MERIDIONAL Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos
Número 10, abril-septiembre 2018, 187-199

Saberes subversivos frente a la colonialidad del poder

Subversive Knowledge Against the Coloniality of Power

Zuleica Romay
Casa de las Américas, Cuba
azulex@cubarte.cult.cu

La mayoría de las ficciones fundacionales[1] construidas en torno a las nacionalidades iberoamericanas exaltan como valor esencial los procesos de mestizaje cultural y racial de sus poblaciones. Trascendentes a las modelaciones que en la segunda mitad del siglo XIX y el primer tercio de la centuria siguiente se expresaron en parábolas y arquetipos literarios, la configuración ideal de "lo nacional americano" se encarnó también en discursos filosóficos, emprendimientos económicos, relatos sociológicos y proyectos culturales.

La constitución de América como la "primera identidad de la modernidad" (Quijano 778) requirió de un saber eurocentrado, jerarquizante y diverso que explicara el orden y funcionamiento de las sociedades de ultramar y confiriera cierta legitimidad a las élites criollas, mayorales a cargo del funcionamiento de la maquinaria colonial. La mezcla integradora de "lo nacional" fue una solución contingente para las confrontaciones económicas,

[1] Aludo aquí a los estudios de la académica estadounidense Doris Sommer, quien analizó los procesos de formación del Estado nacional en América Latina a través de las "novelas nacionales" de Argentina, Brasil, Chile, Cuba, República Dominicana, Uruguay y Venezuela. A lo largo de su obra, la autora evalúa la influencia de los mitos históricos en la construcción ideal de una comunidad nacional.

culturales y políticas que, iniciadas con la conquista y la cruenta colonización de territorios, alcanzaron su mayor intensidad con la consolidación de la esclavitud y la servidumbre como modos de producción.

Nuestras narrativas fundacionales son historias culturalmente resueltas a través de arquetipos contemporizadores, ya sea el criollo, el ladino, el jíbaro o el mulato. Las teorías, los discursos y los modelos culturales del mestizaje se aplicaron a una diversidad necesitada de definir sus contornos, a la vez que ofrecieron soporte a los proyectos integradores de las nuevas repúblicas; unas veces gestados desde arriba y otras desde abajo, pero siempre en torno a la armonía racial y cultural. De ahí que el discurso nacionalista tradicional reclamase la cohesión social imprescindible para el funcionamiento de las comunidades nacionales, pasando por alto el contrapunteo entre opresión y subversión, como si las historias entonces construidas no tuvieran finales abiertos cuyos avatares aún transcurren en nuestros días.

El discurso civilizatorio de nuestros antepasados europeos insiste en que descubrir, catequizar y civilizar fueron los propósitos de las invasiones que frustraron la evolución natural de los pueblos originarios en África y América. Ese alegato de "buenas intenciones" se volvió hegemónico a medida que llegaban a la península noticias sobre la sangría que la dislocada resistencia indígena causaba a las tropas comandadas por Hernán Cortés, Francisco Pizarro y Pedro de Alvarado. Desobediencia que tuvo como colofón la heroica inmolación de los araucanos, a los cuales Pedro de Valdivia no pudo someter, pese a las torturas, mutilaciones y asesinatos por él cometidos. Para entonces, el buen salvaje del primer diario de viajes de Colón y de las crónicas de segunda mano de Pedro Mártir de Anglería se había convertido en un ser rústico y sanguinario, imposible de civilizar.

Entre los siglos VIII y XV, la actividad de los árabes, moros y bereberes dedicados al comercio de esclavos había tornado natural la presencia de africanos esclavizados y libres en las grandes ciudades europeas y fundado normas de convivencia y comportamiento que darían sostén a las legislaciones esclavistas de las futuras metrópolis. Cuando oleadas masivas de africanos esclavizados fueron conducidas a las Américas, a mover con la fuerza de sus brazos los engranajes de la potente maquinaria con que Antonio Benítez Rojo equiparó a la plantación, las prácticas socioculturales de varios reinos europeos habían creado condiciones para convertir la raza "… en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad" (Quijano 779).

Códigos y categorías económicas, legales y culturales –así como sistemas simbólicos y criterios de clasificación y valoración– legitimaron la racialización de las relaciones sociales, ofreciendo a la sociedad un marco racional para organizarse y hacer funcionar un sistema de dominación que contradecía de modo flagrante los preceptos monogenistas de la doctrina cristiana. Andando el tiempo, el saber y el quehacer colonial estructuraron una tecnología de la dominación que sistematizó saberes, interpretaciones, reglamentaciones y procedimientos para ser aplicados en los ámbitos teológico y científico, legal y productivo, político y social, público y privado. No hubo plan maestro ni conjura internacional de poderes imperiales, que entonces contendían por intereses estratégicos, pero sí formas semejantes de otorgar legitimidad al patrón de poder inaugurado por el naciente capitalismo occidental. En respuesta a las necesidades de articulación trasatlántica de las formas capitalistas de producción, circulación e intercambio, los poderes dominantes en Europa impusieron saberes de similar procedencia y orientación cuya validez se acreditó con la etiqueta de "universal".

Como nos explica el diplomático y activista venezolano Jesús "Chucho" García:

> … hay un enfoque epistemológico occidental que nos pasea por diferentes autores europeos, desde que se autonombraron productores vitalicios de los conocimientos 'universales'. Esos mismos que argumentaron 'científicamente' que nuestros ancestros afrosubsaharianos no tenían filosofía, religión, técnicas de ingenierías, convivencia armónica con la naturaleza, y sistemas religiosos que dan sentido a la vida y la muerte. Los mismos que definieron lo que es y no es conocimiento, lo que es y no es ciencia, y quién posee o no posee ese conocimiento y esa ciencia (105).

Un extenso proceso de dominación, vivido, reflejado y reproducido por las personas durante generaciones, instaura prácticas sociales y respuestas culturales "naturalizadas" que se expresan en el pensamiento cotidiano, las representaciones sociales, las costumbres, los modos de vida y los modelos de comportamiento. Esto se observa con mayor razón si las relaciones de dominio logran trascender lenguas, territorios y tipos de producción material, tal como sucedió con la esclavitud de los africanos en las Américas.

Sin embargo, una relación de dominio es siempre una calle de doble sentido porque los seres otros, con sus culturas incomprendidas, religiones

estigmatizadas y prácticas sociales reprimidas, aprenden a construir –desde la resistencia o la rebelión– redes de interinfluencias e intercambios de subjetividades y experiencias que confrontan al poder ejercido sobre ellos.

La dependencia existencial del dominador lo "contaminó" con las culturas de los dominados. No pudo la lengua castellana resistir la infiltración de otros decires, por denostados que ellos fuesen. Decenas de vocablos africanos insuflaron calidez y tonicidad al español de América. Camuflado en los cortes y estilos de las modas europeas, el ropaje policromo y ligero de los orishas se impuso a las oscuras vestimentas españolas. Los rituales culinarios africanos, acriollados y desacralizados, asaltaron la mesa de los señores; los ojos bajos para disimular la irreverencia de la risa amplia y libre. Los bailes de cuna reunieron, en pública y gozosa promiscuidad, a blancos y mulatas para ofrecer divertimento a reconocidos señoritos y mujeres a las que nadie identificaba como señoras, aunque lo eran del ritmo y el salón.

"Se acata, pero no se cumple" fue ley no escrita en las posesiones ibéricas de ultramar. Lo fue para los criollos de la élite –inveterados contrabandistas a la par que fervorosos súbditos–; para el blanco pero humilde estamento de españoles y criollos desfavorecidos por el autoritarismo metropolitano; para los negros y mestizos libres, que usufructuaban beneficios mínimos desde los márgenes del sistema; y también para los esclavizados, último escalón de la pirámide de subordinaciones que estructuraban las sociedades coloniales de América.

Recomponer saberes fragmentados, en forma de percepciones, conocimientos y habilidades fuera del contexto natural, cultural y político en que fueron construidos, constituyó una necesidad de primer orden para los africanos y sus descendientes. Acto instintivo primero, defensivo después, insurgente a la larga, en tanto único modo de existir como humanos. Sobrevivir a la esclavitud y emerger de ella, subvertir culturas, construir repúblicas, conquistar derechos, desencadenar la mente y no conformarnos con la libertad del cuerpo solo fue posible aprendiendo quiénes somos por nosotros mismos; amalgamando con experiencias nuevas los fragmentos de memoria que logramos rescatar para reconstruir –con paciencia y astucia cimarrona– las historias mal contadas.

Perspectivas novedosas como las de J. Lorand Matory (55-58), recalcan la influencia que en la construcción de la africanidad y sus expresiones diaspóricas tuvieron –sobre todo en la última década del siglo XIX– los saberes

de los retornados a África que se asentaron en la floreciente comunidad de Lagos. También existen evidencias de que el Estado haitiano, en sus esfuerzos por romper el aislamiento orquestado por las potencias europeas, estableció contacto con Menelik II, emperador de Etiopía y vencedor de los italianos en la batalla de Adowa[2], a través del periodista y diplomático haitiano Benito Sylvain, uno de los precursores del panafricanismo en las Américas.

Cuentan que Sylvain viajó cuatro veces a Etiopía entre 1889 y 1906, encargado de la correspondencia entre Menelik y el presidente haitiano Pierre Nord Alexis; esfuerzo que en cierto momento coincidió con las acciones de William H. Ellis, un afroestadounidense de origen hispano que visitó dos veces el país entre 1903 y 1904, interesado en explorar proyectos de migración y asentamiento económico de personas negras que deseaban retornar a África (Akpan 298).

Las narrativas de los dominadores acostumbran a trastocar el sentido o vaciar de contenido las acciones de resistencia y rebeldía de los dominados, por lo que buena parte de los estereotipos construidos por la sociedad colonial son interpretaciones sesgadas de conductas y respuestas culturales que confrontan o negocian la condición subordinada. Así, la resistencia pasiva de los esclavizados al trabajo agotador se homologó con la haraganería; las religiones de origen africano fueron denostadas como brujería; y las prácticas sexuales de los hombres blancos con las mujeres de ascendencia africana –forzadas muchas veces, negociadas otras– asentaron en los imaginarios de las sociedades decimonónicas la sensualidad y la incontinencia sexual como cualidad esencial de las féminas negras y mestizas. Las más notorias sublevaciones de los esclavizados han sido presentadas, una y otra vez, como espasmódicos estallidos de rebeldía, mal planificados intentos de insurrección, con olvido de las que se apoyaron en bien pensadas estrategias o que obligaron al poder colonial a entablar negociaciones.

[2] Menelik II ascendió al trono de Etiopía en 1889 y en mayo de ese año firmó con Italia el Tratado de Wuchale, cuyo original en italiano permitía interpretar que dicho territorio era un protectorado. Cuando Menelik II conoció los verdaderos términos del acuerdo, denunció el tratado en 1893 y aludiendo a una frase bíblica anunció a las potencias europeas: "Etiopía no necesita de nadie; tiende sus manos hacia Dios". Los italianos invadieron el país al año siguiente, pero fueron vencidos en la batalla de Adowa en 1896 y, ese mismo año, los africanos se proclamaron independientes. El 26 de octubre de 1896, se firmó el Tratado de Addis Abeba, que anuló el Tratado de Wuchale y que reconoció la absoluta independencia de Etiopía.

La mayor parte de los abordajes historiográficos sobre las luchas anticoloniales en las sociedades de ultramar apenas reparan en la apoyatura brindada por los saberes diaspóricos a las sediciones de los presuntos sometidos.

Es lo que sucede con afroamericanos que subvirtieron el pensamiento dominador, hallando en las sagradas escrituras razones y argumentos para su rebelión. Los primeros líderes de la rebeldía negra en Jamaica: Samuel Sharpe[3] y Paul Bogle[4], quienes organizaron acciones de resistencia de los esclavizados amparadas en la fe cristiana, apenas son conocidos fuera de las islas angloparlantes. Casi medio siglo después de la polémica desatada por la ficción histórica de William Styron sobre Nat Turner, el abdicante predicador que protagonizara en 1831 la mayor sublevación de esclavos en la historia de Norteamérica[5], la película producida por el actor y realizador estadounidense Nate Parker reanimó la controversia, atizada esta vez por algunos publicistas que criticaron la cruda violencia del filme y sus "excesos" en la mitificación del protagonista[6], como si las sangrientas escenas que Parker nos mostró no fuesen reflejo de una escamoteada realidad o la industria hollywoodense hubiese renunciado a retorcer la historia para

[3] Samuel Sharpe (1805-1832) nació en la parroquia de St. James, en la plantación de Samuel y Jane Sharpe. Predicador muy conocido y líder en la Iglesia bautista, viajó por diferentes parroquias de Jamaica predicando los Evangelios. Lideró la rebelión de Navidad (también llamada guerra bautista), iniciada el 27 de diciembre de 1831 y fue ahorcado en 1832. Comparado con Toussaint L'Ouverture por su significación en la historia de Jamaica, Sharpe fue declarado héroe nacional en 1969. Su efigie figura en una de las caras de la moneda jamaicana de diez centavos.

[4] Paul Bogle (1822-1865), diácono bautista jamaicano, líder de la protesta de Morant Bay, en octubre de 1865, que mantuvo la parroquia en poder de los campesinos durante dos días. El gobernador de Jamaica declaró la ley marcial y las tropas bajo su mando masacraron a la población con un saldo de más de cuatrocientas víctimas, entre ellas mujeres y niños. Bogle fue capturado y ahorcado dos semanas después de iniciada la rebelión.

[5] Me refiero a *Las confesiones de Nat Turner*, la novela ganadora de un Premio Pulitzer en 1968 y desencadenante de una polémica marcada por dos posiciones polares: la crítica de unos a la justificación que la novela hace de la violencia homicida de los oprimidos y el desacuerdo de otros con los estereotipos raciales que permean la historia, afirmando la presunta inferioridad de los africanos y sus descendientes.

[6] Diferentes posiciones sobre la polémica pueden encontrarse en: https://www.theguardian.com/film/filmblog/2016/oct/10/the-birth-of-a-nation-problems-nate-parker; http://www.telegraph.co.uk/films/2016/10/17/the-birth-of-a-nation-the-twisted-history-of-hollywoods-racist-m/ y http://www.cinemaldito.com/el-nacimiento-de-una-nacion-nate-parker/.

que James Bond, Rambo y Jason Bourne encarnen mitos sustentadores de causas harto cuestionables.

No es casual que en Colombia y Brasil herederos de Benkos Biohó y Zumbi dos Palmares fundaran centros referenciales para la construcción y difusión de afroepistemologías en nuestro continente ni que dichas instituciones estén gestionadas por negras y negros orgullosos de su estirpe afroamericana. En ellas, se honra un saber guerrero que exhibió mucho más que fortaleza física y conocimiento del terreno. Combatir en pasmosa inferioridad bajo la presión y el acoso de las maquinarias represivas del poder colonial demandaba inteligencia, creatividad, audacia, habilidades conspirativas, conocimiento de la psicología del contrincante, dominio de las artes culinarias y curativas e innovaciones de las tecnologías en el uso para el trabajo con madera, metales, fibras vegetales y todo material capaz de contribuir al sostenimiento de las comunidades cimarronas.

También la historia de Cuba atesora ejemplos de los saberes aplicados a radicales estrategias de subversión, aunque estos han sido poco divulgados. La transcripción realizada por Cirilo Villaverde (1982) del relato dictado por el cazador de esclavos Francisco Estévez describe las efectivas maniobras de los sojuzgados para detectar y evadir a sus perseguidores y ocultar fugitivos en plantaciones y haciendas, haciéndolos pasar como integrantes de las dotaciones, artificios que fueron empleados también en las ciudades, según nos cuenta la valiosa y casi olvidada investigación de Pedro Deschamps Chapeaux (1983) referida a los cimarrones urbanos. Los diarios de guerra y autobiografías de mambises cubanos de ascendencia africana, como Quintín Bandera (Padrón 2006), Mangoché (Herrera 2005) y Ricardo Batrell (2014), son muestra de que la guerra de guerrillas que permitió al Ejército Libertador ganar batallas, pese a la superioridad bélica y numérica de las tropas españolas, tiene antecedentes en la experiencia cimarrona de indoamericanos y africanos.

Sin embargo, hasta las postrimerías del pasado siglo la historiografía oficial silenció con relativo éxito la participación de los negros en las gestas independentistas de América, a excepción de Haití, donde el protagonismo de los africanos y sus descendientes en la primera revolución antiesclavista del mundo no tuvo la menor posibilidad ser negado, y de Cuba, con su impresionante galería de generales negros y mulatos[7]. Fruto de las luchas

[7] La valiosa investigación llevada a cabo por el historiador cubano Francisco Pérez Guzmán (2005) identificó diecisiete altos oficiales. De ellos, con grado de mayor

sociales de la segunda mitad del siglo xx, nuevos quehaceres historiográficos, como los del uruguayo Ildefonso Pereda Valdés (1964), el colombiano Alfonso Múnera (1998) y el argentino Norberto Galasso (2004), nos dan cuenta de la actuación de los lanceros de Getsemaní en la gesta que condujo a la proclamación de la independencia de Cartagena de Indias en 1811, la participación del regimiento número seis de Pardos y Morenos en la toma de Montevideo en 1814 y la hazaña de los negros y mestizos que, en 1817, secundaron a José de San Martín en el cruce de los Andes.

La negación de las herencias africanas en la conformación ideal de las nuevas nacionalidades americanas puso su mayor acento en el legado intelectual. Sin embargo, la interacción social, la lenta pero decisiva hibridación de las culturas que en tierras americanas convergieron, la criollización paulatina de las creaciones artísticas europeas, la fundación de nuevas formas de vivir, pensar, hablar, producir y recrearse, naturalizaron ciertas expresiones culturales afroamericanas, hasta ser reconocidas como atributos nacionales tras largos procesos de debate en el que artistas populares y representantes de las élites intelectuales en los respectivos países se aliaron frente a la europeizante estética del poder burgués. Tal fue la trayectoria histórico-social del tango (Rossi 1958; Salas 2006); el son (Moore 2002; Díaz Ayala 2012) y la *capoeira* (Acuña 2014), por citar solo algunos ejemplos.

Sabemos que esta fue una aceptación parcial, centrada principalmente en la dimensión espiritual. Reconocernos depositarios de esa herencia espiritual permitió la aceptación epidérmica y festiva del ritmo, la afectividad y el buen humor que la tradición oral acredita a los africanos, la exaltación de ciertas sensibilidades y de nuestra firmeza para enfrentar la adversidad. Era lo que necesitábamos para juntarnos a cantar, bailar, reír, guerrear, desbrozar senderos y hacer el amor. Todo ello sin dejar de llamarle brujería a las religiones de origen africano, rebajar las civilizaciones de África a la condición de tribus, clasificar a sus habitantes como primitivos e ignorar la diferencia entre ser esclavo y sufrir la esclavización.

---

general: Antonio Maceo Grajales, José Maceo Grajales, Agustín Cebreco Sánchez, Adolfo "Flor" Crombet Tejera, Pedro Díaz Molina, José Guillermo Moncada y Jesús Sablón Moreno, "Rabí"; con grado de general de división: Florencio Salcedo Torres, José González Planas, Juan Eligkio Ducasse Reeve y Quintín Bandera Betancourt; y como generales de brigada: Juan Pablo Cebreco Sánchez, Dionisio Gil de la Rosa (dominicano de nacimiento), Alfonso Goulet Goulet, Prudencio Martínez Echeverría, Vidal Ducasse Reeve y Silverio Sánchez Figueras.

La autorreferente cultura occidental, en que las negras y negros de las Américas nos hemos formado, se proclama heredera de Grecia y Roma ignorando, como bien señala Matory (325), los diálogos griegos con el mundo afroasiático, la incesante e influyente búsqueda de mercancías e ideas chinas desde la Europa medieval, la adopción europea de las enseñanzas árabes sobre los numerales indios, el contrapunteo, mutuamente transformador, de Europa con el mundo islámico y la decisiva incorporación de mano de obra y tecnologías africanas al sistema productivo de las colonias americanas.

La desmemoriada Europa desconoció las cosmovisiones africanas en las que *ayé* –el mundo material y físico, según el pensamiento yoruba– se concibe permanentemente interconectado con *orun*, el mundo espiritual, subestimó el incalculable tesoro de las tradiciones orales de África, incomprendió la concepción no lineal del tiempo de las cosmovisiones africanas y, pasando por alto la función social de la música y la danza, hizo lecturas biologicistas de las prácticas culturales de sus pueblos originarios. Crisol de literaturas milenarias asentadas en la oralidad, la poesía africana comenzó a ser conocida allende sus fronteras apenas en el siglo xx, con beneficio, la mayor parte de las veces, para los autores que se expresan en las lenguas de las exmetrópolis. Pocos, como el sabio y poeta Rogelio Martínez Furé, cubano orgulloso de su africanidad, se han aplicado a traducir a lenguas europeas la lírica de cientos de autores africanos, conocidos o anónimos[8].

La perspectiva inferiorizante de la cultura afroamericana, que se tornó hegemónica, ha calado profundamente nuestro pensamiento y las herramientas intelectuales que empleamos para interpretar la realidad. A ello se debe que buena parte de los grandes emprendimientos intelectuales de la primera mitad del siglo xx orientados al estudio de las culturas afroamericanas, como los del cubano Fernando Ortiz, el brasileño Arthur Ramos y el estadounidense Melville J. Herskovits, no lograran evadir las trampas epistemológicas de la cultura occidental. La idea de la transculturación como proceso (Ortiz), las nociones de "supervivencia" y "reinterpretación" (Herskovits) y el sincretismo como respuesta para una integración cultural no conflictual (Ramos) sustentaron

[8] Un conjunto de obras notables dan fe de este quehacer cincuentenario: *Poesía anónima africana*, en dos tomos (1968); *Diwán africano. Poetas de expresión francesa* (1988); *Diwán. Poetas de lenguas africanas*, en dos tomos (1996); *Diwán africano. Poetas de expresión portuguesa*, en dos tomos (2000); y *Pequeño Tarikh. Apuntes para un diccionario de poetas africanos* (2014), obra mayor que recoge, en más de tres mil entradas y varios idiomas, los nombres de poetas, filósofos, narradores y ensayistas africanos, desde la Antigüedad hasta nuestros días.

modelos de análisis que intentaban explicar los procesos de formación de las culturas afroamericanas, sin renunciar al empleo de vocablos, enunciados y teorías que daban por sentado, de una forma u otra, la superioridad de las culturas de matriz europea.

A contracorriente de las perspectivas que pretendían codificar el "desarrollo" y el "retraso" cultural, o caracterizar a los "civilizados" y los "primitivos", en el período entre guerras los afroamericanos colocaron los primeros ladrillos para edificar un nuevo saber, con textos liminares de Jean Price-Mars (*Así habló el tío*, 1928) y C. L. R. James (*Los jacobinos negros*, 1938), que dialogarían con el negrismo literario de Nicolás Guillén (*Motivos de son*, 1930; *Sóngoro cosongo*, 1931), abonando la insurgencia letrada de un Caribe cada vez más orgulloso de su negrura.

El imperativo de reconstruir idealmente la nación visibilizando sus raíces negras impulsó en muchos territorios americanos una revaluación del arte africano que la centralidad cultural europea no pudo convertir en moda pasajera. La necesidad de comprender hasta sus últimas consecuencias la trata, la esclavización y los legados degradantes del colonialismo sentaron las bases de la ideología panafricanista y de formas de conciencia negra como los movimientos de la negritud y rastafari. La certeza de que la liberación definitiva de los hijos y nietos de africanos demandaba presupuestos económicos y políticos nuevos sustentó los proyectos de desarrollo de Marcus Garvey y el ideal internacionalista de Malcolm X. La búsqueda de opciones para transformar las condiciones de existencia de las mujeres negras estructuró el afrofeminismo, un nuevo horizonte de sentido que el movimiento femenino tradicional tardó en reconocer como contribución valiosa al acerbo feminista universal.

Los saberes construidos desde los márgenes de las culturas hegemónicas tienen sus propios mecanismos de transmisión y reproducción, pues soslayan la dependencia de instancias y foros de legitimación para expandirse mediante el diálogo intergeneracional, las redes societarias, la tradición oral y las culturas populares. Por eso el paradigma civilizatorio occidental no logró triunfar completamente como racionalidad específica de una hegemonía mundial (Quijano 777) construida mediante el "descubrimiento" y colonización a sangre y fuego de territorios ya habitados, en los que algunos saberes ya eran ciencia cuando Europa no había inventado la noción de Renacimiento.

Son saberes que alcanzaron su máxima difusión y efectividad en los terrenos de la cultura y la política en tanto ámbitos de soñada libertad. Las

insurgencias culturales de los africanos y sus descendientes construyeron un Mundo Nuevo cuyas posibilidades de enriquecimiento de la experiencia humana están siendo ahora develadas, reivindicadas y socializadas como nunca antes. Las sediciones políticas de los africanos y su descendencia engrosan la memoria libertaria del mundo, proveyendo recursos para luchar por la dignidad que no disfrutamos todavía.

La exhortación de García (105) para que construyamos afroepistemologías que quiebren el conocimiento estructurado sobre los africanos y sus descendientes, un conocimiento que no omita nuestras contribuciones a las culturas del mundo y no solo las de las Américas, coincide con la de Rogelio Martínez Furé, quien precisa: "Nosotros, los nacidos en América, no somos simples consumidores o repetidores pasivos de tradiciones culturales de origen indoamericano, europeo, africano u oriental. Somos recreadores de lo que heredamos de nuestros antepasados y, sobre todo, creadores de una civilización nueva, de síntesis, que se expande hoy por el mundo" ("Descargas" 31).

Hay que seguir promoviendo los saberes subversivos, aquellos que pueden transformar y transformarnos. El mundo aún puede salvarse del embrutecimiento y la pasividad del pesebre, de las epidemias, las matanzas, la desertificación y las guerras por el agua. Puede hacerlo si lucha contra el olvido y la desmemoria, si reaprende, con pasión y respeto, el humano saber acumulado durante dos mil años de historia.

Bibliografía

Acuña, Mauricio. *A ginga da nacão. Intelectuais na capoeira e capoiristas intelectuais (1930-1969).* São Paolo, Alameda Casa Editorial, 2014.

Akpan, M. B. "Liberia y Etiopía, 1880-1914: la supervivencia de dos Estados africanos". África bajo el domini*o colonial 1880-1935. Historia general de África*. Vol. VII. Madrid, Editorial Tecnos, S. A./unesco, 1987.

Batrell Oviedo, Ricardo. *Apuntes biográficos de la vida de Ricardo Batrell.* La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2014.

Benítez Rojo, Antonio. *La isla que se repite*. Barcelona, Editorial Casiopea, 1998.

Deschamps Chapeaux, Pedro. *Los cimarrones urbanos.* La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1983.

Díaz Ayala, Cristóbal. *¡Oh Cuba hermosa! El cancionero político social en Cuba hasta 1958.* CreateSpace Independent Publishing Platform, 2012.

Franco, José Luciano. "La presencia negra en el Nuevo Mundo". *Casa de las Américas*, Nº 55, 1966.

Galasso, Norberto. *Seamos libres y lo demás no importa nada.* La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2004.

García, Jesús "Chucho". "Afroepistemología y caribeñidad". *Debates sobre conflictos raciales y construcciones afrolibertarias*. Medellín, Ediciones Poder Negro, 2015.

Guillén, Nicolás. *Obra poética*. La Habana, Editorial Letras Cubanas, 2012.

Herskovits, Melville J. *The Myth of the Negro Past*. Boston, Beacon, 1941.

Herrera, José Isabel. *Impresiones de la guerra de independencia*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2005.

James, C. R. L. *Los jacobinos negros*. La Habana, Fondo Editorial Casa de las Américas, 1967.

Martínez Furé, Rogelio. *Poesía anónima africana*. La Habana, Instituto Cubano del Libro, 1968.

_____ *Diwan africano. Poetas de expresión francesa.* La Habana, Editorial Arte y Literatura, 1988.

_____ *Diwán. Poetas de lenguas africanas.* La Habana, Editorial Arte y Literatura, 1996.

_____ "Descargas: ritual y fiesta de la palabra". *La Gaceta de Cuba*, enero-febrero 2005.

_____ *Pequeño Tarikh. Apuntes para un diccionario de poetas africanos.* La Habana, Editorial Arte y Literatura, 2014.

_____ *Eshu (oriki a mí mismo) y otras descargas*. La Habana, Editorial Letras Cubanas, 2015.

Matory, J. Lorand. *Las religiones del Atlántico negro*. Santiago de Cuba, Editorial Oriente, 2015.

Moore, Robin D. *Música y mestizaje. Revolución artística y cambio social en La Habana, 1920-1940*. Madrid, Ediciones Colibrí, 2002.

Múnera Cavadía, Alfonso. *El fracaso de la nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1821).* Bogotá, Banco de la República y El Áncora Editores, 1998.

Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana, Jesús Montero Editor, 1940.

Padrón, Abelardo. *Quintín Bandera, general de tres guerras.* La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2006.

Pereda Valdés, Ildefonso. *El negro en la epopeya artiguista*. Montevideo, Barreiro y Ramos, S. A., 1964.

Price-Mars, Jean. *Así habló el tío*. La Habana, Fondo Editorial Casa de las Américas, 1968.

Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". *Cuestiones y horizontes. Antología esencial.* Buenos Aires, clacso, 2014.

Ramos, Arthur. *O Negro Brasileiro: Etnografia religiosa*. Vol. 1. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1940.

Rossi, Vicente. *Cosas de negros*. Buenos Aires, Librería Hachette S. A., 1958.

Salas, Horacio. *El tango*. La Habana, Fondo Editorial Casa de las Américas, 2006.

Sommer, Doris. *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America*. Berkeley, University of California Press, 1991.

Villaverde, Cirilo. *Diario del rancheador.* La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1982.