nos permitirá una comprensión de los procesos por medio de los cuales se construyen las narrativas históricas, así como las relaciones de poder que las fundamentan. Es decir, nos ayudaría a acercarnos a los procesos históricos desde unas perspectivas críticas, no solo de los sucesos, sino también de las maneras como han sido construidos y reconstruidos.

Desde una perspectiva profundamente caribeñista el martiniqueño Édouard Glissant destaca las particularidades de nuestro Caribe, pero en lugar de abogar por el desarrollo de una profunda identidad antillana enfatiza en lo que entiende como una Poética de la Relación. Según él, la idea de la identidad como raíz única fue algo en cuyo nombre algunas comunidades esclavizaron a otras; y otras libraron sus luchas de liberación. Pero sería mejor sustituir la raíz única, que mata lo de alrededor, por una raíz ampliada en rizoma que abra las puertas a una Relación. Que no esté desenraizada, pero que no usurpe lo de alrededor En la imaginería de la identidad raíz-única injertemos esta imaginería de la identidad-rizoma. Al Ser que se impone mostremos el siendo que se yuxtapone (Glissant, 2006).

Al explicar que las especificidades del Caribe a lo que apunta es a la dispersión, que nos permite estar tanto allí como en otro lugar, afirma:

The Caribbean is one of the areas of the world where the Poetics of the Relation makes itself most visible, one of the zones of éclat or brilliance where it seems to be growing stronger. The word éclat is to be taken here in the double sense of illumination and explosion...The region has always been a place of encounter, of complicity, a "preface" to the American continent. The Mediterranean, for example, is an interior sea, surrounded by land, a sea which concentrates, a sea which, in Greek, Hebrew, or Roman Antiquity, imposed the idea of the One. The Caribbean, on the contrary, splits the dispersed lands into an arc- it is a sea which diffracts. The archipelagan reality, in the Caribbean or in the Pacific, illustrates naturally the idea of the Relation, without implying any situational advantage in regard to other regions of the world. What has come about in the Caribbean, what we could

subsume in the word creolization, gives us the most accessible idea possible of the Poetics of the Relation. Not only an encounter, a shock (in the sense in which the poet Victor Segalen uses the word, as the emotion engendered by the encounter with the other), a metissage or cross-breeding, but also a new dimension which permits each to be both there and elsewhere, both rooted and open, both lost in the mountain and free under the sea, both settled and migratory. (Glissant, 1989, p. 561)

Son esas características del Caribe las que promueven lo que él denomina el “Pensamiento Archipielar”, como uno profundamente caribeño, ya que éste le toma prestadas al mar la ambigüedad, la derivación, la fragilidad, la in-predictibilidad. En ese contexto el desvío no es ni huida ni renuncia, es parte integrante de un paso que deja huellas, que marca los senderos por los que transitamos (Glissant, 2006).

En la obra de Glissant también encontramos importantes coordenadas refrescantes que son de gran utilidad para la renovación de las Ciencias Sociales en el Caribe, ubicándonos en un contexto que en lugar de estrechar se abre continuamente, que admite y fomenta la diversidad. Para de esa manera ampliar las coordenadas del pensamiento y las prácticas que lo posibilitan y sostienen. Es un proceso que debe permanecer abierto, a la vez que fértil a la reflexión sobre el papel de las identidades, las que sin ser del todo desenraizadas ni mucho menos “universales” o desconectadas de nuestras realidades concretas. Y, lo más importante, que no sean para nada excluyentes. De estas maneras se abren nuevos terrenos para la discusión de lo social y las nuevas prácticas político-sociales que podrían surgir a consecuencia de esto.

Paget Henry y Lewis R. Gordon: Empujando los límites de la sociología y la filosofía.

In the Caribbean intellectual tradition, the semiotic eruptions of our imaginary volcanoes have appeared most directly in the discourses of myth, religion, literature, ideology and art (Henry, 2004, p. 17).

Las construcciones raciales son como sanguijuelas adheridas a todas las manifestaciones de los modos de vida humanos: lenguaje, sexo, trabajo (material

y estético), socialización (reconocimiento recíproco), conciencia, el “alma” (Gordon, 2009, p. 221).

Para el sociólogo antigüeño, Paget Henry, a partir del proceso de colonización los grupos étnicos racializados van a ser representados discursivamente de tal manera que se hace de la raza y la etnicidad las categorías constitutivas de conocimiento de un paradigma transcendental de auto-deformación en lugar de auto-reflexión. De esta manera, el proceso de “universalizar” la cultura europea, el que requería que las culturas de los países colonizados fueran de-territorializadas, arrancadas de cualquier forma de poder estatal y que su significado, ya sea local o global, fuera significativamente reducido. Este proceso se llevó a cabo por medio de la racialización y etnitización de las poblaciones de los mencionados países (Henry, 2004a).

En sus escritos, Henry va develando, como según el discurso europeo, la razón y la filosofía estaban ausentes en las colonias y áreas periféricas, ya que, según dicho discurso, en lugares como el Caribe ellas no encontraban la sustancia humana o cultural como para florecer. Aquellos entendían que la razón y la filosofía no podían desarrollarse en el mismo suelo que producía los mangos, los cocos o los ritmos de los tambores que hablan (Henry, 2004b).

En su representación, particularmente de los afro-caribeños, los colonizadores los deshumanizan radicalmente, reduciéndolos meramente al nivel biológico. Según Henry (2000):

Esta reducción biológica es también una deculturación radical que parte tanto al mundo como al Ser y también hace que la capacidad de trabajo de los africanos sea muy visible para los europeos. Sin embargo, esta no es una relación tradicional capital/trabajo. Fausto, el desarrollador capitalista, aquí se ha metamorfoseado en Prospero⁴, mientras que el trabajador racializado se ha

⁴ Henry utiliza la famosa Obra de Shakespeare, **La tempestad**, de 1611 para develar la mirada que los europeos le daban a los habitantes del Caribe durante el proceso de colonización. Es importante destacar que **El Discurso del Método** de René Descartes, fue publicado en Leiden, Holanda en 1637. La cercanía de ambas fechas merece mayor reflexión por ser documentos que iban sentando las bases para la fundación teórico-ideológica de la Modernidad eurocentrada.

transformado en Calibán. Esta “Calibanización” de los africanos lo único que puede hacer es negar su capacidad para el pensamiento filosófico. Como un ser biológico, Calibán no es un filósofo. Él o ella no piensan y en particular, no piensan racionalmente. En la tradición europea, la racionalidad es una cualidad blanca la que, dada su lógica excluyente, los negros no pueden poseer. De ahí su incapacidad de ver a los africanos, ahora convertidos en Calibán, como filósofos o pensadores. (p. 11-12).

Para Henry, en la actualidad debemos exponer y reexaminar como la consciencia racializada se ha vinculado con un ser interior vinculado a la plantación caribeña, que aún no hemos decolonizado lo suficiente. Para lograrlo, una filosofía con raíz caribeña desempeñaría un papel de primer orden. En palabras de Henry:

As with our outer plantations, the inner ones and their related orders of knowledge are still too externally oriented and not sufficiently rooted in the creative imaginary of the region. Hence these two symbolic orders are in need of radical reform. Further, the orders of knowledge that make up the Caribbean intellectual tradition have a long history of race/ethnic division and stratification that has left its Afro- and Indo-Caribbean heritages very much in the shadow of its Euro-Caribbean legacy. This history of race/ethnic division has obscured the real nature of Caribbean philosophy and adversely affected its practice (Henry, 2000, p. 5-6).

A este autor le parece necesario destacar que la filosofía caribeña, como discurso, siempre ha tenido una localización intertextual ancilar y cooperativa, y por tanto un espacio existencial menos absoluto que la europea. En ese sentido la razón en la región del Caribe ha estado ocupada asegurando los fundamentos para otros discursos y trabajando cooperativamente con ellos. La filosofía caribeña siempre ha estado profundamente influenciada e interpenetrada por otros discursos (el mito, la religión, la literatura, el arte, entre otros), por eso nunca ha asumido la tarea de racionalizar o transformar el mundo por sí sola (Henry, 2000). Esto la convierte en inherentemente transdisciplinaria y extremadamente valiosa para los Estudios Generales contemporáneos.

En su más conocido libro, *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*, Henry (2000) provee una excelente síntesis del planteamiento anterior:

Como discurso con menos pretensiones, la filosofía Afrocaribeña, ha permanecido como un campo abierto, descentrado, que ha tomado forma por medio de sus diversas conexiones intertextuales. En sus primeras capas esta filosofía es principalmente espiritual. Es precisamente la intensa espiritualidad de África la principal fuente de respuestas creativas al orden de la plantación en la sociedad caribeña. En sus capas intermedias también es principalmente espiritual. Sin embargo, el orden discursivo de la espiritualidad en esta fase es Afro-cristiano, en el que se da un giro del discurso mítico al moral e histórico. En sus capas más recientes la filosofía Afrocaribeña ha estetizado e historizado sus respuestas creativas y oposicionales a los órdenes actuales de las sociedades caribeñas de neo-plantación. El resultado ha sido un conjunto de críticas y posiciones filosóficas relacionadas y más seculares. (p. 6-7, traducción libre por WVC).

La obra de Henry representa una importante aportación al pensamiento caribeño y a la necesidad de éste de empujar los márgenes de la filosofía reconociendo cómo ésta se encuentra estrechamente relacionada y conectada con otros ámbitos del quehacer intelectual y espiritual. Según él, tanto las visiones políticas y filosóficas como la producción cultural necesitan el influjo que particularmente en el Caribe brinda la creatividad espiritual (Henry, 2000). Esto es precisamente lo que nos proponemos hacer en los Estudios Generales, integrar las diversas dimensiones de nuestra vida y quehacer social, sin dejar de ubicarlas en el contexto en que se producen.

Me parece que aquí encontramos otro importante referente para la decolonización de las Ciencias Sociales. Se precisa ampliar su comprensión del papel de la espiritualidad en nuestra región, así como los estrechos vínculos entre las diversas manifestaciones de la filosofía y los estudios de lo social. De no hacerlo nos corremos el riesgo de caer en la "Decadencia Disciplinaria", tal como Lewis R. Gordon ha expuesto, y veremos a continuación.

El intelectual jamaicano Lewis R. Gordon ha elaborado el concepto de “Decadencia Disciplinaria” en un libro y varios ensayos. La entiende como:

El colapso en el metodocentrismo, en el tratamiento del método como deontológico, como un imperativo categórico, por así decirlo, es una forma de lo que denomino decadencia disciplinaria. Es una forma de decadencia en el sentido que emerge como una muerte en el ímpetu teleológico de una disciplina, es decir, de una disciplina que ya no logra conectarse con la realidad. La disciplina comienza a contraerse a sí misma en una racionalización de sí misma como mundo y sucumbe al solipsismo. Lo que queda por hacer en estas circunstancias es simplemente seguir con las prácticas continuadas de la disciplina –en efecto, rituales, en los que los métodos colapsan en una metodología cerrada o, incluso peor, en una teodicea secularizada. En dichos casos, las disciplinas colapsan y dejan de comunicarse con otras disciplinas y prácticas de búsqueda de conocimiento. A medida que este proceso continúa, se presenta eventualmente una implosión: una disciplina se reduce al nivel de subdisciplina o a una de sus partes. (Gordon, 2006; Gordon, 2011a; Gordon, 2011b; Gordon, 2011c y Gordon, 2014a).

Es precisamente a la superación de esta “decadencia” a la que han venido aportando los pensadores caribeños con los que conversamos en este ensayo. Lewis, a este respecto se pregunta por el efecto que la colonización y el eurocentrismo universalista ha tenido en la selección del método que utilizamos para acercarnos al conocimiento, tanto en las ciencias naturales y las humanidades como en las ciencias sociales. Entiende que, si las condiciones epistémicas de la vida social están colonizadas, esta “infección” también llegará hasta el ámbito gramatical, en los propios fundamentos del conocimiento. Es decir, también encontraremos los efectos de la colonización en el nivel del método. Por eso, cualquier supuesto método, especialmente el que proviene de sujetos que tienen un marco de referencia colonizado, va a generar la continuación del colonialismo (Gordón, 2014a). Ello se debe en gran medida a que los signos y los símbolos colonizantes no están simplemente en el nivel de lo que ellos afirman sino en la manera en cómo ellos se afirman a sí mismos. Así, la colonización epistemológica debería ser entendida como

algo que está continuamente acechando en el corazón del método, tal como nos advirtiera Fanon en *Piel Negra, Máscaras Blancas* (Gordon, 2009).

Un aspecto al que Gordon le presta una atención privilegiada es a las terribles consecuencias éticas que ha tenido la extrema violencia del colonialismo moderno.

Modern colonialism... is the derailment of ethical life, where ethics, as the supervening category, has unethical outcomes. Its possibility, then, depends on activities outside of itself, which, in the case of overturning colonialism, means political action. But tragically for colonized subjects, this also means the struggle for ethical life emerges as violence tout court. Since the system of colonialism and racism depends on certain groups in effect not appearing, not emerging, which means, in the end, not existing, then their appearance would be read as a violation of the legitimate sphere. (Gordon, 2014b, para. 15).

Los cuestionamientos al método, así como el efecto que esto tiene para las disciplinas académicas, vienen a ser una significativa llamada de atención a la reflexividad de los intelectuales, especialmente de aquellos que se posicionan del lado de los “Condenados de la Tierra”. Particularmente cuando se adentra al terreno de la ética y los desprendimientos de ésta que se han venido legitimando por medio del eurocentrismo universalista, a partir del proceso de colonización, pero que aún perviven en tiempos de colonialidad. De ahí que los proyectos decoloniales deberán propiciar una profunda reconceptuación de las maneras en que nos acercamos a los estudios de lo social en la segunda década del siglo XXI y las subsiguientes. Este proceso debe influir significativamente a los Estudios Generales universitarios, conectándolos más decisivamente con los procesos de entendimiento y transformación de las realidades que enfrentamos los pueblos que fuimos víctimas de procesos de colonización tan brutales y despiadados, y continuamos padeciendo sus secuelas por medio de la colonialidad del poder, saber y ser.

De epistemicidios y colonialidad del ser: los abordajes de Ramón Grosfoguel y Nelson Maldonado-Torres

Si definimos el fundamentalismo como aquellas perspectivas que dan por hecho que su cosmología y su epistemología son superiores y únicas fuentes de verdad, inferiorizando y negando la igualdad a otras epistemologías y cosmologías, entonces el eurocentrismo no es simplemente una forma de fundamentalismo, sino el fundamentalismo más importante del mundo actual. (Grosfoguel, 2011, p. 346).

Aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo. La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la autoimagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente. (Maldonado-Torres, 2007, p. 131).

Los puertorriqueños Ramón Grosfogel y Nelson Maldonado-Torres han hecho importantes aportaciones para la reconstrucción decolonial de las ciencias sociales. Sus escritos son referentes fundamentales para el pensamiento decolonial, tanto desde la perspectiva de sus críticas al canon occidental eurocéntrico, como de sus propuestas para superarlo. Han estipulado claramente que el mundo actual necesita urgentemente una decolonialidad que complemente y amplíe la descolonización que tuvo lugar en los siglos XIX y XX, ya que la decolonialidad es un proceso de resignificación cultural, político y epistémico de largo alcance, que no puede ser reducido a un acontecimiento que se quede en el ámbito jurídico-político (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).

Ramón Grosfoguel ha insistido en la importancia de estudiar los epistemicidios⁵ que sentaron las bases para la hegemonía del canon occidental moderno/colonial/patriarcal, haciéndolo pasar como “universal” cuando en realidad era y es profundamente provincial. Es decir, construido, por hombres, desde apenas cinco países y con pretensión de aplicabilidad a todos los países y culturas del mundo.

⁵ El autor se refiere a la quema de bibliotecas, libros, Kipus y hasta mujeres –por su particular aportación a la transmisión de conocimiento por vía oral-, para destruir las aportaciones culturales y el registro de éstas, que fueron parte importante del proyecto de dominación colonial que padecieron nuestros pueblos (Ver, entre otros, Grosfoguel, 2013, p. 42).

Según Grosfoguel:

... la teoría social occidental se basa en la experiencia histórico-social de cinco países (Francia, Inglaterra, Alemania, Italia y los Estados Unidos) que constituye no más del 12% de la población mundial. Los teóricos sociales que componen el canon de las disciplinas de las ciencias occidentales provienen fundamentalmente de estos cinco países. El provincialismo de la teoría social de la Ciencia Social Occidental con falsas pretensiones de universalidad pretende que la teoría social basada en la experiencia histórico-social de estos cinco países y teorizada por hombres de estos países, dé cuenta de la experiencia histórico-social del 88% restante de la población mundial... En suma, el eurocentrismo con su racismo/sexismo epistémico es una forma de provincialismo camuflajeado de universalismo que se reproduce en las ciencias sociales hoy. (Grosfoguel, 2011, p. 344-345).

Esa teoría social ha sido producida mayormente desde -y cobijada en- las universidades occidentalizadas. En ellas el canon de pensamiento en las humanidades y ciencias sociales se ha negado a reconocer las aportaciones producidas por culturas que tienen unas cosmovivencias otras, las que son producidas por unas particulares corropolíticas y geopolíticas, con sus diversas dimensiones espaciotemporales. Éstas se han calificado como inferiores y no dignas de la consideración académica (Grosfoguel, 2013), de ahí que para validar nuestra capacidad intelectual nos veamos siempre precisados de citar a algún intelectual centroeuropeo o norteamericano. Tal como afirma Grosfoguel (2013):

La división «sujeto-objeto», la «objetividad» entendida como «neutralidad», el mito de un EGO que produce conocimiento «imparcial» no condicionado por su cuerpo o ubicación en el espacio, la idea de conocimiento como producto de un monólogo interior sin lazos sociales con otros seres humanos y la universalidad comprendida como algo más allá de cualquier particularidad siguen siendo los criterios usados para la validación de conocimientos en las disciplinas de la Universidad Occidentalizada. Cualquier conocimiento que pretenda situarse desde la corropolítica del conocimiento o la geopolítica del conocimiento en oposición al

mito del conocimiento no situado de la egopolítica cartesiana del conocimiento se desecha como sesgada, inválida, irrelevante, falta de seriedad, parcial, esto es, como conocimiento inferior. (p. 38).

Dado el reconocimiento de que habitamos en un mundo complejo, precisamos de nuevos términos, así como de profundizar en algunos conceptos. Tal vez sea necesario hasta un nuevo lenguaje para las ciencias sociales. En ese proyecto será de mucha ayuda buscar 'afuera' o más allá "de nuestros paradigmas, enfoques, disciplinas y campos de conocimientos. Necesitamos entrar en diálogo con formas no occidentales de conocimiento que ven el mundo como una totalidad en la que todo está relacionado con todo, pero también con las nuevas teorías de la complejidad" (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 17-18). Es por eso, entre otras razones, que hemos venido insistiendo en la incorporación de la teoría y la práctica de la transdisciplinariedad para el fortalecimiento de la Educación General. Construyendo una educación fundada en diálogos inter y transculturales, con apertura y respeto a la diversidad de tradiciones epistémicas, a partir de praxis transformadoras y emancipadoras, tanto de nuestros pueblos como de nosotros mismos.

Para estos propósitos me parece que las aportaciones de Nelson Maldonado-Torres vienen a ser de gran ayuda. Según este autor, la transdisciplinariedad nos permitirá empujar a la filosofía y otras disciplinas más allá de sus límites o fronteras, lo que se hace necesario para comprender los problemas y las opciones de vida que se nos presentan en el Caribe y otras partes. El acoger el pensamiento transdisciplinario nos ayudará en el proceso de liberación epistémica, empoderando a las epistemologías que hasta ahora se consideran subalternas y librándonos de los prejuicios disciplinarios y eurocéntricos (Maldonado-Torres, 2003, p. 562).

Esa marginación de culturas y seres humanos, o lo que es peor, la negación deliberada de la existencia de éstos ha sido históricamente fundamento para el racismo, la explotación y hasta lo que Maldonado-Torres designa como la "no-ética de la guerra". Una de las principales aportaciones de este autor es la deconstrucción de los fundamentos epistemológicos que le dieron legitimidad intelectual a la barbarie del

colonialismo. Tal vez la más importante de ellas provino del racionalismo cartesiano y el tipo de ciencia y pensamiento que se apoyó en él.

A partir de Descartes, la duda con respecto a la humanidad de otros se convierte en una certidumbre, que se basa en la alegada falta de razón o pensamiento en los colonizados/racializados. Descartes le provee a la modernidad los dualismos mente/cuerpo y mente/materia, que sirven de base para: 1) convertir la naturaleza y el cuerpo en objetos de conocimiento y control; 2) concebir la búsqueda del conocimiento como una tarea ascética que busca distanciarse de lo subjetivo/corporal; y 3) elevar el escepticismo misantrópico y las evidencias racistas, justificadas por cierto sentido común, al nivel de filosofía primera y de fundamento mismo de las ciencias. Estas tres dimensiones de la modernidad están interrelacionadas y operan a favor de la continua operación de la no-ética de la guerra en el mundo moderno. (Maldonado-Torres, 2007, p. 145).

Tal vez una de las principales consecuencias del método cartesiano es “que deja el diálogo de lado e impide el florecimiento de la razón intersubjetiva. Una ruta distinta a la cartesiana consistiría en plantear que la razón es intersubjetiva y dialógica de antemano, y que la esclavitud y la colonización (y no las artimañas de un «genio maligno») representan su violación más extrema” (Maldonado-Torres, 2006, p. 187). Ese reconocimiento será de gran importancia para el desarrollo de una pedagogía dialógica que valore y fomente el diálogo como mecanismo de construcción de conocimientos que emanen de la razón intersubjetiva, en la educación general. De esa manera podremos desarrollar nuevas teorías críticas, así como nuevos universos cosmo-sociales y epistémicos que incidan decisivamente en la decolonización tanto de las ciencias sociales como de nuestra propia existencia.

La necesidad de feminizar la decolonialidad y el pensamiento de Rosa Ynés “Ochy” Curiel Pichardo.

El otro, la otra, se naturaliza, se homogeniza en función de un modelo modernizador para dar continuidad al control no solo de territorios, sino también de saberes, cuerpos, producciones, imaginarios y todo ello se basa en una visión

patriarcal en donde los saberes de las mujeres son relegados a meros testimonios, no aptos para la producción académica. Descolonizar entonces supone entender la complejidad de relaciones y subordinaciones que se ejercen sobre aquellos/as considerados “otros”. (Ochy Curiel, 2007, p. 100).

La dominicana Ochy Curiel le ha hecho importantes llamadas de atención a quienes han venido cultivando el pensamiento decolonial, tal como pudo apreciarse en el epígrafe anterior. Su cuestionamiento de las políticas de la diferencia y los procesos en que se construyen identidades “prediseñadas” representa una aportación muy valiosa a la profundización del proyecto decolonial y pretende evitar que por medio de las mencionadas políticas sigamos creando nuevas fronteras y nuevos enemigos (Curiel, 2002, p. 4). Según ella, lo que nos debe unir son las condiciones concretas de marginación y exclusión, construyendo un proyecto político que sea lo suficientemente amplio y profundo como para que “todas y todos soñemos una utopía que permita visualizarnos en el futuro como seres libres y sin marginaciones” (Curiel, 2007, p. 4).

Según Curiel (2007):

Las políticas de la diferencia y de las identidades son una válvula de escape ante la embestida de los nuevos nacionalismos, del racismo diferencialista, de la homo y lesbofobia, del sexismo; ...esta política deja intacta la lógica de dominación representada en la actualidad por el capitalismo mundial y junto a él, el neoracismo, la homo y lesbofobia que marchan de forma galopante incorporando incluso la diferencia. Es una política potable para el sistema racista, sexista, clasista, heterocentrado y neoliberal en tanto los Estados se erigen multiculturales y pluralistas en torno al reconocimiento de culturas y de grupos a través de las políticas sociales y económicas, la exclusión y la marginación y muchas veces el genocidio lento que viven cotidianamente los grupos excluidos, y no acaba necesariamente con el racismo, ni con el sexismo, ni con la heterosexualidad obligatoria, ni con el clasismo. (p. 5).

Para esta autora, las afrolatinas y caribeñas han estado analizando las maneras en que la visión de los estudios de las mujeres en la época colonial con frecuencia ha estado

atravesada por una mirada colonialista y occidental en la que se ha reducido a las mujeres a sus funciones reproductivas (reproductoras de fuerza de trabajo esclava, “madres de leche”) u objeto sexual de los amos. A lo sumo, han sido estudiadas meramente como fuerza de trabajo para el sistema esclavista. La producción intelectual feminista ha venido mostrando las diversas formas en que las mujeres se resistieron a la esclavitud. Algunos ejemplos de esto son lo que se ha llamado “operaciones tortuga” en las *Casas Grandes* de los amos, el desperdicio de productos domésticos, los abortos autoinducidos para evitar que sus hijos e hijas fueran esclavizados, fueron formas cotidianas de protesta y resistencia de las mujeres que algunas han denominado como: *cimarronaje doméstico* (Albert, 2003). También “las feministas afro han mostrado las formas radicales y arriesgadas que tenían las mujeres para salirse de la lógica y de la realidad esclavista, como, por ejemplo, las diversas fugas de mujeres de diversas edades y naciones” (Curiel, 2007, p. 98).

Las aportaciones de las feministas al pensamiento decolonial han sido diversas e importantes. Entre ellas se puede destacar el desarrollo y la profundización teórica de conceptos tales como: *simultaneidad de opresiones*, *matriz de dominación*, *interseccionalidad*, entre otros. Los que además han impactado enormemente a la teoría crítica, así como a los métodos de investigación tanto en el feminismo como en las ciencias sociales y otras áreas del saber (Curiel, 2013). La consideración de estas importantes aportaciones desborda el ámbito de este ensayo, lo que sugiere la necesidad de aproximaciones futuras en el contexto de la necesaria decolonización de las ciencias sociales para el fortalecimiento de los Estudios Generales universitarios.

Conclusión

El reconocimiento de las importantes aportaciones a la reflexión sobre lo social que se han venido haciendo desde el Caribe es un paso importante en el proceso de decolonizar las ciencias sociales para fortalecer los Estudios Generales. En este ensayo hemos comenzado una conversación con la obra de nueve intelectuales –como muestra de una tendencia- que de una u otra manera han ampliado y atravesado los límites tradicionales de las áreas del saber vinculadas con la filosofía y las ciencias sociales. Sus ideas y

propuestas apuntan al reconocimiento del impacto del colonialismo en las Antillas y de la continuada colonialidad, aún después de muchos procesos de independencia. Lo más importante viene a ser que proponen alternativas y caminos para la decolonización y superación del canon occidental eurocéntrico y provincial que ha venido hegemonizando el devenir de las ciencias sociales, tanto en nuestra región como en muchas otras partes del mundo.

Estos caminos apuntan a un rompimiento teórico y epistemológico con la desvalorización e invisibilización de las que han sido víctimas las cosmovivencias y epistemologías no occidentales, ubicándolas en los currículos universitarios, así como en las reflexiones comunitarias y cotidianas para alcanzar la emancipación de nuestros pueblos. A mi juicio la perspectiva transdisciplinaria, que es ontológicamente afín con la educación general, como he tratado de demostrar en otro lugar (Vélez Cardona, 2011), será de extraordinaria utilidad para movernos en la dirección de la decolonialidad, ya que transgrede los lindes disciplinarios y además valora las aportaciones al conocimiento que se hacen desde espacios sociales no académicos, que no se limitan al fiel seguimiento del canon intelectual occidental y eurocéntrico.

Continuemos y amplíemos la conversación desde el Caribe, con nuestra corpo y geopolítica como catapulta para reconocer las significativas aportaciones que se han hecho desde ahí al pensamiento decolonial y las acciones transformadoras tanto de las ciencias sociales como de nuestras condiciones de vida. Me parece que los Estudios Generales son un terreno más que propicio para continuar cultivando, profundizando y ampliando esta conversación.

Referencias

- Albert Batista, C. (2003). *Mujer y esclavitud en Santo Domingo*. Santo Domingo, República Dominicana: Editorial INDASEL
- Castro-Gómez, S. & Grosfoguel, R. (2007). "Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico." En Castro-Gómez, S. & Grosfoguel, R. (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 9-23). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Ediciones Akal.
- Curiel, O. (2013). *La nación heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Bogotá, Colombia: Brecha Lésbica en la Frontera.
- Curiel, O. (2007). "Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista". *Nómadas*, (26), 92-101.
- Curiel, O. (febrero, 2002). "Una (Auto) Crítica ante nuestras luchas políticas de cara al racismo". Recuperado de http://webs.uvigo.es/pmayobre/master/textos/maria_jimenez/autocritica_racismo.pdf
- Dussel, E. (julio-diciembre, 2008). "Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del antidiscurso filosófico de la modernidad". *Tabula Rasa*, (9), 153-197.
- Espinosa Arango, M. (noviembre, 2007). "¿Cómo escribir una historia de lo imposible? Michel Rolph Trouillot y la interpretación de la revolución haitiana". *Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*, 4 (8). Recuperado de https://www.academia.edu/attachments/99472/download_file?st=MTU1OTE4MTUxNCwyNC40MS4yMDkuMTAz&s=swp-splash-paper-cover

- Fanon, F. (2006). Piel negra, máscaras blancas. En Fanon, F. *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 41-190). Madrid: Akal.
- Fanon, F. (1967). "Racism and Culture". En Fanon, F. *Toward the African Revolution. Political Essay* (pp. 31-44). New York: Grove Press.
- Fanon, F. (1965). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Glissant, E. (2006). *Tratado del Todo-Mundo*. Barcelona: El Cobre Ediciones.
- Glissant, E. (1989). Beyond Babel. *World Literature Today*, 63(4), 561-564.
- Gordon, L.R. (2014a). "Disciplinary Decadence and the Decolonization of Knowledge". *Africa Development*, 39(1), 81-92.
- Gordon, L.R. (2014b). "Below the Other: Colonialism's Violent Legacy and Challenge, with Respect to Fanon". *The Brotherwise Dispatch*, 2(14). <http://brotherwisedispatch.blogspot.com/2014/12/below-even-other-colonialisms-violent.html>
- Gordon, L.R. (2011a). "Manifiesto de transdisciplinariedad. Para no volvernos esclavos del conocimiento de otros". *Traspassando fronteras*, (1), 13-17.
- Gordon, L.R. (2011b). "«Quand je suis la, elle n'y est pas»: sobre el razonamiento en negro y la inquietud del colapso en la filosofía y las ciencias humanas". *CS*, (7), 353-376.
- Gordon, L.R. (2011c). "Shifting the Geography of Reason in an Age of Disciplinary Decadence". *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1(2), 95-103.
- Gordon, L.R. (2009a). "Fanon y el desarrollo: una mirada filosófica". En Mignolo, W. (Ed.). *La teoría política en la encrucijada descolonial* (pp. 125-162). Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo.

- Gordon, L.R. (2009b). "A través de la zona del no ser. Una lectura de Piel Negra, máscaras blancas en la celebración del octogésimo aniversario de Fanon". En Fanon, F. *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 217-259). Madrid: Akal.
- Gordon, L. R. (2006). *Disciplinary decadence: Living thought in trying times*. Boulder, CO: Paradigm.
- Grosfoguel, R. (2013). "Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI". *Tabula Rasa*, (19), 31-58.
- Grosfoguel, R. (enero-junio, 2011). "Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales". *Tabula Rasa*, (14), 341-355.
- Grosfoguel, R. (2007). "Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los Zapatistas". En, Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 63-77). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Henry, P. (2004). "Between Hume and Cuguano: Race, Ethnicity and Philosophical Entrapment". *Journal of Speculative Philosophy*, 18(2), 129-148.
- Henry, P. (March 31, 2004). *Beyond Colonial Philosophies: Shifting the Geography of Reason*. Recuperado de: <http://icspt.uchicago.edu/papers/2004/henry04.pdf>
- Henry, P. (2000). *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. New York and London: Routledge.
- Irobi, E. (2006). "The Philosophy of the Sea: History, Economics and Reason in the Caribbean". Basin. *Worlds & Knowledges Otherwise*, 1-14.
- Maldonado-Torres, N. (2007). "Sobre la colonialidad del Ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Eds.). *El giro decolonial*.

- Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-167). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- Maldonado-Torres, N. (2006). "Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo". En Césaire, A. *Discurso sobre el colonialismo* (pp. 173-196). Madrid: Ediciones Akal.
- Maldonado-Torres, N. (2003). "Walking to the Fourth World of the Caribbean". *Nepantla: Views from the South*, 4(3), 561-565.
- Mignolo, W. (septiembre, 2011). "Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de)colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica". *Revista Transversal*. Recuperado de <http://eicpc.net/transversal/0112/mignolo/es>.
- Muñoz Marín, L. (1980). *Luis Muñoz Marín, Mensajes al pueblo puertorriqueño pronunciados ante las Cámaras Legislativas 1949-1964*. San Juan, Puerto Rico: Universidad Interamericana de Puerto Rico.
- Shakespeare, W. (2002). *La Tempestad*. Madrid: Editorial Tauro.
- Trouillot, M-R. (2011). "Moderno de otro modo. Lecciones caribeñas desde el lugar del salvaje." *Tabula Rasa*, (14), 79-97.
- Trouillot, M-R. (1995). *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston, Massachusetts: Beacon Press.
- Vélez Cardona, W. (2011). "Una educación general transdisciplinaria para el fortalecimiento de la Universidad". *Revista Umbral*, (6), 5-32.

La Revista Umbral es la revista inter y transdisciplinaria sobre temas contemporáneos del Recinto de Río Piedras de la Universidad de Puerto Rico. Forma parte de la plataforma académica Umbral, auspiciada por la Facultad de Estudios Generales y el Decanato de Estudios Graduados e Investigación. Promueve la reflexión y el diálogo interdisciplinario sobre temas de gran trascendencia, abordando los objetos de estudio desde diversas perspectivas disciplinarias o con enfoques que trasciendan las disciplinas. Por esta razón, es foro y lugar de encuentro de las Ciencias Naturales, las Ciencias Sociales y las Humanidades. Sus números tienen énfasis temáticos, pero publica también artículos sobre temas diversos que tengan un enfoque inter o transdisciplinario. La Revista Umbral aspira a tener un carácter verdaderamente internacional, convocando a académicos e intelectuales de todo el mundo. La Revista Umbral es una publicación arbitrada que cumple con las normas internacionales para las revistas académicas. Está indexada en [Open Journal Systems](#), [Latindex](#) y [REDIB](#).

Disponible en umbral.uprrp.edu

La Revista Umbral de la Universidad de Puerto Rico Recinto de Río Piedras
está publicada bajo la [Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional](#)

El mal en la literatura: una revisión filosófica y antropológica

Dr. Wilfredo Illas
Universidad de Carabobo
illasw@hotmail.com

Dr. Douglas Moreno
Universidad Experimental de los Llanos Ezequiel Zamora
duglasmoreno@gmail.com

Dr. Jairo Pérez
Universidad de Carabobo
jairoperez21@yahoo.com

Resumen: Desde una perspectiva fenomenológica y hermenéutica, en este ensayo el tema del mal es examinado en su visión filosófica y antropológica, para luego advertir su presencia en el terreno de la creación literaria. De esta forma, el objetivo asumido consiste básicamente en reflexionar cómo esa relación dicotomista entre bien y mal ha encontrado en el ámbito literario un espacio fértil para su representación, testimonio, recreación y exploración, lo cual no se agota en una simple instancia de expresión sino en un espacio comprensivo de la condición humana desde sus múltiples facetas, observando con ello la imbricada relación que existe entre literatura, cultura y sociedad.

Palabras clave: literatura, mal, filosofía, antropología, condición humana

Abstract: From a phenomenological and hermeneutic perspective, in this essay the theme of evil is examined in its philosophical and anthropological vision, and then to notice its presence in the field of literary creation. In this way, the objective assumed is basically reflecting how that dichotomist relationship between good and evil has found a fertile space in the literary field for its representation, testimony, recreation and exploration, which is not limited to a simple expression but in a comprehensive space of the human condition from its multiple facets, observing with it the imbricated relationship that exists between literature, culture and society.

Keywords: literature, evil, philosophy, anthropology, human condition

Introducción

Muchos han sido los temas fascinantes alrededor de los cuales filósofos, antropólogos y escritores de todos los tiempos han reflexionado con lúcidas disertaciones, enriqueciendo así el pensamiento universal. El mal es y será uno de esos complejos temáticos ante los cuales se continúa experimentando curiosidad e interés por su descubrimiento y estudio. En las páginas de la filosofía, historia y literatura, abundan ejemplos e intentos que se esfuerzan en deslindar las distintas formas en que se concibe el mal. La cotidianidad por su parte, tampoco se agota, en el afán de mostrarnos día a día cómo la empresa del mal sigue expresándose y multiplicándose en un sinfín de manifestaciones humanas que nos roban imperceptiblemente la capacidad de asombro, produciendo en la sustancia del ser, una sentida consternación. El mal encandila, aún hoy, la conciencia humana, irrumpe intempestivamente el libre albedrío y pone a prueba segundo a segundo la voluntad humana. Tan cercano como temerario, el mal forma parte de esa eterna oposición que acompaña la esencia del ser, puesto a raya por una delgada línea de pulsiones controladas y por una fe movediza que se debate, permanentemente, en el equilibrio inquietante entre razón y pasión, seducido imperceptiblemente por el cielo y el infierno... por el bien y el mal, cuyas entidades, aunque cercanas en esa coincidencia diametral, conservan siempre su grado de autonomía y significación.

El mal. Una revisión filosófica

Sin ningún orden cronológico, menos evolucionista del concepto del mal a partir de cuestiones filosóficas, resulta interesante rescatar un conjunto de planteamientos que podrían ser iluminadores en tanto configuración conceptual, de una entidad que discurre entre la relatividad y el interés de completitud, logrando que los aportes (inacabados, ambiguos e imprecisos) puedan aproximarse a los rasgos que delinear y caracterizan (sin alcanzar la univocidad) el asunto del mal como problema ético de reflexión moral y cómo se traslada su presencia al tejido literario.

Esta apretada disertación no puede descuidar el pensamiento de dos filósofos fundacionales. En la ética a Nicómaco, Aristóteles asume que la virtud es la condición fundamental para alcanzar la felicidad. En consecuencia, el alma racional se sostiene en

la contemplación y en la virtud como rectitud del razonamiento, ello desemboca en una ética desiderativa, en la cual el hábito forja la conducta ética de todo acto humano, prerequisite para lograr el bien y, por ende, la felicidad. Ahora bien, en el pensamiento de San Agustín encontramos que el mal físico se aloja en el pecado original y el mal moral deriva de una conducta que, amparada en el libre albedrío, se desvía del camino señalado por Dios. Alejarse de la voluntad divina es caer en el pecado, lo cual vendría a ser sinónimo de muerte. En atención al pensamiento de San Agustín, nos dice Restrepo:

[...]El que viniendo de la nada, puede sin repugnancia racional volver a ella (para el mal físico); y el que por la imperfección y deficiencia de la voluntad y de la libertad, los seres racionales tienden a un ser inferior en lugar de uno superior (mal moral): motivos estos que vienen a quedar resumidos en esto: ambos, o todo mal, proviene del pecado, y del pecado la muerte[...] Y el mismo San Agustín afirma que la muerte del alma (mal moral), aunque mortal, sucede cuando Dios abandona al alma (a causa de sus culpas), y la del cuerpo, cuando el alma abandona a éste (mal físico). (2007, p. 111-112).

Para Kant, desde los cimientos de una ética formal, la moral obedece al ejercicio de la voluntad humana que se asume en su libre albedrío. Visto así, el mal –para este autor– se origina precisamente, en la voluntad. Tanto la virtud como la maldad forman parte de un concierto de rasgos o actitudes que el ser humano, en una decisión completamente voluntaria, pudiera asumir para inclinar así su voluntad hacia lo virtuoso o maléfico. Sin embargo, este autor no deja de reconocer que la predisposición de lo humano es hacia el bien. La inclinación moral pone a prueba las propias pulsiones, así actuamos moralmente cuando se reconoce lo que se debe hacer por encima de lo que se desea hacer. Entre el deber y el deseo actúa libremente una voluntad que reafirma la predisposición y consolida el ideal moral del bien. De esta forma, el bien o el mal no corresponden a lo humano por naturaleza, inferimos según Kant, que más bien pertenecen a la esfera de un conjunto de capacidades que se activan cuando la inclinación hacia el bien se impone en el abrigo de la moral.

El “mal radical” para Kant se expresa en la negación de la ley moral, cuya negación enquistada en la corrupción de la voluntad, apuesta por mostrar cómo la maldad hunde sus raíces en la naturaleza humana. He aquí el núcleo de la controversia kantiana y es que esa dicotómica, y por ende polémica afirmación, con la cual se intenta asumir al género humano como bueno o malo por naturaleza, va a poner en frágil argumento dos categorías conceptuales que Kant ha defendido: libre albedrío y voluntad de decisión. No obstante, lo que podemos rescatar es que, como caras de la misma moneda, bien y mal se encuentran como una fuerza dual en el aparato moral que constituye lo humano. La inclinación o la tendencia hacia alguno de ellos –nos dice Kant- se encuentra en la conducta que adoptemos libremente a través de la voluntad. Vemos como el autor insiste en reconocer que a la voluntad, como ejercicio de libertad, le sigue la decisión y a ésta le corresponde subsiguientemente, asumir, ante la sociedad y ante el razonamiento individual, la responsabilidad y conciencia moral que demarcan las acciones signadas por el mal. Al ejercicio de una voluntad hacia el mal le antecede una decisión inclinada a desconocer la ley moral, y le acarrea como consecuencia un conjunto de responsabilidades morales que recaen ineludiblemente en la persona.

La dicotomía kantiana da lugar, en parte, bien a las consideraciones de la ética racionalista que -según Sócrates o Descartes- consideran que el mal es el desconocimiento del bien, así el individuo obra mal por falta de conocimiento no por voluntad claramente definida e inclinada hacia el mal. O bien, a las consideraciones empíricas de Hobbes Tomás quien plantea que el ser humano es un “lobo para el hombre” caracterizado por una brutal ferocidad que lo hace estructuralmente malo y egoísta. Inferimos entonces, si para Kant la conciencia humana (que es por naturaleza buena) actúa mal, es porque hacia el mal dirigió su voluntad; podría justificarse igualmente diciendo que aunque es de naturaleza buena, no ha conocido el bien y por ello actúa mal (racionalistas); o (empirista) podría culpársele enfáticamente aseverando que no hizo el bien porque es por naturaleza malvado.

Continuemos con los aportes de otro autor relevante en el pensamiento filosófico de la humanidad, al menos en el occidente del mundo, nos referimos a Hegel. Para este pensador (del idealismo alemán) el mal es entendido en la tensión de dos puntos: finitud

e infinitud. El individuo es finito; pero en su afán de acercarse a su creador, puede trascender esa finitud y llegar a la infinitud de Dios. En la medida en que el ser humano supere los deseos, pasiones e instintos que se corresponden con su ser individual y que lo hacen finito, podrá por su reflexión y elección, trascender y trascenderse, hacia una verdad “infinita o eterna” que lo devuelve a su creador. Este autor, aunque podría separarse de Kant a partir del auspicio de una ética ontológica, señala que por consecuencia puede asumirse que el género humano es bueno (porque es creado a imagen de Dios y Dios es bueno); sin embargo, y he allí su rasgo distintivo, asegura que el hecho de que pueda deducirse la bondad de lo humano, no significa en efecto que lo sea.

En este deslinde Hegel considera –y aquí podemos observar puntos de coincidencia con Kant- que la conciencia humana no será realmente buena hasta que no sea lo que “debe ser”. Este *deber ser* es entendido como sinónimo de comportamiento ético (puede inferirse nuevamente el asunto de la voluntad). Cuando el individuo asume el saber, adquiere también esa individualidad, ensimismada y limitada en la satisfacción de deseos, pulsiones y pasiones que la tornan finita desde una incisión antiética con el creador. Sin embargo, refiere Hegel, cuando el ser se supera a sí mismo, es capaz de reconciliarse con Dios; es decir, de trascender lo ontológico y fusionarse a una entidad teológica. Para este autor la complicada relación ser humano – Dios supone (en consonancia con el libre albedrío y la voluntad) la posibilidad de actuar bien o mal. Ese elegir con libertad el mal antes del bien es lo que suscita la aparición de la perversidad en lo humano; es decir, cuando se opta con conciencia por el mal, el ser humano permanece en la estrechez de su individualidad confinado entonces a la finitud.

Al surgir el mal - afirma Hegel-lo humano entonces puede hacerse consciente del bien y al practicarlo puede encontrar un camino para volver a Dios, para erradicar el mal y salvarse. Visto así, el mal es una instancia válida para descubrir el bien, es una consecuencia del libre albedrío que me separa de Dios hasta que decido hacer lo que “debo hacer” –parecerme al creador- actuar bien y trascender el aislamiento de mí mismo para procurar encontrarme nuevamente con Dios, superar mi finitud a fin de recobrar la infinitud que me genera el vínculo con el creador; en fin, reconstituir o reponer mi fe para

lograr la verdadera humanidad en la trascendencia hacia la infinitud del espíritu humano. De esta forma, es evidente que la libertad para seleccionar directamente el bien, entraría en cuestionamiento pues el mal se convierte en un camino hacia el bien y así la persona que es primero mala puede quedarse en la maldad o transmutarse a la benevolencia.

Desde una ética voluntarista, en la cual se condensan los aportes de la ética existencialista, el mal vendría a ser no solo un reto a la existencia de Dios, sino un elemento propio de la condición humana que aflora en el entendido de diversas circunstancias históricas. Al respecto, resultan a propósito los aportes de Schopenhauer quien, desde esta perspectiva ética, apuesta por la voluntad de vivir y, en consecuencia, considera que el mal es ir en contra de una escala de valores vinculada con el “buen” sentido de la vida y que al construir dichos valores, también se construye el individuo como ser humano; existe otra dimensión en que la voluntad no se dimensiona desde la posibilidad del bien como creación sino del bien como satisfacción. A partir de esta última perspectiva voluntarista, resultan iluminadores los aportes de Nietzsche quien considera, a *grosso modo*, que no existe ni bien ni mal, sino un criterio de acción alojado en el yo que se expresa en las ansias de poder. Lo importante, en el terreno circunstancial, es que el individuo, augurando la muerte de Dios, sacie su voluntad de poder. En este sentido, afirma que, si el bien era representado por el cuerpo de valores propios de la nobleza aristocrática, estos valores trasmutados por los judíos cambiaron y se alojaron posteriormente en los pobres (bienaventurados los pobres porque de ellos será el reino de los cielos).

Ante este panorama, Nietzsche considera que el mal sería la consecuencia del odio que generó un profundo resentimiento que se fraguó en las clases rebeldes que buscaban un estatus de liberación, cuyo fenómeno es denominado por este autor como la rebelión de los esclavos. En este contexto, refiere Nietzsche, se suscita la clase sacerdotal (impotente y peligrosa) que, peligrosamente, limitan el espíritu humano encarcelando a sus designios, las arcas del bien y del mal. Paradójicamente este autor plantea que más allá del encierro a capricho que la clase sacerdotal ha hecho del bien y del mal, éste precisamente ha sido su aporte para la salvación del ser humano dado que ha puesto ciertos controles a la voluntad (se crea una necesidad de creer para justificar y soportar

el sufrimiento) evitando así que lo humano sucumba ante el “nihilismo suicida”; aunque también paradójico- Nietzsche señala que es precisamente el control lo que implica una renuncia al ejercicio pleno de la vida. De hecho considera en este punto que la voluntad se enfrenta contra la vida siendo entonces “una voluntad de la nada”.

Como consecuencia de todo este contexto, lo más peligroso que logra advertir el pensamiento de Nietzsche es que el odio y el resentimiento son los pilares negativos que sostienen la moral moderna. De esta forma, para él, el mal es la bestial expresión del resentimiento latente en los nuevos órdenes morales que exhiben una despiadada ferocidad de la especie humana contra la misma especie humana. Para superar la ancestral antinomia bien/mal, Nietzsche postula una ética superior que disipe el concepto dicotómico de la voluntad y celebre el triunfo del “último hombre” amparado en la creencia del “todo vale” por el deseo que condensa toda voluntad de poder.

En la misma línea voluntarista, encontramos los aportes de Paul Ricoeur (2003) que, en líneas paralelas al planteamiento de Nietzsche, considera que el mal nos convoca a pensar más y mejor, bien porque se entrelaza con instancias vinculadas al sufrimiento y al pecado; o bien, porque su existencia implica el enfrentamiento del ser humano contra el mismo ser humano. Para este autor, el mal como fenómeno límite se enmarca entre la reprobación (culpa, castigo, libertad) y la lamentación (desgracia, perdón, destino). De allí que su posición sea dicotomista y se desplace de lo voluntario a lo inmanente, así el mal es una condición por la que se ha optado, pero también es una dimensión ontológica inherente a la condición humana. Desde esta última visión el autor considera que el mal y el bien son productos trascendentales que superan las precarias y modestas intenciones que enmarcan la acción de lo humano, quien apenas en su frágil deseo de vivir bien, no es capaz de percibir el mal que genera o la equivocación del camino.

Ricoeur señala tres ideas que resultan fundamentales para complementar una posible perspectiva de comprensión en relación a la lucidez de sus aportes: a) alrededor del mal debemos pensar, actuar y sentir a fin de develar sus enigmas, combatirlo y alimentar nuestra capacidad de discernimiento; b) el mal involucra necesariamente una otredad, por ello se asume desde una dimensión dialógica que convoca la acción. Y c) el mal

como ejercicio límite entre la voluntad y la libertad, se concibe necesariamente como transgresión.

En otra dirección y, a propósito del poder, la ética marxista signó como legado que el mal es un producto de las relaciones sociales que se tejen en las instancias de explotación, suscitando unas relaciones de poder conflictuadas que entran en tensión ante el individualismo, el egoísmo, la injusticia, opresión y enajenación. Desde esta perspectiva, entender el mal a través de la relación con el poder implica necesariamente asumirlo bajo una dimensión política que lo configura como una instancia inmanente del sistema social que entra en conflicto a partir de su vínculo, precisamente, con el poder. Para deslindar la relación del mal con el poder, resultan a propósito los aportes de Hannah Arendt y Michel Foucault.

Arendt, desde una visión política, considera que el mal puede ser banalizado o radicalizado. Para ella, ese mal radical viene a ser expresión de la degradación del ser humano cuya aparición se instaura con la maquinaria de exterminio alrededor de la cual giró el proyecto nazi. Lo interesante del planteamiento de Arendt radica en su idea de que, a la desaparición física, le sucedió posteriormente una desaparición mayor del ser humano, el aniquilamiento de su dignidad, de su condición y de los hilos que reconstruyen su existencia en el universo, y por ende, su humanidad. En sus planteamientos podemos advertir que los campos de concentración son el testimonio más radical del “poder totalitario”.

Al acabar con sus pertenencias jurídicas y morales –dice Arendt- la persona era exterminada en su individualidad y dignidad; y, estos pasos previos eran solo el preámbulo para eliminar toda esperanza de espontaneidad a través de la desaparición física. Entiende esta autora que, desde la postura del mal radical, lo humano no solo es escindido de su existencia moral, jurídica y física; sino que, al perder su dignidad y su sentido existencial que lo une en vínculo humano con el devenir de la especie, el individuo, ni monstruo ni maligno *per se*, es un tipo común sin motivaciones sólidas que se hace partícipe de la máquina de exterminio sin clara idea y sin propósito definido de su actuación criminal dentro de una maquinaria de muerte masiva, antes bien se justifica

en el solaz de una ideología, en el cumplimiento de una orden, en la preservación de sus medios de subsistencia o en el abrigo de una causa de defensa, sin aparente fanatismo o perversión, de bienestar, comodidades, seguridades o estabildades, lo cual le dotaba de una especie de elemental justificación ante aquellas atrocidades cometidas que quedaban exceptuadas, desde las propias posiciones, de toda responsabilidad en virtud de la “amenaza” que se estaba combatiendo. De ambos lados- observa Arendt- se jugó con las necesidades, pero también con las condiciones más básicas, instintivas y elementales del ser humano.

Lo interesante del planteamiento de Arendt es que permite advertir cómo las fases procesuales de degradación de la persona hasta desembocar en su exterminio, son la expresión más cruda y auténtica del mal radical, cuyas fases se banalizan en la existencia de motivaciones nada excepcionales que hacen de un ser ordinario, un individuo que, resguardando su estabilidad y subsistencia, justifica o casi que no percibe su monstruosa participación en la maquinaria de exterminio, tal como la define la propia autora. Parafraseando los planteamientos de Arendt podemos precisar que la voluntad no es condición necesaria para el emprendimiento del mal, que los motivos malignos no se explican ya desde las particulares inclinaciones. Tanto Arendt como el lector atento, se asombran de que un mal radical o extremo (como terminó la autora denominándolo) a escala, cometido por personas “normales” en marcos de acción absolutamente “normalizados”, devela que (muchas veces) en la raíz del mal no se oculta nada y que las únicas coordenadas viables de explicación se extienden en el plano superficial, tan superficial como las motivaciones mismas que influyen en su práctica.

Para esta autora, el mal extremo no puede ser ni perdonado, comprendido, ni adjudicado a ninguna instancia responsable (la maquinaria como cuerpo). Asumido de esta manera, el mal se despersonaliza en su horror y esta desfiguración no permite entender desde una dimensión profunda cuáles son los rasgos que lo configuran, generaron y expresaron. Sin embargo, el aporte de Arendt trasciende estas matrices porque al considerar el mal a escala, lo ubica en una dimensión amplia, en un asunto de raza humana. De esta forma, tanto la política de exterminio como la complicidad de los agentes quienes actuaron como piezas operativas del engranaje funcional de esa atrocidad

maquinaria, trasciende las posibilidades de un mal concebible por un mal incastigable dado que cualquier castigo resulta insuficiente ante la magnitud criminal que ya no fue solo contra los individuos sino contra toda la humanidad (una humanidad que en muchos casos se hace sorda ante el clamor doloroso del mismo ser humano, pero que de igual forma, entre lo peor, también mostró gestos de heroísmo y bondad). Ese mal entendido como una criminalidad que –según Arendt- se sustentó en una completa y despreciable normalidad. Ya el motivo maligno es superado por la banalidad del mal que de ninguna manera exime la responsabilidad por la matanza.

El mal como expresión del totalitarismo, supera, para Arendt, la desaparición física, implica la degradación del ser humano, sus dimensiones son atroces en contra de la humanidad, resulta incastigable por la escala del horror que genera y las motivaciones que los suscitan, son definitivamente, inentendibles e injustificables, y permiten identificar en la empresa del mal tanto la cooperación del criminal como del ser humano ordinario que, aun en su condición de individuo, es despersonalizado y así reducido a la nada, a la banalidad de la crueldad, a la indiferencia y al silencio, a una dimensión en donde lo común es proporcional a lo peligroso.

Por su parte, Foucault asume el mal desde una necesaria relación con el poder. Reconoce que detrás de la pequeña historia de seres oscuros, infames, mediocres y sin reputación, se esconde el hecho de que un día se topan con las fuerzas del poder y así dejan de ser meros accidentes ordinarios para convertirse en retratos de la maldad. Inferimos que el mal adquiere su condición categorial desde la necesaria interpelación del poder. En su obra, este autor advierte que su ejercicio ha sido reunir una especie de relatos que condensan vidas iluminadas y apagadas al mismo tiempo por el poder, el cual no solo permite prohibir y castigar (observar/escuchar), sino que incita y produce (acciones/discursos) la empresa del mal desde prácticas que desencadenan el todo y la nada, luz y oscuridad sobre seres en los que recae el rayo aniquilador del poder. Asume además, que el asunto de la intensidad de esas vidas oscuras atrapadas por el mal, obedece a una energía que deviene en fuerzas de tensión, se suscita entre la vida infame y el fuego consumidor del poder. Dicho de otro modo, Foucault concibe el mal como un sistema de transgresión que entra en controversia cuando la vida del ser humano infame

es puesta en tensión al ser susceptible de las fuerzas abrasadoras del poder. Es en este contacto, según el autor, en que el toque del poder muestra la “grandeza escalofriante o deplorable” de la vida infame.

En una esfera media entre la ética ontológica (el mal es propio de la condición de ser del universo) y la ética evolucionista (el mal brota de las leyes naturales de la evolución y, en cierta forma, contribuye con esta), se pueden ubicar los planteamientos de Jean Baudrillard, quien concibe que el mal es una entidad (característica del ser humano) propia del orden evolucionista del universo. El mal, en la óptica de Baudrillard, no solo es parte constitutiva de las estructuras del mundo, sino que, incluso, es necesario como alicata histórico al alcance de las facetas en que se logra el orden integral de la vida. Aunado a ello, postula que el “mal es el mundo tal como es y como ha sido”, quedando así justificada la perspectiva ontológica y evolucionista que asume en su obra. Sin embargo, considera que, la desgracia (como justificación mental) en un nivel mayor, es una referencia (cómoda) del mundo que jamás debió existir. Hay dos ideas que deben ser absolutamente rescatables de la profunda lucidez con la cual este autor se acerca a comprender y explicar el mal.

El problema del mal entendido desde la concepción de desgracia se ha tejido indisolublemente, según Baudrillard, con todo el pasado histórico de la humanidad y se ha cultivado como reescritura en las prácticas culturales. En este sentido, crímenes en contra de la humanidad son compensados desde una conciencia solidaria que permite reivindicar a las víctimas. Así mismo, asegura que, al estar la historia plagada de estos intersticios malignos, se torna casi imposible restituir aquello trascendental que el mal ha aniquilado y en tal empeño, arribaríamos a una actitud hipócrita, nada reivindicativa que, ni exime, menos obtura, la comisión del mal. Ante este horizonte, se proyecta una segunda idea que remite a la victimización que el ser humano hace del mal, asumiéndolo como una fuerza externa que enajena la conciencia y separa al individuo de su naturaleza “bondadosa”. Baudrillard considera que el “genio maligno” es propio de nuestra naturaleza, que la “perversidad” nos compromete con aquellas “desgracias” que han minado la historia. Desde su perspectiva, pensar en desgracia, como instancia superficial ajena al ser que origina el mal, es una “imbecilidad”, dado que la inteligencia derivada de

un accionar perverso (hacerse consciente y lúcido), consiste precisamente en reconocer aquello que de malvado pervive en nuestra condición humana.

Resulta interesante lo enfático del planteamiento de Baudrillard, ya que deja al descubierto algunos ámbitos analíticos que profundizan la comprensión del asunto: desde la inteligencia del mal, todos somos presuntamente culpables; sin embargo, al estar instalado, el mal, en el orden del universo, no tenemos que responder por nosotros dado que actuamos en atención a unas directrices de un supuesto orden integral. En consecuencia, ante la comisión del mal somos al mismo tiempo culpables (inexcusables) e inocentes (irresponsables). El siguiente aspecto que explica Baudrillard, es la ausencia de realidad objetiva en el mal, delimitándolo solo como una transgresión a la moral. No obstante, la inteligencia del mal nos coloca también en un ámbito inmoral en la cual no hay una práctica como tal, pero sí hay una denuncia, una revelación. Lo que sí sería una radicalidad del mal, lo entiende el autor, como el desplazamiento de lo moral; es decir, como la sustancia de la práctica, de actuar mal; se refiere entonces a un trance fatal, cuya existencia se ubica en la esfera natural de la existencia. Volvemos a esta dualidad para ratificar que, en correspondencia con los postulados de Baudrillard, somos culpables e inmorales, pero estamos ajenos de toda responsabilidad por la fatalidad natural que ha regido y legitima el orden de la vida.

Son estas dicotomías las que le permiten a Baudrillard asumir la realidad como un simulacro y al mal como un “teatro mental de la crueldad”. Simulacro este, insoportable en tanto se carece de sentido, se asumen los excesos de la funcionalidad y las cosas son enajenadas de la realidad misma. Entran en tensión las ideas de destino, racionalidad y libertad, cuyas fricciones quedan resueltas –según el autor- asumiendo que el ser humano no es libre, el mundo no es verdadero y la idea de destino diluye toda ilusión de libertad. En este vértigo de simulacros y apariencias, asistimos a otro de sus aportes más significativos en esta temática, y es precisamente, su posición en torno a la seducción dentro del engranaje de la maquinaria del mal. Estas dimensiones de mentiras elaboradas, fluyen por el lado de la seducción que se burla de los significados y de los sentidos. A partir de estas ideas, Baudrillard apunta que el mal actúa como un pacto de complicidad y secreto contra la ley moral, en cuyo pacto, la seducción desde su entidad

dual, mediatiza el mal a través del enigma, lo inexplicable y el juego. Estas instancias vislumbran el desafío del mal como una filosa navaja que hiere y desangra el alma.

Para Baudrillard el “genio maligno” es la seducción que opera al solaz, al acecho, a la sombra del mal. Con sobrada razón ha afirmado que “la seducción (más que la violencia) es siempre la del mal”, la cual se hace inherente al ejercicio del poder que bordea lo político en un permanente coqueteo con el mal, emergiendo en potencia como desequilibrio consumado en la dominación malévola de la realidad. Desde esta perspectiva, es válido inferir de la pluma de este filósofo que, el mal muestra, a fin de cuentas, la maldad que fluctúa en la realidad desde una fuerza de seducción que es capaz de desplegar dimensiones malditas que se regodean permanentemente con el poder.

Para concluir esta apretada disertación, conviene los aportes de Savater (1991) en torno a la concepción del mal. De su obra se pueden resaltar los siguientes fundamentos: el mal no tiene entidad positiva (racionalista clásico), el mal es lo que hace falta para comprender en exacta dimensión el mundo (el irracional), el mal es aquello que no conviene con lo que soy y me viene de ámbitos externos a mí, viene y me alcanza por mi capacidad selectiva (Spinoza), el mal corresponde con la esencia de lo humano, es inherente al ser (Blymberg), el mal se expresa en lo finito, lo particular, lo que individualiza (de la metafísica occidental), el mal está ligado a las acciones y esencia del ser humano; sin embargo del mismo mal brotan las fuerzas regeneradoras (Schelling), el mal se aloja en la esencia de la conciencia humana, pero puede ser suspendido por medio de la compasión que se funde con todo lo existente (Schopenhauer), la moral, en su sentido amenazador, es el mal, debido a que produce un envenenamiento desde dentro a través de miedos, deseos y castraciones que surgen y constituyen, al mismo tiempo, nuestra subjetividad (Freud) y, finalmente, la conciencia del mal, por la culpa, permite la regeneración (Nabert).

En el pensamiento de Savater podemos advertir que el mal existe como reacción contra el ideal ético; sin embargo, lo malo permite reconocer el bien. En su concepción, el mal fortifica el bien. De estos aportes, es válido asumir que en la negación del bien como

germen propio del mal, lo que se hace es reafirmar, dar alimento al ideal ético, reconocer el sentido y valor de todo lo bueno que se pueda hacer. En líneas paralelas, resulta a propósito rescatar, alrededor de la dicotomía entre el bien y el mal, el pensamiento de Adela Cortina quien plantea que el objeto de la vida es alcanzar la felicidad, lo que entiende como el florecimiento de potencialidades y capacidades que se vinculan con virtudes necesarias para alcanzar la felicidad. De su pensamiento podemos inferir que, son las virtudes, vistas en contraparte con el mal, las que coadyuvan con el propósito humano de construir una vida buena para sí mismo y para el mundo que habita. En estas aspiraciones resuena la respuesta de Cortina (2013) ante la desafiante y comprometedora pregunta: ¿para qué sirve la ética?, a lo que afirma: “Para aprender a apostar por una vida feliz, por una vida buena, que integra como un sobrentendido, las exigencias de la justicia y abre el camino a la esperanza” (p. 178)

Para sintetizar todos estos aportes, asumidos en el marco académico-didáctico de este desafío escritural, se pueden precisar algunas consideraciones de cierre: el mal como categoría conceptual filosófica resulta ser un producto epistémico inacabado e indefinido, de allí que inclinar la balanza de la razón por alguno de los planteamientos presentados resulta ser una tarea comprometedora, en virtud de un relativismo que le otorga, desde su construcción argumentativa, razón al pensamiento asumido por cada autor o tratadista del asunto. Así mismo, el mal se presenta en una unidad indisoluble con el bien, antes que en la condición humana, en las estructuras ontológicas que componen el universo. De ello desprendemos que el mal ocupa un lugar en el orden general del universo, por lo tanto, se asume como medio para alcanzar una finalidad trascendental (libertad, evolución o ejercicio del bien).

Finalmente, es válido asumir que, aunque el mal se manifiesta de distintas formas, implica necesariamente transgresión de la moral, sentido de destrucción y muerte que genera sufrimiento, es causa del pecado y expresión de pasiones e instintos vinculados con odios, venganzas, envidias, egoísmos, mentiras, traiciones, apariencias, entre otros vicios que atentan contra la moral. Desde un sentido esperanzador, el mal es provisional, comprenderlo nos permite equiparnos para enfrentarlo, aunque lo que trascendentalmente coadyuvaría con su erradicación, sería –como bien lo señalan

autores de todos los tiempos: el amor, entendido como estado y condición de la belleza y de la felicidad del ser humano. Si bien existe un amor productivo (principio vital del ser) y otro espiritual – contemplativo (sublimidad axiológica), hay otro que Trías (2013) llama profano porque es vulgar, terrestre y sombrío y regularmente, termina siendo “enfermo y bestial” (p. 65), por ejemplo, el excesivo amor propio, al dinero o a la perversidad.

Una mirada antropológica al tema del mal

Hacer una reflexión filosófica sobre el mal y desde el mal, es anteponer sobre el tema al mismo bien, de esta manera podemos decir que ya de hecho, es la ausencia de bien, la falta de bondad del ser humano en su propio ser, un derivado de la falta de conciencia humana, en relación al bien como substancia de la naturaleza o como lo refiere Carol Wojtyła (2005) en su documento sobre las ideologías del mal, “amor a sí mismo hasta el desprecio de Dios”. Por otra parte, el reflexionar sobre el mal es abarcar también el tema teológico y la revisión de aquellos que han realizado teodicea sobre el tema del mal, caso específico de Hegel y Leibniz.

El tema se nos presenta como un cuestionamiento ontológico, el ser de un individuo que desea en extremo y el ser de la persona que se ve cuestionado por sus acciones desde un Dios castigador o un estado de derecho que le obliga a un buen comportamiento, no obstante el mal rebasa el conocimiento científico, lógico y el mítico, supera la presencia del bien con manifestaciones conductuales no aceptadas, esto nos lleva a preguntar si ¿el género humano es malo por naturaleza o la maldad aparece en el proceso de su vida libre?

En algunas religiones, caso concreto la católica cristiana, el mal recibe el nombre de pecado y es todo aquello que es malo, nacimos del pecado, de una acción humana mala, llevamos el pecado original por lo tanto es necesario el bautismo y liberarnos del pecado y con la confesión nos liberamos también del pecado venial y del mortal, acciones malas que desaparecen con un acto de contrición y en caso de muerte con la extremaunción.

La concepción religiosa da por hecho la presencia del mal, que se hace visible en los seres humanos que se alejan de la bondad de Dios. Esta posición es acompañada de

mitos bíblicos, en algunos casos, aunque no es compartida ni bien aceptada; por ejemplo, San Agustín en su tratado sobre el mal le da al ser humano la responsabilidad de sus actos como ser libre, aceptando que las lecciones religiosas tienen su sentido preventivo.

La historia, como la interpreta Hegel (2005), se mantiene en una constante dialéctica, y es el mismo Hegel quien trata de reconciliar nuestra experiencia desdichada del mundo, desde un pensamiento filosófico e inicia una revisión de la relación de Dios con lo terrenal: un ser humano que comienza a razonar por su propia cuenta, desde su espíritu individual, que toma conciencia de la voluntad del bien y del mal. Hegel, desde una visión antropológica, busca la comprensión racional de la realidad. Y con relación al mal, encontramos en el prólogo de la fenomenología del espíritu, escrito por este autor, una frase contundente dentro de un párrafo que coloca al mal como parte de la vida cotidiana del ser, advertido además como un aspecto dogmático de la religión cristiana:

No hay lo falso o como no hay lo malo. Lo falso y lo malo no son, indudablemente, tan malignos como el diablo, y hasta se les llega a convertir en sujetos particulares como a este; como lo falso y lo malo son solamente universales, pero tienen su propia esencialidad el uno con respecto al otro. (Hegel, 2005, p. 197).

La maldad entonces es una manifestación de conducta negativa originada en el ser de las personas que no ha sido formado en la conciencia de asumir a los otros seres como sí mismo; es decir, un individuo que no se ha hecho cargo de su compromiso y responsabilidad con los otros, que es al mismo tiempo consigo mismo (ausencia de formación ética y moral).

Visto antropológicamente, el individuo es un ser libre con capacidad de discernir entre lo que es bueno y lo que es malo y debe hacerse responsable de sus actos, sabiendo lo que es realmente malo en relación con los otros y a la naturaleza. El mal en el ser consciente se convierte en una referencia, es un aprendizaje vivido y visto en otros. Dando por sentado la incapacidad de una intersubjetividad sincera y constructiva en valores sociales.

En tal sentido, reflexionar sobre el mal es poner entre paréntesis los aspectos teológicos y ver el tema como parte estrictamente de la existencia de lo humano. El mal lo produce el ser mismo y es este ser quien dará la respuesta a la disminución del mismo mal. Pero ¿desde dónde analizar el mal sin caer en mitos religiosos? A este cuestionamiento Ricoeur (2011) nos presenta la fenomenología de la experiencia, una forma de hacer filosofía comprendiendo las razones que sustentan el mal desde el mundo de la vida del ser humano situado y a su vez a la luz de una hermenéutica de símbolos y mitos. El término, como bien lo expresa Ricoeur, radica en fenómenos que son vistos como pecados, sufrimientos y muerte.

El ser humano comete el mal y es el mismo ser humano que lo sufre. La violencia cruel de nuestras comunidades latinoamericanas, por ejemplo, viene a ser la manifestación de una conducta potencialmente mala, no originalmente mala. Y por otro lado un individuo que sufre su efecto, inocentes que padecen el mal en repercusión. En tal sentido, estas acciones humanas deben ser imputadas, acusadas y reprobadas (Ricoeur, 2011).

El mal es reproductor de sufrimiento y este es un mal en sí, provocado e incitado con rostro visible en los incapacitados por balas o bombas, enfermedades, malas praxis médicas, por un lenguaje racista, la reducción del ser humano a mercancía, el dolor que genera la pérdida de seres queridos en guerras injustas, encarcelamientos sin juicios justos y todas aquellas acciones que disminuyen al ser en su esencia moral, en su dignidad como persona.

El sujeto conducido por el mal y productor del mismo, aun pagando su delito, siempre le acompañará la pena, que no es más que la continuidad del efecto del mal, en consecuencia, el mismo sufrimiento. Es necesario tomar en consideración que el mal cometido por uno halla su réplica en el mal padecido por otro (Ricoeur, 2011). El mal visto así, desde un enfoque inmanente, no da paso a mitos cosmogónicos, por el contrario, lo que se busca es aplicar un lenguaje directo, producto de una interpretación válida y universal, entendible. En este sentido, la estructura del mal es, ante todo, social; es decir, su ejecución, efecto, penalización y dimensión pasan necesariamente por la

intelectualización que en el seno social se teje ante su presencia e impacto. Afirma Korstanje (2012), lo siguiente:

Ante todo el mal, permite intelectualizar lo que por sí es caótico e intempestivo. Las sociedades humanas se mantienen funcionando gracias a un lazo social, que nace de la reciprocidad [...] El mal puede servir como concepto para explicar no solo las privaciones y disrupciones internas de todo sistema social sino también sus excesos y contradicciones [...] En este sentido, tanto el bien como el mal no solo se encuentran concatenados secuencialmente sino que también forman parte del sistema de percepción humanos [...] Son valoraciones que persiguen estereotipos sociales que intentan ordenar y comprender el mundo circundante [...] Por ese motivo, no es extraño observar que la presencia del mal dialoga a su vez con los valores de la propia sociedad [...] El mal en cuanto a metáfora discursiva es usado para generar adoctrinamiento político, estabilidad y cohesión social. (p. 1-13)

¿De dónde viene el mal?, del ser mismo de la especie humana, de la ausencia de conocimiento y formación, carencia de educación y de falta de políticas públicas y sociales claras en este tema del mal, que no se canalizan, por cierto, en el discurso político, sino que más bien lo auspician. Si damos un paso más y advertimos el mal desde una perspectiva política, podríamos advertir que el estado en su negligencia y falta de organización, actúa como detonante del mal dentro de la sociedad. Pareciese que el orden moral no es parte de la política. Sin duda que sobre este tema del mal y la política hay mucho por investigar.

Un ejemplo de literatura investigativa desde la visión antropológica del mal, la tiene Alejandro Moreno (2007), en su libro "*Y salimos a matar gente*", donde mediante trece historias de vida y un proceso hermenéutico, nos muestra cómo la maldad en sujetos violentos no tiene responsabilidad, pues en ellos hay un súper yo protagonista y dominador cuya tendencia se inclina hacia el mal. Para Moreno, el origen de este mal, de esta violencia humana, está en las mismas políticas públicas y sociales del estado, por consiguiente generador de sufrimiento. Otro ejemplo lo podemos encontrar en el

estudio que hiciera Yanet Segovia en torno a la organización y formas de vida del pueblo originario venezolano Wayuu. Al observar la espiritualidad con la que este pueblo concibe la relación bien – mal, nos expresa la investigadora:

Es el mal, o sea, la oposición del bien. Espíritu maligno, personifica las potencias destructivas, las fuerzas negativas. La muerte, las enfermedades, las pestes, las calamidades, la miseria, el trastocamiento de todo cuanto existe. Wanülü, es la desarmonía y el desequilibrio. Es la maldad, los crímenes, el temor, la soledad, las guerras, las tragedias del hombre. Todas las cosas están sujetas a su acción envolvente, todo tiende al aniquilamiento, sin que se sepa cuándo, cómo ni por qué. Wanülü es misterio. Enigma. (Segovia, 2000, p. 414)

El mal asociado al sufrimiento no es parte de la historia del género humano en su totalidad, al menos en cuanto a su destino, no está predestinado a ser infeliz y desgraciado. Pero ¿de quién depende un individuo feliz y un ser malo?, ¿de Dios? ¿o de su propia libertad?

No es un asunto sencillo responder de donde viene el mal, por lo que acudiremos a una aproximación antropológica. Su origen radica en el mismo ser humano, en la propia persona que toma decisiones incorrectas, que dan lugar a las más terribles de las historias, verdaderas por un lado y fantasiosas por otro. Aquí no hay posibilidad del mito de las religiones y entonces la solución al sufrimiento generado por el mal estaría en alternativas humanas, ético-formativas con base moral. Nos dice Pis-Diez (2003)

Se intenta una aproximación a la problemática del mal desde una perspectiva antropológica, a partir del tratamiento que este fenómeno ha recibido desde el punto de vista de la mitología, la teología y la filosofía. Nos hemos focalizado en estos tres discursos pues es desde ellos que se ha propuesto una explicación (y una justificación, en cierto modo) radical de este fenómeno, cuya realidad no nos abandona [...] El recorrido, sumárisimo e inevitablemente parcial, comprende el mundo griego, los monoteísmos judeo-cristiano e islámico, la formulación agustiniana del problema y la posición de

Leibnitz, Kant y Hegel. En la conclusión se postula cierta irreductibilidad del mal, a la que solo podemos enfrentarnos con una actitud radical, de transformación o regeneración –pues el mal no tiene arreglo, solo superación– de nosotros mismos, para abandonar el lugar donde reina. Esto parece indicar las respuestas necesariamente metafóricas de la poesía y el mito. (p. 16).

La divinidad absoluta se convierte en una opción y no en la única o suprema imposición ideológica. Ricoeur (2011) da argumentos filosóficos para reflexionar el mal, cuando en su texto hace referencia a San Agustín, quien afirma que el mal no es una substancia, que el mal no subyace, este argumento es parte de la filosofía griega, del neo platonismo y del mismo Aristóteles, con esto desarticula el mito del mal, del pecado original. El ser no es malo por naturaleza, el mal es algo adquirido en el tiempo y por decisión del mismo ser, es su opción, sabiendo lo que es bueno y es malo, no obstante elige desde su libertad. Libre albedrío. Pero también Ricoeur nos advierte lo peligroso de este libre albedrío, y lo hace desde Kant, que advierte los riesgos de la libertad humana y recomienda a no trasgredir los límites del conocimiento y a preservar la diferencia entre pensar y conocer.

Literatura y mal

En la literatura, el mal se expresa desde la negación del amor, a partir de los tormentos interiores y en consonancia con la transgresión de la moral. De esta forma, el mal niega y, en su negación, reafirma el bien. La obra literaria no hace más que escudriñar en las formas que originan y posibilitan el mal, mostrándolo así como testimonio de una búsqueda interior, que explica esas grietas del espíritu que se van haciendo cada vez más insondables dentro del texto literario.

Visto así, el mal no es solo un tema o un contexto, es una estética, es la construcción que sostiene el mundo posible, es una esencia que se encarna, haciéndose nervio en la obra literaria. No se trata *en suma* de que la literatura ilustre algunas transiciones temporales y espaciales del mal o que refleje un mundo cuyas coordenadas son la expresión auténtica del mal, se trata de que es una aspiración esencial del creador/autor que remite a su propio espíritu atormentado para que fluya en una escritura fantasmal y

malévola que subyace en un laberinto oscuro y alucinante, el cual se torna, al mismo tiempo, en un destello lúcido y encantador en tanto obsesión del mal como delirio, proyección o aspiración interior. No se asume pues el mal como ruptura moral o como franqueable pecado de la acción, antes bien se tiene como impaciente búsqueda en la cual un anhelo del corazón aflora como luz cegadora de un alma atormentada que ve en la escritura una forma de soportar o exhibir “la desgracia” que a ratos es invivible y a ratos es la delicia de toda contradicción, reacción, de todo estremecimiento, horror o estallido desesperadamente tranquilizador.

El abismo del mal ha seducido a escritores, e incluso, ha seducido a las propias páginas literarias como entidades autónomas, mostrando el vértigo no de unos personajes o de una atmósfera, movilizados por el mal; sino, de un alma agitada en el éxtasis del vacío ubicado en la frontera de la fractura ética y estética. Desde esta perspectiva, la obra permite conocer no el mal de vitrina, de estante... mejor aún, la conciencia del mal, esa que ha caminado desde siempre junto al bien, esa que brota del pensamiento creador consolidada a su vez en el penumbroso espectro referencial de la creación artística. Es en la obra literaria donde emerge un lugar privilegiado para la representación del mal. La violencia, el crimen ruin, la maldad en crudeza, lo infame a extremo, es mostrado sin más examen que la propia condición humana. Lo oscuro entonces, no es un tema de escena, es la movilización misma del pensamiento que hace que la literatura –sin reserva- pueda expresar la conmoción más auténtica, también más indiferente, que proyecta u ocasiona el mal.

La inquietante dicotomía bien-mal tejida con hilos filosóficos, se hace tapiz, se hace indumentaria, se hace ropaje que la literatura desnuda, despoja, descubre... En tal virtud, la obra burla las ambivalencias y edifica en sus mundos posibles, instancias conceptuales o ficcionales hechas con los códigos del mal. Las pistas abstractas de la filosofía, más bien incompletas e inacabadas en conjunto con las múltiples reflexiones morales y las máscaras grotescas que desde siempre se han empeñado en ocultar el mal al pensamiento y a la conciencia, se derriban, caen como piezas muertas de un yeso pulverizado por el cincel agudo de la literatura y dejan al descubierto, revelan a la luz,

desnudan a la lucidez, las fuerzas misteriosas que alimentan y despliegan el mal en todo su esplendor.

El terreno literario, por ser lugar privilegiado para la representación de la totalidad del ser humano, ha sido depositario de un importante número de obras literarias que han expresado el tema del mal como motivo, construcción semántica, aspiración ideológica, recreación de atmósferas, propuesta estética o trasgresión ética. Vale recordar al *Julio César* de Shakespeare, obra trágica en la cual se exhiben como temas centrales la envidia, ambición y traición; o, *El extranjero* de Camus, quien nos muestra cómo la indiferencia hace de Meursault un individuo apático, insensible, escéptico y hasta injusto; insensibilidad que, enmarcada en una realidad criminal, también la encontramos en *Historia universal de la infamia* de Borges.

Digno también resulta mencionar el *Frankenstein* de Mary Shelley, obra que pone en tensión la ética científica, dilución del proyecto humano y la profanación del ideal divino; o, la escritura del Marqués de Sade, en cuyas páginas discurre la violencia y crueldad, desplazándose a capricho y descarado entre la virtud y el vicio. En esta misma inquietud y perplejidad, son recordadas las obras de Genet por su rebelión, el mundo infrahumano que recrean y la provocación a una moral asediada por el envilecimiento; y, la maldita escritura de Rimbaud, donde continuamos leyendo con inquietud, asombro y excitación la famosa frase: “El infierno no hace mella en los paganos. ¡Sigue siendo la vida!” (p. 21).

La literatura ha expresado desde siempre, las dos caras de la moneda ética con la cual se ha comercializado en todos los tiempos y lugares, la conducta humana. Ha mostrado la multiplicidad de perspectivas que configuran la lucidez afectiva con la cual se entiende y se asume el bien y el mal. Sin temor, sin reserva alguna, ha exhibido lo amenazante, transgresor y hasta lo maldito de la conciencia humana. El mal llevado a extremo, ha encontrado una instantánea fehaciente en las páginas literarias. Las pasiones, los instintos, el acecho y la penumbra, sin censura y sin condena, han visto una forma persuasiva de mostrarse al mundo a través de la escena literaria. Baudelaire, Kafka, Verlaine, Lautréamont, por solo citar algunos, son la nominación de una literatura maldita que en sus espejos irreverentes, han reflejado el mal de un espíritu que se hizo cuerpo

y nervio, época, estética, lugar, estado de conciencia y búsqueda inquebrantable de la razón y del ser. Sin embargo, otros escritores –sino todos- han permanentemente inundado sus creaciones con vivos ejemplos humanos que ponen en tensión la delgada línea que separa al bien del mal.

En esta paradoja, la obra literaria también se enluta con el mal, ya no es solo el creador y su aliento poético, tampoco es solo el universo creado (refugio de los universos paralelos), ahora es la propia naturaleza de lo literario que por alguna “extraña” razón, muestra las dimensiones exactas del mal, de las llagas y miserias propias de la conducta humana. La obra se ubica en esta suerte, en la frontera, en la transgresión, en el huracán mismo del mal; parece que deja de ser mudo testigo o testimonio de ese mal como idea, para convertirse físicamente en expresión de un mal que adquiere las connotaciones más radicales y la forma más cruda.

En esta desnudez del mal, el autor es encarcelado, sus ideas desterradas, su pensamiento injustamente criticado y sus obras desterradas. Parece entonces que la literatura es plenamente culpable, como dice Bataille, y “tendrá que confesarlo”. Ahora no es una ingenua forma de expresión, es una monstruosa creación que debe ser recogida de los anaqueles, debe ser quemada, en fin, debe ser juzgada con el sacrificio forzoso de la culpa y sancionada con la desaparición, para que no ponga en riesgo ni fracture el delicado (hipócrita) equilibrio que sustenta la (aparente) moral que condiciona, evalúa, controla y modela el buen obrar de la humanidad.

Blasfemia, inmoralidad, pecado, maldición y excomulgación son los adjetivos sancionatorios con los cuales se ha criminalizado una obra literaria de borde, contra corriente, de un otro sentido, hiperrealidad y distancia...que en su afán de “verdad” y autenticidad, ha transitado, desde la ficción, los caminos del mal haciéndolos esclarecedores, luminosos y lúcidos para comprender en esencia y con absoluta nitidez, las pulsiones que controlan el corazón humano y que palpitan en el alma (a veces blanca, a veces oscura) del ser, muchas veces confinadas “ingenuamente”, solo a un bien común que no se interpela, que no se escudriña ni se observa en el microscopio de las reales intenciones manejadas por el fatídico deseo de destrucción.

Pero no solo el deseo de destrucción opera en la construcción de mundos posibles, una fuerza más letal y mayor, viene dada por el poder de la seducción, tal como lo concibe Baudrillard, desde una perspectiva de metalenguaje, la seducción deviene del encuentro con una alteridad radical que aparta – para este autor- el sentido del discurso (seduce el lenguaje desde el poder de sugerencia) y con ello lo separa de la realidad (seduce la ficción como posibilidad de mundo), ámbito particularmente asumido también en la seducción que experimentan los signos lingüísticos dentro de la obra literaria.

Para el mismo Bataille, el mal transita las creaciones literarias desarticulando el bien, desarticulando en su construcción interna, los elementos compositivos del propio corpus literario, reuniendo a los opuestos y desnudando las circunstancias de transgresión. Para este autor, el espacio del texto es el escenario del mal bien porque el lenguaje es enmascarado, bien porque las estructuras discursivas también juegan, en intermitencia, a desarticularse; o bien, porque proyecta instancias vitales que celebran la presencia del mal como ámbito constitutivo de la esfera ontológica del ser. Con la obra literaria, según Bataille, podemos acceder a las pulsiones del mal y, en un ejercicio metaliterario, podemos dimensionar su funcionamiento tanto en la vida como en la propia constitución textual.

En líneas paralelas, Ricoeur (2003) nos dice: “Los personajes de teatro y de novela son humanos como nosotros” (p. 150). De esta forma, podemos advertir cómo la obra literaria establece puentes de relación con lo humano; generando a su vez, un espacio mediante el cual podemos proyectar nuestras acciones en la configuración imaginativa del texto literario. Para ilustrar este planteamiento, observemos el ejemplo que nos señala Moreno y Andrade (2017) haciendo referencia a la obra *Los milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo:

Teófilo, era un vicario bueno, pacífico, misericordioso, de muchos conocimientos y sabio. Al morir el obispo, todos coincidían en que el único hombre merecedor de tal designación era Teófilo. En tal sentido, le proponen el obispado, pero no acepta. No se cree el indicado. Las autoridades eclesiásticas nombran un nuevo obispo y un nuevo vicario.

Esta situación: la pérdida de sus poderes en la vicaría, lo hace enloquecer. Aquí hay una transposición alegórica fundamental: Teófilo pasa del Bien al Mal (sufre un proceso enantiométrico). Una vez que hay rencor, odio y envidia en su corazón, decide hacer un pacto con Satanás que le permite recuperar su poder vicarial, pero a costa de la venta de su alma y de la negación de Dios y de la Virgen. (p. 303).

Con esta acción, Teófilo deja de lado lo bueno que habitaba su ser. Pero hay más, desde este episodio, podemos inferir que la destrucción, el deseo desmedido que colinda con el egoísmo, la individualidad extrema, el despliegue de los poderes de la seducción, la farsa y la vanidad como máscara de la miseria existencial, la mentira en todo su esplendor y el mal extremo como origen de sufrimiento o muerte, son apenas algunos de los tantos cuadros literarios en los que se exhiben las causas y las consecuencias del funcionamiento del mal, en los que se muestra sin mayores adornos, cómo el mal actúa apegado a la propia constitución de la existencia, pero también (de manera solapada y ficcional) a la propia proyección y construcción del sentido artístico que aspira la obra literaria. Todos estos episodios literarios solo nos hacen ver cómo la literatura es imagen refractaria del pensamiento y ambiciones del alma humana que lucha constantemente entre los avatares del mal y la soledad del bien.

Bien a propósito resultan las ideas de Foucault quien asume el mal en la literatura a partir de una doble articulación: así la novela es el espacio para textualizar la vida de los seres infames, sin embargo, la obra misma es el discurso de la infamia y en ella aflora lo peor, lo desgarrador, informe y desvergonzado, en que personajes y autores dentro de los contextos socio-históricos o estéticos-culturales ponen al descubierto cómo, producto de la creación y expresión de la condición humana, el mal funciona.

Si advertimos que es en la novela donde logra retratarse con mayor nitidez el tema del mal, pues es en este género en el cual se presenta un microcosmo compuesto por las pasiones, virtudes y necesidades que se constituyen en expresión auténtica de la naturaleza y condición humana. Y es que, la novela como género, surge precisamente de esas tensiones éticas que centran su mirada en los problemas humanos, no es

extraño que, desbordando su génesis, se plantee como proyecto en su constitución estética y semántica, representar el lugar del mal dentro de la dual conducta humana. Bien nos dice Bajtín (1989) lo siguiente:

“[...] la novela como un todo unitario [...] se trata de una relación especial del hombre, de todas las acciones y acontecimientos de su vida, con el mundo espacial-temporal [...] no existen contradicciones, son directamente proporcionales entre sí. Por eso, todo lo bueno crece [...] lo malo, por el contrario, no crece, sino que degenera, se empobrece y perece”. (p. 318-319).

De este modo, la novela muestra el todo del mundo humano con sus miserias y grandezas, tal como afirma Lukács (1920): “descubrir y edificar la totalidad secreta de la vida” (p. 59); sin embargo, ese mostrar el devenir de los acontecimientos y ese develar el ambiente, coadyuva eventualmente, con expandir esos espacios narrativos para confrontar al bien, ponerlo en tensión, dilatando su construcción para ilustrar a su vez, cómo se fortalece. Por su parte, ese mismo espacio, hunde su mirada en el mal para observar su iluminación y su eclipse, mostrando cómo degenera y sucumbe en la aniquilación. Si el bien se dilata para ponerlo a prueba y edificarlo, el mal se expande para debilitarlo. Para ilustrar estas ideas y, haciendo referencia al cronotopo Rabelaisiano, nos dice Bajtín (1989):

La tarea de Rabelais consiste en purificar el mundo, espacio-temporal, de elementos nocivos para él... Esta polémica tarea se combina con otra positiva: la reconstrucción de un mundo espacio-temporal adecuado [...] para el hombre nuevo, armonioso y unitario, de nuevas formas de relación entre los hombres [...] Tareas de purificación y restablecimiento del mundo real y del hombre real. (p. 320-322).

Evidentemente, no se trata de mostrar en la novela una tarea didáctica y moralizante para ilustrar la conducta humana, para aleccionar desde el arte, recreando para ello al bien en una perspectiva diametralmente opuesta al mal, se trata de exhibir el pensamiento humano en su auténtica naturaleza, en su genuina construcción vital, en donde el bien y el mal se hacen guiños permanentes y se desterritorializan siempre en

fronteras movedizas en ese umbral de deslocalización en el que resultan a propósito las interpelaciones de Lukács (ob. cit) cuando expresa:

“[...] hasta qué punto se justifica moralmente el pensamiento de un mundo mejor, hasta qué punto está fundado edificar sobre esa base una vida que [...] esté cerrada sobre sí misma y que no desemboque en un hueco mejor que en un fin”. (p. 112).

Aunque el tema del mal en la literatura sea una vieja discusión con una reflexión pasada, es evidente que su lugar de examen no se agota, que su planteamiento no se desgasta y su relevancia se revitaliza, como la misma literatura, para continuar siendo en el presente, trascendente y significativa.

Ello obedece a tres posibles razones: en primer lugar, existen nuevas formas y lugares en que se expresa el mal, de hecho, el mundo contemporáneo cada día parece definirse alrededor de indicadores comunes: violencia, terrorismo y aniquilación; ante ello, la literatura no ha quedado indiferente y es común encontrar en sus páginas todo este entramado de vicio y crueldad; seguidamente, el mal trasciende en la literatura esa noción de tema, atmósfera, perfil psicológico del personaje, pregón catastrófico de la conciencia creadora, amarillismo de la empresa cultural o expresión apocalíptica de la ideología; sin embargo, el mal en la obra literaria puede o no ser todo esto; y es que, al tratarse de una condición inherente a lo humano, podemos identificarlo nítida o borrosamente en la perspectiva o lugar de lectura, en las motivaciones o necesidades escriturales, en la vertiente estética e ideológica que define a un contexto espacio-temporal, en las acciones que sirven de pretexto a un personaje o a la propia creación, en fin, en los márgenes que definen a la obra propiamente dicha.

La última razón podríamos ubicarla en este razonamiento: no es que la obra exprese, testimonie, ilustre o se construya desde el bien o el mal, es que la obra literaria como lugar de lo humano es, por ende, el lugar donde se exhibe, en toda su dimensión, la conducta, constitución y construcción de la naturaleza humana en todos sus sentidos y significados que, por extensión, también viene a ser referente de todos los tiempos y

lugares, con sus crisis, caos y catástrofes que derivan inexorablemente, del devenir humano.

Para concluir, la relación mal y literatura resulta obvia, si el mal pertenece a la esfera humana y a la dinámica propia del universo, ¿podría quedar la obra literaria indemne, como sujeto u objeto, ante la expresión del mal? Si el que ejercita el mal no es del todo inocente de su infamia, traición o maldad, ¿podría ser inocente una literatura que por el torrente de sus venas, circula la semilla del mal? En fin, si la conciencia nos permite engañar a los otros, pero no a nosotros mismos, ¿podría, por la conciencia creadora que cohabita en la obra literaria, engañarse a los otros de la inocencia del mal que, como sabemos, carcome las entrañas del mundo circundante?

Estas interrogantes sin respuestas, nos permiten apreciar y reflexionar en torno a la complicidad extraña y fascinante entre literatura y mal que se ha tejido en la obra artística a lo largo de todos los tiempos. Cuadros humanos recreados que, por inocentes que parezcan, no dejan de revivir la permanente lucha entre el bien y el mal. Situaciones diversas, comprometidas, ficcionales, surrealistas, alucinantes, adversas, evasivas, lineales o alteradas, reales o irracionales, en fin situaciones recreadas en el concierto literario, que en su sustancia más íntima, exhiben el mal como motivo, búsqueda, reacción o filiación inextricable con el devenir humano, acuñado a su propia constitución.

Así, el mal en la literatura, se constituye como instancia transversal que condiciona hasta el más inocente impulso creador (para denunciar, develar, reaccionar o celebrar el mal) retratado en una dualidad permanente en que el amor se debate con el odio, el ayudante mantiene en vilo un duelo férreo con el oponente, la paz anhelada con la guerra inevitable, la locura idealizadora con la realidad atormentada, el vuelo libre del pensamiento con la cárcel de la piel que también es de los ideales; en fin, dualidades infinitas que, metafóricamente, se expresan en la obra literaria a partir de un bien que, irremediablemente, necesita de su contraparte para completar la dimensión humana, a la luz de una magia totalizadora del ser (bien-mal) que celebra todas las coordenadas de la vida como alimento existencial del hecho literario.

Si para Foucault la literatura es el lugar donde se expresa o re-construye la infamia, podemos entonces advertir que la obra lo que hace es mostrar-como testimonio- los puntos de inflexión en que se tensa la relación humana con la moral o con la norma, quedando así una evidencia ficcional que, paradójicamente, muestra las llagas del sadismo, perversión e infamia que han minado la relación del ser consigo mismo y con los otros. En definitiva, es válido ratificar que el problema del mal ha estado siempre en la humanidad del universo, tan igual a su existencia perenne en las páginas literarias. Mejor aún, la literatura ha mostrado esa incesante búsqueda y opción humana por la maldad que en el mundo, muchas veces, se intenta ocultar o disfrazar.

En la obra literaria, el mal es una posibilidad de pensamiento, una posibilidad para develar la envidia, intriga, deseo, seducción, pasión, instinto, avaricia y soberbia como fuente de maldad; para desenmascarar al “noble” en su auténtica esencia de malhechor; y, para abominar el horror inmensurable con el cual el mal ha operado, dejando profundas heridas en el espíritu humano (la persona como causa y consecuencia/ sujeto y objeto/ agente y paciente de la práctica del mal). Lo mejor y lo peor del ser humano, desde una dualidad infinita e indisoluble, resuena con ímpetu y estremecimiento en el pensamiento literario de todos los tiempos. En esta suerte, en la obra literaria se equilibran las fuerzas del bien y de mal.

Como (in) conclusiones de este panorama descriptivo-reflexivo, se pueden afirmar tres ideas fundamentales y generadoras alrededor de las cuales pueden tejerse discusiones, razonamientos y búsquedas que posibiliten un deslinde permanente y plurisignificativo en torno a la presencia del mal en el concierto de la obra literaria: a) el mal por su dimensión inherente a lo humano, ha encontrado en la obra literaria (lugar de lo humano por excelencia) un espacio para mostrarse en todo su monstruoso esplendor, en su trágica belleza terrible; b) la literatura, en aras de lucidez, ha develado desde siempre las dimensiones en que se expresa el mal, dejando al descubierto aquello que el mundo, desde diversas estrategias, ha intentado ocultar; y c) el mal opera en la literatura desde una doble articulación, se muestra la infamia de los seres en una obra que, desde el enmascaramiento y el amplio poder de sugerencia, también se torna infame (¿acaso es esta una dimensión inherente de lo ficcional?)

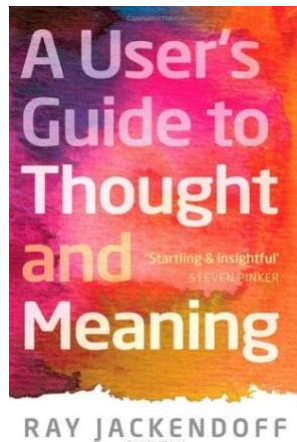
Referencias

- Bajtín, M. (1989). *Teoría y estética de la novela*. España: Ed. Taurus.
- Cortina, A. (2013). *¿Para qué sirve realmente...? La ética*. España: Paidós
- Hegel, G. (2005). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Tecnos
- Hegel, G. (2005). *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Fondo de cultura económica.
- Korstanje, M. (2012). La significación del mal. Antropología, economía y subsistencia. *Sincronía. Revista de filosofía y letras*, 1 (2), 1-28.
- Lukács, G. (1920). *Teoría de la novela*. Buenos Aires: Siglo XX.
- Moreno, A. (2007). *Y salimos a matar gente*. Zulia, VE: Ediciones Universidad del Zulia.
- Moreno, D. y Andrade, M. (2017). La textualización de lo fantástico en la leyenda llanera. *Fermentum*, 78 (27), 298-305.
- Nabert, J. (1997). *Ensayo sobre el mal*. Madrid: Caparrós Editores.
- Pis-Díez, G. (2003). El mal: una perspectiva antropológica. *Acerca del mal y la guerra: testimonios de una sociedad sin causas*. Recuperado de: <http://eprints.ucm.es/4950/>
- Restrepo, P. (2007). El problema del mal en San Agustín. *Franciscanum. Revista de las Ciencias del Espíritu*, (146), 97-117.
- Ricoeur, P. (1969). *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Taurus.
- Ricoeur, P. (2003). *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2011). *El mal: un desafío a la filosofía y a la teología*. Argentina: Amorrortu.
- Rimbaud, A. (1976). *Una temporada en el infierno*. Caracas: Monte Ávila Editores
- Savater, F. (1991). *Ética para Amador*. España: Ariel
- Segovia, Y. (2000). Interpretación antropológica del mal en la sociedad Wayuu. En *Fermentum*, 10 (29), 407-420.
- Trías, E. (2013). *Lo bello y lo siniestro*. Barcelona, ES: Random House Mondadori.
- Wojtyła, C. (2005). *Ideologías del mal*. Buenos Aires, AR: Editorial Planet.

La Revista Umbral es la revista inter y transdisciplinaria sobre temas contemporáneos del Recinto de Río Piedras de la Universidad de Puerto Rico. Forma parte de la plataforma académica Umbral, auspiciada por la Facultad de Estudios Generales y el Decanato de Estudios Graduados e Investigación. Promueve la reflexión y el diálogo interdisciplinario sobre temas de gran trascendencia, abordando los objetos de estudio desde diversas perspectivas disciplinarias o con enfoques que trasciendan las disciplinas. Por esta razón, es foro y lugar de encuentro de las Ciencias Naturales, las Ciencias Sociales y las Humanidades. Sus números tienen énfasis temáticos, pero publica también artículos sobre temas diversos que tengan un enfoque inter o transdisciplinario. La Revista Umbral aspira a tener un carácter verdaderamente internacional, convocando a académicos e intelectuales de todo el mundo. La Revista Umbral es una publicación arbitrada que cumple con las normas internacionales para las revistas académicas. Está indexada en [Open Journal Systems](#), [Latindex](#) y [REDIB](#).

Disponible en umbral.uprrp.edu

La Revista Umbral de la Universidad de Puerto Rico Recinto de Río Piedras está publicada bajo la [Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional](#)



User's Guide to Thought and Meaning de Ray Jackendoff

Jomayra Pimentel Rodríguez
Universidad de Puerto Rico
yomayra.pimentel@upr.edu

Resumen: Este trabajo reseña el último libro de Ray Jackendoff titulado *User's Guide to Thought and Meaning*. Como indica su título, el libro reseñado pretende ser una guía que explique cómo funcionan los pensamientos y los significados en nuestra mente. Estudiante doctoral del laureado lingüista Noam Chomsky, Jackendoff tiene una extensa carrera en la investigación del sistema cognitivo que rige los lenguajes naturales. El autor del libro reseñado es además el artífice de otros once libros que tocan temas como la gramática generativa, los fundamentos del lenguaje y las estructuras mentales del lenguaje.

Palabras clave: pensamiento, significado, lingüística

Abstract: This work reviews the last book of Ray Jackendoff titled *User's Guide to Thought and Meaning*. As the title suggests, the book pretends to be a guide that explains how our thoughts work and their significance. Jackendoff, a doctoral student of the laureate linguistic Noam Chomsky has an extensive career doing research on the cognitive system which rules natural languages. The author of the aforementioned book is, in addition, the writer of eleven other books on related topics such as generative grammar, the fundamentals of language and their mental structures.

KeyWords: linguistic, meaning, thought

Ray Jackendoff es un lingüista con un extenso historial de investigación en el campo de la semántica del lenguaje natural, la relación entre la consciencia y el funcionamiento de la mente, la evolución del lenguaje, la naturaleza de los conceptos humanos y las analogías entre las estructuras cognitivas y las musicales. Con este historial, el libro *User's Guide to Thought and Meaning*, logra su propósito de ser una guía para entender los conceptos de pensamiento y sentido. Ambas concepciones son explicadas en detalle y con un lenguaje liviano que permite al lector seguir el hilo de la explicación sin mayores contratiempos. Jackendoff realiza una introspección detallada cuestionándose las percepciones que estimulan el pensamiento, las imágenes mentales que tenemos de las cosas, personas o situaciones, las distintas maneras en las que nos acercamos a nuestros pensamientos y cómo los expresamos, para proponer que el sentido de las cosas es algo inaccesible para nosotros. Es a través del lenguaje que podemos expresar el sentido de las cosas. Esta guía expone distintas teorías sobre el significado del pensamiento y del sentido, el autor las menciona y las confronta antes de exponer sus propias conclusiones sobre el asunto y, por lo general, se adelanta a las inquietudes que le puedan surgir a los lectores y da respuestas a estas.

El libro comienza cuestionándose cuál es la conexión entre el pensamiento y el lenguaje. Para comprender este vínculo se debe entender cómo funciona el cerebro. Jackendoff explica este nexo haciendo una analogía entre el funcionamiento del lenguaje y el del cerebro. El lenguaje es la capacidad de construir una serie infinita de enunciados con sonidos y palabras limitados. El cerebro a su vez tiene una serie limitada de conceptos que combina y rehace de diferentes formas para producir nuevos pensamientos. El libro contrapone constantemente dos perspectivas, la ordinaria y la cognitiva. La perspectiva cognitiva es la manera en la que el lenguaje funciona dentro de la mente. La ordinaria es aquella que ve el lenguaje como algo que está fuera de las personas, como una herramienta que aprendemos a utilizar.

Muchas páginas de esta primera parte del libro se dedican a explicar, desde la perspectiva cognitiva, por qué el sentido es algo inaccesible para nosotros. Uno de los ejemplos más completos sobre este asunto es el del término *palabra*. Este es un concepto complejo de explicar, como nos lo demuestran la hiponimia y la sinonimia, sin

embargo, es entendido por todos, lo que demuestra que el sentido de las cosas que nos rodean, aunque estemos constantemente en contacto con ellas, es algo que está escondido en nuestra mente. También se utiliza el término *palabra* para explicar las zonas grises que pueden tener los significados. Para ejemplificar estas zonas grises, se utilizan las palabras que hacen referencia a los colores, ¿Cuán rojo tiene que ser una tonalidad para ser clasificada roja y no naranja? Los significados no tienen límites fijos, sino que hay en ellos muchas zonas ambiguas. Jackendoff se inclina por la idea de que las diferencias en nuestra forma de percibir el mundo no vienen de las diferencias lingüísticas sino de las diferencias culturales, tal como lo plantea la determinación lingüística, pensamiento promulgado por Benjamin Lee Whorf y Edward Sapir. El autor define el lenguaje en este punto como el enlace entre el pensamiento y su pronunciación, y nos indica que los pensamientos no son lenguaje, sino una parte de él.

Jackendoff realiza seis acercamientos al término significado. El primero es cómo el significado está enlazado a la pronunciación, el enlace entre el significado de las palabras y su pronunciación está en la cabeza del hablante. Esta relación se explica en base a los términos significado y significante de Saussure. El segundo acercamiento es que el sentido de una oración se puede construir en base al sentido de sus partes. En esta parte hace uso de la composicionalidad de Frege para sostener sus argumentos. El tercer punto explica que la traducción debería preservar el sentido de las oraciones. En el cuarto y quinto acercamiento se explica la función referencial y la función inferencial del lenguaje. En el último acercamiento, Jackendoff reafirma que el sentido es algo que está escondido en nuestra mente, y es algo a lo que no tenemos acceso. Luego, se expone que el sentido no puede ser una imagen visual ya que las imágenes que le otorgamos a una palabra pueden variar grandemente e incluso hay palabras con sentido a las que no le corresponde ninguna imagen visual. El sentido que le damos a esas imágenes, como el sentido en general, es inaccesible.

La segunda parte del libro comienza con una explicación de la diferencia entre pensamiento y lenguaje. El lenguaje es la vía para transmitir nuestros pensamientos, pero el lenguaje en sí, no es pensamiento. Cuando experimentamos conscientemente un pensamiento, es porque la imagen mental de este viene acompañada del sentimiento de

que posee un significado y, ese significado lo enlazamos a la pronunciación que tenemos en nuestra mente de esa imagen. En este momento de la lectura se introduce la Hipótesis del Sentido Inconsciente, que plantea que el sentido es una parte inconsciente de nuestra estructura mental, solo podemos acceder a ese sentido cuando lo transformamos en lenguaje. Para Jackendoff, el sentimiento de que algo tiene sentido y la elaboración de ese sentimiento a través del lenguaje, es algo consciente, sin embargo, el sentido en sí mismo es inconsciente. El lenguaje, según la perspectiva cognitiva, tiene tres partes fundamentales; la fonología, la sintaxis y la semántica. La experiencia más consciente para nosotros es la fonológica, nosotros pensamos en un idioma en específico. Muchas veces, al pensar en algo somos incapaces de expresarlo en palabras. Sin embargo, ese “algo” está ahí, sabemos que ese “algo” tiene sentido, pero se nos escapa, cuando podemos poner en palabras ese “algo”, lo hacemos a través de la fonología y, es esta la que conecta ese sentido escondido con el mundo real.

Nuestra mente divide en categorías las muestras de objetos que percibimos del mundo para poder comprenderlas. A estas categorías, le corresponden en nuestra mente ciertas asociaciones con imágenes mentales y espaciales. La estructura espacial y la estructura mental se enlazan para completar la totalidad del pensamiento y del sentido. El enlace entre estas dos estructuras es lo que nos permite hablar sobre el mundo que nos rodea. Sin embargo, existen otras formas de percepciones. La percepción háptica es la percepción ligada a nuestro sentido del tacto y que nos puede dar cuenta sobre la textura o la temperatura de un objeto. También tenemos la percepción de nuestro propio cuerpo, que nos permite hacer actividades como tocar el violín sin tener que mirar cada segundo dónde están nuestros dedos. Al tener alguna experiencia podemos percibir si la misma nos es familiar o no, es decir, si podemos asociar a esa experiencia alguna imagen o concepto ya conocido. Si no podemos asociar con esa experiencia ninguna imagen mental o concepto ya conocido, decimos que tenemos una experiencia novedosa. Al igual que juzgamos una experiencia como familiar o novedosa, podemos juzgarlas en base a si son positivas o negativas -percepción que viene de nosotros mismos y no del objeto al que juzgamos-, si son sagradas o si son consideradas un taboo. Todas estas percepciones son construidas por nuestra mente de manera inconsciente. La pronunciación en el lenguaje, las imágenes visuales en la superficie visual, el sentido del

tacto para la percepción háptica, son las maneras en que se hacen conscientes estas percepciones incoscientas.

En la tercera parte del libro, Jackendoff comienza a exponer las maneras en las que hacemos referencia al mundo. Las expresiones lingüísticas son la forma en la que hacemos referencia a las cosas que conceptualizamos y conocemos del mundo. El cerebro es el encargado de realizar la conexión entre la información lingüística, las imágenes visuales, la experiencia háptica de un objeto o persona, etc., para que podamos descifrar la información que recibimos de un referente como un todo. En el discurso, utilizamos un sin fin de palabras referenciales para ayudar a nuestro oyente a hacer esas conexiones en su mente. Cuando captamos una referencia en el mundo, accedemos al “archivo” mental que hemos creado de los referentes en el mundo – archivo creado a través de la experiencia- para entender los pensamientos que nos son comunicados. Este archivo mental está formado por conceptos, imágenes y experiencias. Las imágenes también funcionan como referencias, por ende, la forma en la que nos referimos a los objetos en el mundo real es la misma en la que nos referimos a las imágenes.

Para profundizar en su explicación sobre la manera en la que realizamos referencia al mundo, el autor utiliza el concepto de persona. Según la perspectiva ordinaria, la idea de persona es creada por dos conceptos, “alma” y “cuerpo”, que se unen. Para la metafísica cognitiva, el sentido de persona funciona igual al sentido de cualquier otra palabra. Una vez percibimos el término “José”, por ejemplo, buscamos nuestro archivo mental sobre la persona y le damos sentido al mensaje recibido. La diferencia radica en que para una persona solemos tener dos archivos, uno que corresponde a los rasgos de su mente y otro que corresponde a sus rasgos físicos.

Otro ejemplo utilizado para exponer la problemática de cómo funciona nuestro cerebro cuando se hace referencia a algo en el mundo es el concepto de verdad. Jackendoff propone que la verdad funciona como cualquier otra palabra, que está llena de espacios intermedios entre ser “verdad” o ser “falsa”. La verdad es una propiedad de las oraciones declarativas. Se considera verdadero algo que tiene sentido en la realidad del mundo,

“La nieve es blanca.” es verdadero. Desde la perspectiva ordinaria, una oración es cierta si en el mundo se satisfacen las condiciones para que sea cierta, sino, es falsa. Sin embargo, hay ocasiones en que la verdad no es tan clara. La verdadera interrogante para la perspectiva cognitiva es, ¿Qué pasa por la mente de las personas cuando establecen que una oración es cierta o no? Entonces, ¿Cómo juzgamos si una oración es cierta o no? Según la perspectiva cognitiva, al recibir una entrada visual, nuestra mente hace una estructura espacial, y al oír algo, nuestra mente realiza un concepto de lo que oímos –saca el archivo correspondiente a ese objeto- y si lo que se ve y lo que se escucha son compatibles, entonces, juzgamos una oración como cierta. Cuando los archivos que tenemos en la mente sobre un objeto o persona no coinciden con el estímulo visual o auditivo que recibimos, se crea una confusión, y somos incapaces de determinar la veracidad de la situación.

En la cuarta y última parte del libro se profundiza en lo que es el pensamiento racional, y se concluye que el mismo se fundamenta en un juicio intuitivo. Esa intuición es inconsciente, el proceso desde que intuimos que algo tiene sentido hasta que lo tomamos por hecho es inconsciente, y solo podemos hacerlo consciente cuando ponemos en palabras el pensamiento. Para Jackendoff, el ser humano no cuenta con el tiempo para pensar racionalmente en todas las cosas importantes que componen el diario vivir ya que es demasiada información para procesar. Sin embargo, nuestra vida fluye alrededor de cientos de cosas que no analizamos, lo que muestra que gran parte de nuestra vida concurre de manera inconsciente. Aún si tratáramos de explicar conscientemente todos nuestros pensamientos, no siempre nuestra explicación corresponderá con la verdadera razón lógica de esos pensamientos. Para ejemplificar esto, Jackendoff, reconocido por su trabajo sobre las analogías entre las estructuras cognitivas y las estructuras musicales, utiliza la música de cámara para hacer una comparación entre el pensamiento racional y la intuición. Cuando se toca música de cámara, no siempre lo que está escrito en la partitura es obvio, a veces, se tiene que realizar un análisis profundo para llegar a un acuerdo sobre lo que significa cierta directriz. Es decir, aunque hay una partitura, no siempre las directrices son obvias. Lo mismo sucede con el pensamiento racional, aunque parezca obvio nuestro cerebro hace un gran trabajo para poner todas las piezas en orden y si encuentra algo fuera de lugar tiene que comenzar un razonamiento

profundo para darle sentido a la situación, pero en ambos casos nos basamos primeramente en la intuición. El pensamiento crítico se construye. Cuando aprendemos a tocar algún instrumento, nuestros maestros nos van dando consejos, “toca con la punta del arco esta parte”, “este símbolo significa esto”, etc., al mismo tiempo nos dan demostraciones de cómo se supone que suene. De esa manera, nos vamos haciendo más aptos para identificar errores propios y ajenos, para identificar las características de otros músicos, y de esta manera construimos nuestro conocimiento musical. De igual forma se construye el pensamiento crítico, no nacemos con él, con nuestras lecturas, las tareas que hacemos desde los años de escuela, los trabajos que realizamos, vamos creando un archivo que nos permite, en una situación dada, realizar un análisis informado.

Para culminar su obra, el autor hace una reflexión sobre las humanidades y las ciencias, concluyendo que las ciencias estudian la parte racional del conocimiento, se hacen preguntas sobre el mundo y tratan de resolverlas. Por otra parte, las humanidades se inclinan más a la intuición, es decir, no tenemos que entender a cabalidad una obra de Beethoven, debemos sentirla y escucharla. Por el hecho de que exponen lo intuitivo, la parte oculta del sentido, es difícil describir el arte, porque su objetivo no es solo explicar cosas en el mundo, sino exponer nuestro lado más difícil de comprender. Esa intuición es la que necesitamos para elaborar pensamientos más profundos y, por ende, no puede ser relegada a un simple acompañamiento en la vida ya que es parte fundamental de lo que somos.

Ray Jackendoff logra finalizar su argumentación de manera sólida, haciendo un resumen claro y preciso de sus ideas principales. El pensamiento racional es consciente y explícito. La intuición es inconsciente. La manera de unir el pensamiento racional y consciente al mundo es a través del lenguaje, pero los pensamientos detrás de esa construcción son inconscientes, están “escondidos” en nuestra mente y llegamos a ellos solo cuando podemos ponerlos en palabras. Un tipo de pensamiento no debe sobreponerse al otro, ambos son partes esenciales del pensamiento y el sentido. Nuestra vida concurre desde una perspectiva ordinaria. Desde esta perspectiva las cosas son como las vemos y las percibimos en el mundo. Sin embargo, para hacernos

cuestionamientos más profundos sobre lo que somos, necesitamos una perspectiva más profunda, la cognitiva. En la perspectiva cognitiva, nada se da por sentado, esto nos permite preguntarnos, ¿Qué es el lenguaje?, ¿Cómo le damos sentido a las cosas?, ¿Qué pasa en el cerebro cuando pensamos?, ¿Cómo se forma en la mente el lenguaje? Ninguna perspectiva es más importante que otra, todas las perspectivas funcionan dependiendo de la pregunta que se quiera responder.

Referencias

Jackendoff, R. (2012). *A User's Guide to Thought and Meaning*. Nueva York: Oxford University Press.

La Revista Umbral es la revista inter y transdisciplinaria sobre temas contemporáneos del Recinto de Río Piedras de la Universidad de Puerto Rico. Forma parte de la plataforma académica Umbral, auspiciada por la Facultad de Estudios Generales y el Decanato de Estudios Graduados e Investigación. Promueve la reflexión y el diálogo interdisciplinario sobre temas de gran trascendencia, abordando los objetos de estudio desde diversas perspectivas disciplinarias o con enfoques que trasciendan las disciplinas. Por esta razón, es foro y lugar de encuentro de las Ciencias Naturales, las Ciencias Sociales y las Humanidades. Sus números tienen énfasis temáticos, pero publica también artículos sobre temas diversos que tengan un enfoque inter o transdisciplinario. La Revista Umbral aspira a tener un carácter verdaderamente internacional, convocando a académicos e intelectuales de todo el mundo. La Revista Umbral es una publicación arbitrada que cumple con las normas internacionales para las revistas académicas. Está indexada en [Open Journal Systems](#), [Latindex](#) y [REDIB](#).

Disponible en umbral.uprrp.edu

La Revista Umbral de la Universidad de Puerto Rico Recinto de Río Piedras está publicada bajo la [Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional](#)

Equipo

Luis A. Ferrao Delgado, Rector de la Universidad de Puerto Rico Recinto de Río Piedras
José Vázquez Vázquez, Decano Interino de la Facultad de Estudios Generales de la Universidad de Puerto Rico Recinto de Río Piedras
Carlos I. González Vargas, Decano del Decanato de Estudios Graduados y de Investigación de la Universidad de Puerto Rico Recinto de Río Piedras

Lorna G. Jaramillo Nieves, Editora, Universidad de Puerto Rico

Junta Editora

José Vázquez Vázquez, Universidad de Puerto Rico Recinto de Río Piedras, (Ex Officio)
Félix A. López Román, Universidad de Puerto Rico en Humacao
Carlos Rojas Osorio, Universidad de Puerto Rico en Río Piedras
Víctor Ruíz Rivera, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras (Ex Officio)
Waldemiro Vélez Cardona, Universidad de Puerto Rico Recinto de Río Piedras

Junta Consultora Externa

Eduardo Devés Valdés, Universidad Santiago de Chile
Haroldo Dilla Alfonso, Grupo de Estudios Multidisciplinarios Ciudades y fronteras
Armando Fernández Soriano, Foro de Ecología Política de América Latina y el Caribe
Lupicinio Íñiguez Rueda, Universidad Autónoma de Barcelona
Claudio Maíz, Universidad Nacional de Cuyo
Raúl Benítez Manaut, Universidad Nacional Autónoma de México
Luis Enrique Otero Carvajal, Universidad Complutense
Juan Manuel Santana, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria
Eloisa Gordon Mora, Universidad del Sagrado Corazón

Coordinadora para el Número 15

Doris Quiñones Hernández, Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, Puerto Rico

Evaluadores participantes en la revisión de pares de este número:

Correspondencia:

Lorna G. Jaramillo Nieves, Editora de la Revista Umbral
Facultad de Estudios Generales, Recinto de Río Piedras de la Universidad de Puerto Rico
PO Box 23323 UPR. San Juan, PR 00931-3323. Tel. 787 764-0000, x88708
lorna.jaramillo@upr.edu