



Tabula Rasa

ISSN: 1794-2489

ISSN: 2011-2742

info@revistatabularasa.org

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca

Colombia

Lebrón Ortiz, Pedro
Teorizando una filosofía del cimarronaje
Tabula Rasa, núm. 35, 2020, Julio-Septiembre, pp. 133-156
Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca
Colombia

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39663638006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UDEM
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Teorizando una filosofía del cimarronaje¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n35.06>

PEDRO LEBRÓN ORTIZ²

<https://orcid.org/0000-0001-7322-7044>

17, Instituto de Estudios Críticos, México

plebron.upr@gmail.com

Cómo citar este artículo: Lebrón Ortiz, P. (2020). Teorizando una filosofía del cimarronaje. *Tabula Rasa*, 35, 133-156. <https://doi.org/10.25058/20112742.n35.06>

Recibido: 12 de diciembre de 2019

Aceptado: 15 de marzo de 2020

Resumen:

En este artículo elaboro una concepción filosófica del cimarronaje para ponerlo en conversación, a grosso modo, con el pensamiento decolonial. Esto consiste en la discusión del concepto *cimarronería sociogénica*, que se define como la huida de las fuerzas opresoras de la modernidad europea a través de una praxis política decolonial, y la *cimarronería analéctica*, que defino como la huida de la modernidad europea misma. Planteo que la relación entre estos dos fenómenos constituye lo que he llamado la *doble crítica cimarrona* y que su manifestación concreta, en distintas configuraciones, constituye lo que he denominado *lógicas cimarronas*. Sostengo que la cimarronería analéctica tiene un elemento pedagógico que tiene el potencial de iniciar un giro decolonial. Finalmente, miro de manera resumida los sucesos del verano puertorriqueño de 2019 a través de este marco teórico, que he denominado *filosofía del cimarronaje*, para identificar rasgos de cimarronaje, en el sentido ontológico que abordo, en la sociedad puertorriqueña contemporánea y algunos paralelos con la Revolución Haitiana.

Palabras clave: cimarronaje, giro decolonial, Puerto Rico, lógicas cimarronas, cimarronería analéctica.

¹ Una versión preliminar de este escrito fue leída en inglés en la Universidad Rutgers (EE.UU.) como parte de la actividad titulada “Understanding Puerto Rican Revolt: The Relevance of Black Feminism, Marronage, and Decolonial Thought” de la serie “What is Decoloniality?”. Esta actividad, celebrada el 9 de septiembre de 2019, fue organizada por el Rutgers Advanced Institute for Critical Caribbean Studies. El autor le agradece a Nelson Maldonado-Torres, director de dicho instituto, como a Maria Ealey y Madai Poole, por la invitación y coordinación que hicieron la actividad posible, como también por sufragar los gastos relacionados al viaje. El autor también le agradece a la Colectiva Feminista en Construcción, oradoras principales de la actividad, por permitirle compartir el espacio con ellas. Este artículo consiste en la elaboración de algunas ideas planteadas en Lebrón Ortiz (2019) *Maroon Logics as Flight from the Euromodern. Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 9(2) y Lebrón Ortiz (2020) *Resisting (Meta) Physical Catastrophes through Acts of Marronage. Radical Philosophy Review*, 23(1) (pp.35-57).

² Ph.D. en Teoría Crítica, 17 Instituto de Estudios Críticos (México).



2014 - La tía Brígida
Xochilan Rojas

Theorizing a Philosophy of Marronage

Abstract:

This article consists of an elaboration of a philosophical conception of marronage to put it in conversation with decolonial thought, in broad terms. This consists of a discussion of the concept sociogenic marronage, which is defined as flight from the oppressive forces of European modernity through decolonial political praxis, and analectical marronage, which I define as flight from European modernity itself. I argue that the relationship between these two phenomena constitutes what I have called the double maroon critique and that its concrete manifestation, in different configurations, constitutes what I have called maroon logics. I argue that analectical marronage has a pedagogical element which has the potential to initiate a decolonial turn. Finally, I briefly look at the events from what has been called the “Puerto Rican Summer of 2019” through this conceptual framework, which I have denoted philosophy of marronage, to identify characteristics of marronage, in the ontological sense I elaborate, in contemporary Puerto Rican society along with some parallels with the Haitian Revolution.

Keywords: marronage, decolonial turn, Puerto Rico, maroon logics, analectical marronage.

Teorizar uma filosofia do cimarronaje

Resumo:

Nesse artigo elaboro uma concepção filosófica do *cimarronaje*³ para provocar uma conversa, grosso modo, com o pensamento decolonial. Isso consiste na discussão do conceito *cimarronería* sociogênica, que se define como a fuga das forças opressoras da modernidade europeia através da *praxis* política decolonial. E a *cimarronería* analéctica, que defino como a fuga da mesma modernidade europeia. Proponho que a relação entre esses dois fenômenos constitui o que tenho denominado a dupla crítica *cimarrona* e sua manifestação concreta, com diversas configurações, compõe o que tenho denominado lógicas *cimarronas*. Afirmo que a *cimarronería* analéctica tem um elemento pedagógico com potencial para iniciar a viragem decolonial. Finalmente, trato brevemente os eventos do verão porto-riquenho de 2019 através desse marco teórico, que tenho designado filosofia do *cimarronaje* para identificar as características do *cimarronaje* no sentido ontológico. O que estudo na sociedade porto-riquenha contemporânea e alguns paralelos com a Revolução haitiana.

Palabras-chave: cimarronaje, giro decolonial, Porto Rico, lógicas cimarronas, cimarronería analéctica.

³ N. de la T. Semelhante ao movimento dos quilombolas no Brasil.

¿Qué es el cimarronaje/cimarronería?

La resistencia contra la institución de la esclavitud se manifestó de diferentes maneras y, por lo tanto, el cimarronaje o la fuga de la plantación también se manifestó de diversas formas. Los estudios históricos y antropológicos sobre el cimarronaje lo han catalogado de dos maneras: cimarronaje pequeño (*petit marronage*) o cimarronaje grande (*grand marronage*). Cimarronaje pequeño se refiere a la huida temporera de la plantación de un sujeto esclavizado. En estos casos, el sujeto no huía lejos de la plantación y típicamente sólo se iba por un día o dos. Los propietarios de las plantaciones vieron esto como un tipo de absentismo y lo atribuyeron al temperamento del sujeto esclavizado y a la naturaleza del trabajo y las condiciones de trabajo impuestas. Fue un fenómeno común en todo el «Nuevo Mundo» y, por lo tanto, se consideraba un efecto secundario de la institución de la esclavitud.

Por otra parte, ciertos sujetos esclavizados huyeron de la plantación sin ninguna intención de volver. A este fenómeno se ha denominado cimarronaje grande. Un sujeto huía sólo o en grupos pequeños. Era común que estos cimarrones se unieran a otros, formando pequeñas sociedades en áreas de difícil acceso (con el propósito de autodefensa comunitaria). Estas sociedades eran conocidas como «palenques» en las colonias españolas, *quilombos* o *mocambos* en las colonias de portuguesas, y *maroon towns* en las colonias inglesas. Estaban formados principalmente por sujetos nacidos en África, de ascendencia africana nacidos en las Américas y sujetos indígenas.

Estas comunidades trataron de recrear sus sociedades en la medida de lo posible a partir de sus memorias colectivas, fragmentadas por la travesía transatlántica y el genocidio, dentro de los límites materiales de su contexto social y político. La dramaturga guyanés-jamaíquina Jean Small define el cimarronaje de la siguiente manera: «En eso consiste el cimarronaje. Los cimarrones tuvieron que recrear sus vidas; quieren hacer un tambor, pero los árboles eran diferentes. Una madera diferente. No producen el mismo sonido, pero de igual manera hacen música» (citada en Marshall, 2012, p.93; traducción propia).

También hay una diferencia entre el cimarronaje y las revueltas llevadas a cabo por los sujetos esclavizados. Las revueltas de estos se refieren a los actos físicamente violentos de resistencia llevados a cabo por grupos de individuos que se encuentran, al momento del acto, esclavizados, y que fueron —durante el apogeo de la institución de la esclavitud— en su mayoría sujetos de ascendencia africana. Las revueltas eran una confrontación directa a la institución de la esclavitud. Esto se distingue del cimarronaje, en su sentido estricto, ya que el cimarronaje consistía en huir de la plantación, en muchos casos, sin confrontación y el establecimiento de una nueva sociedad, producto del imaginario social y político de los fugitivos.

El cimarronaje: la necesidad de una mirada filosófica

Un estudio crítico del cimarronaje es urgente ya que ciertos análisis históricos y antropológicos han pintado una imagen de la esclavitud –y consecuentemente, del cimarronaje– como algo del pasado. Tales interpretaciones historicistas pueden tener connotaciones puramente jurídicas que, según el historiador venezolano Germán Carrera Damas, confunden la existencia formal de la esclavitud con su existencia concreta (Carrera Damas, 2006, p.35). Este marco jurídico ignora las secuelas o huellas de la esclavitud. Más específicamente, ignora la *colonialidad* inherente de la modernidad europea. Dicho de otra manera, ignora los elementos sociales, culturales, económicos, políticos, ecológicos, epistemológicos y ontológicos que fueron modificados por la experiencia colonial en el llamado Nuevo Mundo, y que persistieron luego de la abolición de la esclavitud y las guerras de independencia. Si los estudios de estos elementos nos llevan a la conclusión que la esclavitud [léase: colonialidad] es una parte constitutiva de la modernidad europea, y concebimos la esclavitud y el cimarronaje como dos procesos inextricables (Quintero Rivera, 1985, p.35), podemos decir que el cimarronaje también constituye nuestro presente. En este sentido, me suscribo a la advertencia del geógrafo Adam Bledsoe sobre este punto, quien planteó que «Ignorar esta realidad [que el cimarronaje constituye nuestro presente] corre el riesgo de contribuir a la continua supresión de las alternativas políticas negras, que ofrecen un enfoque diferenciado a las existentes en el mundo» (Bledsoe, 2017, p.47; traducción propia). Con esto nos referimos al cimarronaje en un sentido ontológico y como praxis política. Ciertamente, existen comunidades cimarronas ascendientes de aquellas comunidades establecidas durante el colonialismo de antaño y que hoy tienen sus luchas. Estas reflexiones surgen inspiradas por ellas.

Aprovecho para aclarar que cuando hablo de cimarronaje en este texto, no hago distinciones de género puesto que resultaría en una postura anacrónica. Los sujetos racializados/colonizados, es decir, sujetos de ascendencia africana e indígena que fueron esclavizados, no tenían las concepciones de género tal como la tenemos hoy ya que esas categorías de género y sexualidad surgieron a partir del Título VII de la Ley de derechos civiles de EE.UU. de 1964. Además, como plantearon las pensadoras y activistas decoloniales Yuderkys Espinosa Miñoso y Celenis Rodríguez Moreno en su texto relacionado a la comunidad Los Mercedes en la República Dominicana, una comunidad cimarrona, «Ser mujer se corresponde entonces más estrictamente con las experiencias de las mujeres blancas, urbanas, de clase media, letradas y heterosexuales» (Espinosa Miñoso & Rodríguez Moreno, 2020, p.6). Por lo tanto, las categorías occidentales de género, que tomamos por dadas ahistóricamente, son inaplicables a los sujetos racializados/colonizados. Sin embargo, los conceptos filosóficos elaborados aquí sí podrían utilizarse para elaborar teorías feministas y explorar *otras* masculinidades, pero esto se reservará para un proyecto futuro.

Desde una perspectiva filosófica, el politólogo y filósofo Neil Roberts ha tratado de recuperar el cimarronaje para teorizar cómo puede ayudarnos a entender los movimientos sociopolíticos. Cimarronería sociogénica, un concepto elaborado en su texto *Freedom as Marronage* (2015), se refiere al cambio institucional permanente como manifestación del cimarronaje. Según Roberts, «La cimarronería sociogénica nos permite finalmente entender cómo las revoluciones son ellas mismas momentos de huida que anuncian nuevos órdenes y remodelan los cimientos de la sociedad» (Roberts, 2015, pp.115-116; traducción propia). En su texto, Roberts usa la Revolución Haitiana como punto de partida conceptual para analizar la libertad y no-libertad como condiciones fluidas y fugaces. Dicho de otra manera, Roberts busca articular una teoría de la libertad como *huida*, y proveer una crítica a las concepciones clásicas que conciben la esclavitud como un estado perpetuo en el cual el sujeto se encuentra y la libertad como un atributo rígido e inmóvil antitético a la esclavitud. Es decir, Roberts arguye en contra de la esencialización del sujeto negro como «esclavo» construyendo una teoría de la libertad y no-libertad utilizando instancias de agencia de sujetos negros (*Black agency*) hasta ahora negados (*disavowed*) en tales teorías de la libertad. Se vuelve evidente que, para Roberts, la bifurcación del cimarronaje pequeño y grande es insuficiente para llevar a cabo cambios estructurales.

Yo sostengo que Roberts se refiere a cambios desde dentro de la totalidad de la modernidad europea, o la *euromodernidad*. En este sentido coincido con la crítica que realiza el filósofo Lewis R. Gordon y el sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel a la presunción que la modernidad es solamente europea. Esto entonces abre la posibilidad de múltiples modernidades (Gordon, 2013, p.68), que permite ver la existencia de epistemologías, por ejemplo, en una *relativa exterioridad* de la euromodernidad (Grosfoguel, 2013, p.87). Al utilizar la Revolución Haitiana para guiar su teorización, Roberts define la cimarronería sociogénica como la huida de las fuerzas opresivas de la euromodernidad y sus instituciones a través de la reconfiguración institucional. En este sentido, el texto de Roberts puede considerarse una contribución al giro decolonial en la teoría política. Sin embargo, la Revolución Haitiana no fue un acto de cimarronaje en el sentido estricto. En general, la Revolución Haitiana fue una revolución protagonizada por sujetos esclavizados, inspirados por los cimarrones, que se rebelaron en confrontación directa con las instituciones coloniales, lo que implica huida o cimarronaje limitado al ámbito del *mundo* euromoderno. El uso del término *mundo*, en cursiva, denota una totalidad ontológica que influye la interpretación que tiene un sujeto individual o colectivo sobre lo óntico (Dussel, 2016, p.15). Es decir, el *mundo* del cubano es distinto al *mundo* del coreano, y el *mundo* Mapuche y distinto al *mundo* griego, por ejemplo. Sostengo que los protagonistas de la Revolución Haitiana buscaban radicalmente reconfigurar el *mundo* de la euromodernidad, no tanto afirmar un *mundo* distinto. Retomo

este tema en detalle en las siguientes secciones. Por el momento, sostengo que la cimarronería sociogénica se puede pensar como una crítica inmanente de la euromodernidad que surge de una praxis política decolonial.

Para Roberts, «La resistencia de los cimarrones y el poder de su imaginación política son admirables, pero su aversión a la criollización es una inercia defectuosa que valora un pasado remoto» (Roberts, 2015, p.152; traducción propia). Me parece que la crítica de Roberts está dirigida a la resistencia que los cimarrones mostraron a asimilarse a la totalidad, al *mundo* euromoderno, a medida en que la criollización implicaba la adaptación e integración al *mundo* del europeo. Esto no significa que la concepción de Roberts de la cimarronería sociogénica sea incorrecta. Significa que hay formas complementarias de concebir la cimarronería. Hay formas de concebir el cimarronaje como huida de la totalidad euromoderna en un movimiento para afirmar la exterioridad trans-ontológica, para afirmar la exterioridad propia.

La *cimarronería analéctica*, como le he llamado, es la huida del *mundo* de la euromodernidad en un movimiento para afirmar un *mundo* propio. Dicho de otra manera, «El cimarrón se ha encargado de *huir* del “orden” del *mundo* civilizado [léase: euromoderno] que para él es desorden, contrario a la naturaleza» (Manigat, 1977, p.422; traducción propia, énfasis agregado). Por lo tanto, la cimarronería analéctica denota resistencia a la *colonialidad del ser*. La colonialidad del ser, como la ha definido el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres, se refiere a la degradación del Otro racializado/colonizado al ámbito de lo subhumano, que produce lo que el revolucionario martiniqués Frantz Fanon (1925-1961) llamó el «condenado» (*damnés*) (Maldonado-Torres, 2007, pp.144-151). Para elaborar la dimensión trans-ontológica del cimarronaje, debemos aceptar la distinción entre la dialéctica como la planteó G.W.F. Hegel (1770-1831) y la dialéctica como la entendió Emmanuel Levinas (1906-1995), quien influyó el pensamiento del historiador y filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel. La concepción dusseliana de la dialéctica es central aquí. Dussel planteó que, para Hegel, la exterioridad «es interior a la totalidad del ser, o, al fin, de la Idea» (Dussel, 2011, p.78). Es decir, la exterioridad se concibe como aquello que se opone a la totalidad desde *adentro*, mientras que para Levinas y Dussel, la exterioridad queda relegada *fuera* de la totalidad. La dialéctica de Hegel entonces es la asimilación y aniquilación de la distinción de la exterioridad en un movimiento hacia la unidad puesto que la concepción hegeliana del Ser no permite la existencia de una multiplicidad trans-ontológica de *mundos* sino un *mundo* unificado. Esto lleva a una intersubjetividad humana euromoderna que produce sujetos racializados/colonizados e intenta privarlos de ser. Digo «intento» porque la cimarronería analéctica, a medida en que consiste en la afirmación de un *mundo* distinto, resiste la colonialidad del ser. Sin utilizar el término, Santory Jorge y Quintero Rivera se refieren a la cimarronería analéctica cuando definen la cimarronería como «la fuerza centrípeta que genera

continuamente un margen a las fuerzas centrífugas de la [euro]modernidad» (Santory Jorge & Rivera, 2018, p.18). Dicho de otra manera, es la afirmación de lo trans-ontológico, o como diría Dussel, es la afirmación de la exterioridad desde la exterioridad misma (Dussel, 2011, p.240).

Es en este sentido que Bledsoe planteó que «Las comunidades se identifican como quilombos en la medida en que se ven existiendo en relación única con el *mundo* que les rodea» (Bledsoe, 2017, p.37; traducción propia, énfasis agregado). Esto significa que un quilombo, o el cimarronaje en general, no debe concebirse solamente como una espacialidad aparte de los espacios euromodernos, urbanos o de otro tipo, sino que implica una afirmación de la exterioridad como fuga del *mundo* de la euromodernidad. Dicho de otra manera, significa cimarronaje analéctico. Significa «marginalidad» en el sentido elaborado por la intelectual afronorteamericana Bell Hooks (Hooks, 1989, p.20). Es caminar dentro de la euromodernidad sin internalizar su *ethos*.

En lugar de entender la cimarronería analéctica como medio para la humanización *vis-a-vis* la deshumanización producida por la colonialidad, debe entenderse que el Ser del cimarrón analéctico —o cualquier sujeto individual o colectivo constituido como Otro— nunca fue deshumanizado en *todos los mundos*, sino en el *mundo* de la euromodernidad solamente. Según Manigat, «la motivación más profunda y duradera para el cimarronaje colectivo proviene del choque de culturas diferentes y potencialmente antagónicas provocadas por la relación amo-esclavo» (Manigat, 1977, p.431; traducción propia). En el contexto de la plantación caribeña, el «choque de culturas» debe entenderse realmente como el choque de *mundos*, en el cual uno intenta moverse hacia la totalización y el Otro afirma su *Otredad*, ya que no se trataba de pequeñas diferencias culturales, sino de diferencias en cosmovisiones. Cuando el cimarronaje es visto con esta luz, se revela que la libertad puede ser concebida como un estado existencial del Ser, en el cual uno rechaza la imposición de arquetipos extranjeros por medio de una afirmación de un *mundo* propio, de la exterioridad propia. O como planteó la poeta y activista Audre Lorde (1934-1992) [y le agradezco a la Colectiva Feminista en Construcción por hacerme consciente de este texto] «si no me definiera a mí misma para mí misma, sería arrinconada en las fantasías que otra gente tiene para mí y me comerían viva» (Lorde, 2012; traducción propia). En este sentido, la cimarronería analéctica es la huida de la euromodernidad misma.

La doble crítica cimarrona y la doble conciencia

Hay una relación simbiótica entre la cimarronería sociogénica y la cimarronería analéctica. El cimarronaje se puede concebir como un estado existencial del Ser, en el cual uno afirma lo trans-ontológico, como autonomía ontológica, o la capacidad de crear un *mundo* propio según el imaginario propio. Por otro lado, el

cimarronaje se puede concebir como la huida de las instituciones deshumanizantes de la euromodernidad, a través de una praxis política decolonial en la cual se busca reconfigurar el orden sociopolítico. El cimarronaje, por lo tanto, se manifiesta en dos espacios metafísicos: dentro y fuera de la euromodernidad, revelándose como revuelta/revolución dentro del *mundo* euromoderno y huida/fuga del *mundo* euromoderno en sí, respectivamente.

Para Dussel, «la verdadera dialéctica tiene un punto de apoyo ana-dialéctico (es un movimiento ana-dialéctico)» (citado en Lao-Montes, 2017, p.19); es una dialéctica que se desenfunda desde el Otro, desde la exterioridad. La decisión ética de permitir que el Otro interpele en mi *mundo* como Otro –el momento analéctico (Dussel, 2011, pp.238-241), que abordaré en detalle en la siguiente sección– resulta en un desplazamiento de mi horizonte, ya que resulta en el crecimiento de mi *mundo*. Ese desplazamiento del horizonte causado por el momento analéctico es la *anadialéctica*, un punto de apoyo en el método dialéctico. Para Lao-Montes, este punto de apoyo, la analéctica, da espacio para una «doble crítica» (Lao-Montes, 2017, p.22).

Esto lleva a Lao-Montes a plantear lo que llama *la razón de Exu-Elegguá* que se entrelaza con *la razón de Calibán* (Lao-Montes, 2017, p.26). Si la razón de Calibán es la interpretación del *mundo* euromoderno, utilizando conceptos del *mundo* euromoderno por parte de los sujetos racializados/colonizados «en el marco de las sociedades de plantaciones euro-caribeñas» (Henry, 2000, p.5; traducción propia), la razón de Exu-Elegguá pasa a ser «una serie de personajes conceptuales y tradiciones filosóficas y teológicas de la Africanía [y añadido, en general, de la exterioridad] con los cuales podemos representar el pensamiento propio, los saberes ancestrales, y las teorías subalternas» (Lao-Montes, 2017, p.26). Nos dice Lao-Montes que Exu-Elegguá es, «en la cosmovisión yoruba, quien abre y cierra todos los caminos. Es a la vez el Orisha cuyos caracoles (el Dilogún como sistema de comunicación y adivinación) descifra los mensajes de las fuerzas espirituales y divinas» (Lao-Montes, 2017, p.26). Es decir, la razón de Exu-Elegguá es la interpretación de *mundos*, euromodernos y otros, a través de conceptos del *mundo* afro. Yo interpreto la razón de Exu-Elegguá como la afirmación de un *mundo* propio a través de una episteme y un posicionamiento ontológico que surgen a partir de ese *mundo* propio. Expuesto al peso ontológico de la colonialidad del ser que produjo el colonialismo, el hecho de concebir un concepto como la razón de Exu-Elegguá pone en relieve que la colonialidad del ser en efecto se puede resistir, y, por lo tanto, constituye un acto de cimarronería analéctica. La relación entre la razón de Calibán y la razón de Exu-Elegguá, y la doble crítica que surge, propuesta por Lao-Montes refleja la relación entre la cimarronería sociogénica y la cimarronería analéctica. A esta última, he denominado *la doble crítica cimarrona*.

En este sentido, las luchas por la liberación requieren una praxis en ambos frentes. Dussel alude a este doble movimiento, a esta simbiosis entre la cimarronería sociogénica y la cimarronería analéctica, en su *paradigma crítico racional de la liberación* (Dussel, 2016, p.199). Para Dussel, el sujeto esclavizado puede ser considerado como oprimido dentro de y por la totalidad, o puede situarse en la exterioridad como el Otro excluido (Dussel, 2016, p.199). Esta posibilidad tal vez produce lo que el intelectual afroamericano W.E.B. Du Bois (1868-1963) llamó la «doble conciencia» (*double consciousness*), que se refiere a la opresión del sujeto negro como estadounidense y su exclusión como afrodescendiente dentro de los Estados Unidos. Du Bois dijo que «Uno siempre siente su dualidad, —un americano, un negro; dos almas, dos pensamientos, dos esfuerzos irreconciliables; dos ideales en guerra en un cuerpo oscuro, cuya fuerza tenaz por sí sola evita que se separe» (Du Bois, 2017, p.9; traducción propia). Esta doble conciencia se relaciona al cimarronaje a medida en que un sujeto experimenta un vaivén entre la cimarronería analéctica y la cimarronería sociogénica; un vaivén entre la afirmación de un *mundo* distinto al euromoderno y el luchar por hacer el *mundo* euromoderno más tolerable. La manifestación concreta o material de este vaivén le llamo *lógicas cimarronas*.

Lógicas cimarronas como manifestaciones contemporáneas del cimarronaje

Varios, o todos, los elementos de la cimarronería sociogénica y cimarronería analéctica —que en su conjunto les referiremos como la doble crítica cimarrona— pueden manifestarse como praxis sociopolítica en la contemporaneidad. A esta manifestación le he llamado *lógicas cimarronas*. A continuación, plantearé estos elementos que por el momento suman ocho en su totalidad, para luego definir con mayor precisión el concepto de lógicas cimarronas. La *filosofía del cimarronaje*, por lo tanto, es la utilización de estos elementos, por el momento provisional, como marco categorial filosófico.

Según Roberts, la cimarronería sociogénica consiste en cuatro elementos: nombramiento, arquitectónica *vèvè*, estado de la sociedad, y constitucionalismo. El primero, nombramiento, es el acto de dar o recibir nombres de forma voluntaria o impuesta (Roberts, 2015, p.121). Un nombre afecta la individualidad, los grupos, las instituciones, organizaciones, y la manera en que estos se relacionan con el mundo. El nombramiento es además un ejercicio de poder porque «conferirles nombres a las cosas es una manera de apropiárselas» (San Miguel, 2004, p.55). Utilizar algún nombre u otro, también tiene un efecto sobre la epistemología colectiva de un grupo. Interpreto este planteamiento de Roberts como el poder descolonizador que tiene el conferirles nombres a los espacios, los sucesos históricos, los artefactos, etcétera. Por ejemplo, ponerle el nombre *Ayiti* a la república establecida en 1804 luego de la revolución, el nombre indígena de esas tierras, es un ejercicio de descolonización epistémica, a medida en que los

revolucionarios buscaban eliminar todo remanente del colonialismo francés. Es, además, la manera en la cual estos ciudadanos de la nueva república se hicieron sentir nativos de esas tierras, hicieron la isla suya. Por lo tanto, propongo modificar el primer elemento de la cimarronería sociogénica a *nombramiento decolonial*.

Utilizando conceptos del vudú, Roberts plantea que la arquitectónica vèvè es el segundo elemento de la cimarronería sociogénica. Vèvè es una ceremonia en la cual el practicante del vudú elabora unas imágenes particulares sobre el suelo, utilizando materiales como la harina de café con el fin de comunicarle a los dioses (*lwa*) el momento preciso para aparecer y adentrarse al humano. Cada dios tiene un vèvè que le corresponde. Estas ceremonias son arquitecturas simbólicas de las deidades cuyos principios normativos rigen actos del bien y el mal (Roberts, 2015, p.126). Utilizando este fenómeno, Roberts define arquitectónica vèvè, como la «cartografía a la libertad que un individuo o un colectivo se imagina en el mundo ideal» (Roberts, 2015, p.126; traducción propia). Para Roberts, arquitectónica vèvè es una huida masiva que resiste el poder fetichizado del decisionismo soberano y el diseño institucional conducido por el Estado, sin la autorización, consejo, ni contribución del ciudadano. Es decir, es una huida masiva que resiste la fetichización del poder. Hay unas insuficiencias en el desarrollo de Roberts de este concepto, particularmente en la definición de cuáles son los principios normativos específicos, pero esa crítica queda fuera del alcance de este trabajo. Aunque Roberts no lo plantea explícitamente, a medida en que la arquitectónica vèvè es una cartografía a la libertad, significa también que más allá de simplemente delinear un esquema, implica un actuar según dicha cartografía o esquema. De lo contrario, Roberts no daría herramientas conceptuales para entender cómo el sujeto llega a actuar, revolucionariamente, si se limita la arquitectónica vèvè a un ordenamiento ético sin más. Para el propósito de este trabajo, entenderemos la arquitectónica vèvè como una *praxis política decolonial*.

El tercer elemento es el estado, o situación actual, de la sociedad (*state of society*). Roberts define esto como el orden civil (la esfera de la nación), el orden político (las estructuras gubernamentales del Estado), y el espacio del ciudadano en estos órdenes (Roberts, 2015, p.127). El estado de la sociedad es la configuración particular de la sociedad que se quiere construir con la sociedad existente como punto de partida. Roberts dice que la huida siempre ocurre dentro de los órdenes existentes de la sociedad civil y política, cada zona comparable y en superposición con la próxima. Establecer el derecho a terrenos y el desmantelamiento de nociones coloniales de raza luego de la Revolución Haitiana son ejemplos de este tercer elemento. Roberts nos recuerda cómo la Revolución Haitiana revierte el biocentrismo del colonizador que hizo sinónimo «blanco» y «ciudadano» para construir una república negra (*Black Republic*). El orden nuevo fue un Estado-nación poscolonial, cuyo nombre, modo de gobernanza, y definición

del ciudadano, significaron una noción política de la negritud. Aquí Roberts, explícitamente, revela que su concepción del cimarronaje consiste en la huida de las fuerzas opresoras del *mundo* euromoderno, a través de una praxis política decolonial. Al plantear que la huida siempre ocurre dentro de los órdenes existentes, no se le revela la posibilidad de la huida de la euromodernidad misma. El estado de la sociedad entonces es, para Roberts, la concepción de un *mundo* euromoderno que dé lugar a la humanización de los sujetos racializados/colonizados. Es la articulación de una episteme decolonial.

El cuarto elemento de la cimarronería sociogénica, que Roberts concibe como el ancla y el cimiento de la libertad, es el constitucionalismo. Aquí Roberts coincide con Enrique Dussel con respecto a la importancia de las constituciones. Según Dussel:

Cuando el poder indiferenciado (*potentia*) decide organizarse institucionalmente, el ejercicio delegado del poder se determina en primer lugar como poder instituido que, con respecto a una posible Constitución, se *pone* a sí mismo como poder constituyente. La *Constitución* (que debe positivizar los *derechos humanos*) establece por su parte necesariamente un órgano que deberá dictar leyes. Así nace el *poder legislativo* que promulga y actualiza permanentemente el *sistema del derecho* constitucionalmente. (Dussel, 2010, p.64; énfasis en el original)

Es decir, cuando el pueblo decide actuar para lograr su liberación, según los primeros tres elementos de la cimarronería sociogénica, este cuarto elemento crea un órgano legislativo que sirve como base para la creación de toda ley. Fundamental para este proceso son las secuelas de la esclavitud –es decir, asumir una postura *decolonial*– para no caer en el neocolonialismo. Por lo tanto, el constitucionalismo de Roberts consiste en la creación de una institucionalidad *decolonial*. Este momento del establecimiento de una nueva constitución, que vaya alineado a los deseos del pueblo con respecto a su sociedad, es lo que ancla y establece como hegemónico, en el sentido gramsciano, el proceso de cimarronaje llevado a cabo hasta entonces.

Sostengo que se pueden identificar al menos cuatro elementos que constituyen la cimarronería analéctica, y que tienen una relación estrecha con los elementos antes expuestos de la cimarronería sociogénica. Estos cuatro elementos de la cimarronería analéctica son el nombramiento ancestral, el momento analéctico, praxis analéctica y la opacidad. Si el nombramiento tiene un potencial descolonizador ordenado por la razón de Calibán, también tiene el potencial de afirmar y/o crear un *mundo* propio distinto al *mundo* euromoderno. Significa entonces que el nombramiento puede ser también ordenado por la razón de Exu-Elegguá. En su novela *Slave Old Man*, Patrick Chamoiseau describe una escena donde el protagonista, un viejo sujeto esclavizado que se vuelve cimarrón, luego

de escapar de la plantación y casi morir ahogado en un pozo, comienza a apreciar la flora del bosque en el cual se encuentra. En este proceso, empezó a reconocer esa flora y a conferirle nombres. El viejo, protagonista de la novela, trató de nombrarlas, crearlas, y recrearlas (Chamoiseau, 2018, p.66-67). El crear y recrear, implica hacer y deshacer, implica resquebrajar el *mundo* existente para darle un giro decolonial. Pero en el proceso de creación, se afirma. Y para afirmar, se tienen que utilizar saberes que surgen de algún *mundo*.

En este sentido, los saberes ancestrales juegan un rol fundamental. El nombramiento ancestral, por lo tanto, se refiere al proceso de atribuirle nombres a los espacios, sucesos históricos, etcétera desde un *mundo* ancestral. En el caso de los sujetos secuestrados del continente africano y esclavizados en las Américas, la travesía transatlántica constituyó un abismo, como planteó Chamoiseau, de transformación radical e irreversible (Lambert, 2014). Sin embargo, las memorias ancestrales no quedaron aniquiladas sino fragmentadas. Por ejemplo, en el palenque Palmares no emergió una estructura social singular, sino una amalgama de estructuras sociales y políticas, producidas por una combinación de instituciones provenientes de diversas culturas africanas e indígenas (Price, 1996, p.180-181). De alguna manera, algunas memorias y epistemologías ancestrales sobrevivieron la *catástrofe metafísica* de la euromodernidad, que «ha transformado los significados y las relaciones de las áreas básicas del pensamiento y del ser, en particular el “yo” y el Otro, la temporalidad y espacialidad, entre otros conceptos claves en la infraestructura básica que constituye nuestro mundo humano» (Maldonado-Torres, 2016, p.11; traducción propia). En el caso de los pueblos originarios, y algunos otros sujetos racializados/colonizados en el *mundo* euromoderno, se podría decir que el impacto a dichos saberes ha sido más tenue. Por lo tanto, el acto de nombramiento ancestral implica afirmar, o crear, un *mundo* distinto. Es parte del proceso de afirmar la autonomía ontológica.

El segundo elemento de la cimarronería analéctica es, naturalmente, el momento analéctico. Fundamental para la cimarronería analéctica es la creación y/o afirmación de un *mundo* distinto. El momento analéctico es la afirmación de la exterioridad desde la exterioridad (Dussel, 2011, p.240). Es decir, no es la mera negación de la negación, sino la negación de la negación desde la afirmación primaria. El sujeto esclavizado no tan sólo niega la esclavitud que niega su humanidad, sino que niega la esclavitud que niega su humanidad a través de la afirmación primaria de su humanidad, reconociéndose como sujeto siempre libre. En este sentido, es un estado existencial en el cual se afirma una ontología distinta a la que la euromodernidad busca imponerle al sujeto racializado/colonizado. El sujeto racializado/colonizado resiste la imposición de los arquetipos deshumanizantes arrojados por el sujeto racializador/colonizador y forja/afirma una identidad que surge desde su propio imaginario como posibilidad. «En el mundo al que me dirijo, –dijo Fanon– me

estoy creando a mí mismo sin fin» (Fanon, 2008, p.204; traducción propia). Evidentemente, Fanon se dirigía a un *mundo* libre del ordenamiento colonial en un proceso de creación ontológica. Pero para llevar a cabo ese proceso, se tienen que utilizar recursos de algún *mundo*, ya que uno está radicalmente insertado, diría Heidegger, en una totalidad ontológica. Por lo tanto, al rechazar el *mundo* euromoderno, se necesita un punto de apoyo en *otro mundo* y de esa manera ese *otro mundo* se afirma. Y en el proceso de afirmar ese *otro mundo*, uno se fuga, en un acto de cimarronaje ontológico, del *mundo* euromoderno.

El tercer elemento es la praxis analéctica. A esto me refiero a una praxis *fuera* de euromodernidad y sus instituciones y lógicas coloniales. Históricamente, los cimarrones se fugaban de la plantación –espacio euromoderno por excelencia–, para crear una sociedad propia ordenada por lógicas distintas. No se acudió a las instituciones vigentes, ni se siguieron procesos, leyes, ni canales jurídicos para llevar a cabo sus actividades. La praxis analéctica son actos sociales y políticos que quedan fuera de las estructuras del orden vigente. Reportajes periodísticos recientes sobre Puerto Rico, particularmente sobre el huracán María del 2017, han resaltado el rol de lo que se ha denominado la *autogestión comunitaria* (véase por ejemplo Jiménez, 2019)⁴. La autogestión comunitaria se refiere al proceso de organización y quehacer político y social de una comunidad sin acudir a las instituciones vigentes. La praxis analéctica entonces es la manifestación concreta de la afirmación de la exterioridad

⁴ Para un análisis detallado de la autogestión en Puerto Rico, véase Garriga-López (2019).

ya que, según Hegel, la manifestación concreta de la totalidad es el Estado-nación (Durán De Seade, 1979, p.377).

Por lo tanto, actuar al margen del Estado-nación es actuar en la exterioridad.

Uno de los casos más interesantes de la autogestión comunitaria, que podría manifestarse como praxis analéctica, en el Puerto Rico pos-huracán María, es el caso de la escuela abandonada que fue convertida en apartamentos y un centro comunitario. La escuela Manuel Rojas Luzardo había sido cerrada y abandonada por el gobierno en el 2015. Después de varias semanas esperando por ayudas del gobierno luego del paso del huracán, la comunidad decidió apoderarse de la estructura, habilitándola para ofrecer alojamiento y servicios. Cinco meses después del huracán, se llegó a conocer como el Centro de Apoyo Mutuo Jíbaro, que –al momento de escribirse la noticia– les proveía alojamiento a siete familias, contaba con un teatro café, un comedor social, y áreas para animales de granja (Figueroa Cancel, 2018). Existen múltiples proyectos parecidos a través del archipiélago y al momento de escribir este texto desconozco si se ha llevado a cabo un esfuerzo para contabilizarlas.

A diferencia de lo que se ha llegado a conocer como la autogestión comunitaria, la praxis analéctica es una praxis que se manifiesta fuera de las instituciones vigentes, pero también fuera del *mundo* vigente, el *mundo* euromoderno. Para precisar, se pueden dar instancias de autogestión comunitaria donde surgen lógicas

euromodernas como el machismo, por mencionar una. La praxis analéctica extirpa esas lógicas coloniales. Por ejemplo, el intelectual, político, y artista afrobrasileño Abdias do Nascimento (1914-2011), hablaba del «quilombismo», que se refiere al establecimiento de sociedades y comunidades cuya «naturaleza intrínseca hacen la explotación económica y racial imposible» (citado en Bledsoe, 2017, pp.36-37; traducción propia). Le añado que también hace la heteronormatividad y la violencia patriarcal cristianocéntrica supremacista blanca imposible. De igual manera, si la autogestión comunitaria implica una praxis necesariamente comunitaria, la praxis analéctica no se limita a la ejecución por sujetos colectivos, sino se extiende también a sujetos individuales. Históricamente, los cimarrones se fugaban de manera permanente en grupos, pero también solos.

El cuarto elemento de la cimarronería analéctica es la opacidad. Si para Roberts la constitucionalidad es el fundamento de la cimarronería sociogénica, la opacidad es el fundamento de la cimarronería analéctica. La opacidad es un concepto elaborado por el poeta martiniqués Édouard Glissant (1928-2011) que se refiere al acto de resistir que el Otro me constituya según *su mundo*, reduciéndome en el proceso. Hay mucho que decir sobre la relación de la opacidad como concepto y la cimarronería analéctica, pero por razones de espacio, me limito a introducir la cuestión planteando que según Glissant, para «comprender» al Otro se requiere transparencia, que resulta problemático. Nos dice que

Si examinamos el proceso de «comprensión» de las personas e ideas desde la perspectiva del pensamiento occidental, descubrimos que su base es este requisito de transparencia. Con el fin de entender y así aceptar, tengo que medir tu solidez con la escala ideal que me proporciona motivos para hacer comparaciones y, tal vez, juicio. Tengo que reducir. (Glissant, 2010, p.189-190; traducción propia)

Este proceso de entendimiento regido por el imperativo de la transparencia es un acto de violencia, un acto *metafísicamente catastrófico* (Maldonado-Torres, 2016, p.11), ya que es el acto de constituir al Otro según *mi mundo*. Por lo tanto, el imperativo de la transparencia de la euromodernidad es lo que produce la colonialidad del ser. «Te admito a la existencia, –dice Glissant– dentro de mi sistema. Te creo de nuevo» (Glissant, 2010, p.190; traducción propia). «Te creo *de nuevo*» implica primero la destrucción del Otro. A medida en que la cimarronería analéctica resiste la colonialidad del ser, implica que es la resistencia a la reducción con el fin de ser comprendido según el *mundo* euromoderno.

Las lógicas cimarronas entonces son la encarnación, o posicionamiento existencial, entre cualquier combinación de los elementos antes expuestos de la doble crítica cimarrona de manera fantasmagórica. Dicho de otra manera, cuando me refiero a las lógicas cimarronas como manifestación contemporánea del cimarronaje, me refiero a la manifestación de todos o algunos de los

elementos de la cimarronería sociogénica, en combinación con todos o algunos de los elementos de la cimarronería analéctica. Las lógicas cimarronas describen la dinámica oscilante de la doble conciencia que describe Du Bois. Puede haber ocasiones en las cuales dominan los elementos de la cimarronería sociogénica, ocasiones donde dominan los elementos de la cimarronería analéctica, y hasta ocasiones donde se manifiesta un balance entre ambas. La utilización de instituciones, prácticas, costumbres, y conceptos dominantes para adelantar una lucha, o la autogestión comunitaria, o la resignificación de espacios y recursos en un proceso de confrontación con y huida del *mundo* euromoderno son ejemplos de manifestaciones concretas de las lógicas cimarronas.

Un ejemplo de las lógicas cimarronas, específicamente la manifestación de la arquitectónica *vèvè* en combinación con el momento analéctico, es el concepto de «los abajocomunes» (*undercommons*) elaborado por Stefano Harney y Fred Moten. Harney y Moten, como académicos, conciben una relación con la universidad (euro)moderna, como una simbiosis en la cual uno se aprovecha de los recursos que brinda la universidad, pero sin permitir que se le sedimente ontológicamente la ideología neoliberal de ella. Según Harney y Moten, «Esta es la única relación posible con la universidad estadounidense hoy» (Harney & Moten, 2019, p.44). Continúan diciendo que

no puede aceptarse que la universidad sea un sitio propicio para la razón ilustrada. En estas condiciones uno sólo puede atracar en la universidad y, una vez ahí, atracar todo lo que se pueda. Abusar de su hospitalidad, escupir sobre su misión, unirse a su colonia de refugiados, a su campamento de gitanos, estar ahí, pero sin ser parte de: este es el camino para la intelectual subversiva en la universidad moderna. (Harney & Moten, 2019, p.44)

Es decir, para Harney y Moten, la universidad no es un sitio «propicio para la razón ilustrada» para los sujetos racializados/colonizados, quienes solamente estarán sujetos a la deshumanización y la imposición del eurocentrismo. Por lo tanto, según ellos, uno debe aprovechar los recursos que brinda la universidad («estar ahí») pero sin asimilar ese *mundo* deshumanizante («sin ser parte de»). El «sin ser parte de», en el sentido ontológico como momento analéctico, podría interpretarse también como expresión de la opacidad a medida en que el «no ser parte de» implica una falta de transparencia.

El trabajo intelectual se convierte en un acto de cimarronaje, en el cual se aprovecha de los recursos institucionales, pero se forja una comunidad en la exterioridad del *mundo* eurocéntrico de la institución. Es en este sentido en que el concepto de los abajocomunes consiste en una praxis política con potencial decolonial, en combinación con la afirmación de un *mundo* distinto al *mundo* de la institución. Sobre esa intelectual cimarrona, dicen que

desaparece en el subsuelo, en esa comunidad cimarrona debajo de los de abajo de la universidad, en los abajocomunes de la Ilustración, donde se lleva a cabo el trabajo y donde el trabajo se subvierte, ahí donde la revolución todavía es negra, todavía es fuerte. (Harney & Moten, 2019, pp.44-45)

A medida en que un sujeto, colectivo o individual, manifiesta elementos de la cimarronería analéctica a través de la afirmación de un *mundo* distinto, su mera existencia perturba la ontología de *otros* sujetos racializados/colonizados que han asimilado e internalizado aquellos arquetipos euromodernos, potenciando así un giro decolonial. Este es el tema de la próxima sección.

El cimarronaje como pedagogía crítica

El proceso de afirmar un *mundo* distinto tiene un rol pedagógico para movilizaciones políticas y sociales. En sus *14 tesis de ética*, Dussel plantea que, para actuar de manera ética, es necesario actuar dentro del ámbito de lo factible. Plantea que «Es necesaria la crítica ante la injusticia, el mal, la corrupción, pero debe ser empíricamente posible su superación» (Dussel, 2016, p.99). Dicho de otra manera, un acto imposible carece de contenido ético. Pero como víctimas de la totalidad, víctimas de la euromodernidad que está constituida por lo que Maldonado-Torres ha llamado un *paradigma de guerra* (Maldonado-Torres, 2008, p.4), ¿cómo se puede determinar el ámbito de lo posible? En un *mundo* que ha naturalizado la guerra y donde la vulnerabilidad de los sujetos racializados/colonizados a la muerte prematura modifica o elimina su orientación hacia el futuro, ¿cómo se puede discernir el ámbito de lo posible?

La cimarronería analéctica interpela el *mundo* de la euromodernidad y el imaginario de sus víctimas para proveerles una visión, y esperanza, que las cosas pueden ser de otra manera. Es en este sentido que la cimarronería analéctica sirve como pedagogía crítica. Esta interpelación puede causar la chispa que inicia el giro decolonial en la ontología del sujeto que ha internalizado la retórica deshumanizadora de la euromodernidad. Solamente debemos pensar en el impacto que tuvieron los cimarrones haitianos en el imaginario de los revolucionarios de 1791.

Esto es precisamente lo que expone Manigat en su exploración de la relación entre el cimarronaje, las revueltas, y la revolución en el contexto de la vieja colonia francesa St. Domingue. Particularmente, busca «la existencia del vínculo y la naturaleza de la relación entre el cimarronaje y estos tres logros básicos de la revolución haitiana», que fueron la abolición de la esclavitud, acceso a tierras para los sujetos antes esclavizados, y la liberación nacional (Manigat, 1977, p.420; traducción propia). Además de desmenuzar algunas concepciones sobre el cimarronaje prevalentes en los estudios sobre el cimarronaje de su época, a los que

no entraremos en este ensayo, Manigat describe la manera en que el cimarronaje, en el sentido estricto, se transformó para tomar un carácter revolucionario. Según el autor, hubo unos factores que al desarrollarse y combinarse pasaron un umbral crítico que permitieron una «mutación del cimarronaje» (Manigat, 1977, p.421; traducción propia). Estos factores fueron: la existencia de una red de comunicación entre sujetos de diferentes plantaciones y orígenes étnicos facilitado por mayor movilidad y la criollización, la creación de una consciencia revolucionaria a través del vudú y la propaganda política, y el contagio de las actividades guerrilleras de los cimarrones (Manigat, 1977, p.421). Estos elementos que plantea Manigat son elementos que, al menos en el contexto haitiano, facilitaron la transición de la cimarronería analéctica pura a la doble crítica cimarrona a través de la manifestación de la cimarronería sociogénica.

Sobre la comunicación como facilitador para la «mutación» del cimarronaje, Manigat planteó que

La comunicación entre los sujetos esclavizados se hizo más intensa y políticamente orientada, la lengua criolla alcanzó la madurez como lengua unificadora entre diferentes cimarrones, y el vudú fue testigo de un proceso de radicalización y politización, como lo atestiguan los episodios de Mackandal y Jerome Poteau. (Manigat, 1977, pp.434-435; traducción propia)

La criollización, entonces, produjo la doble conciencia duboisiana, o la doble crítica cimarrona. Reteniendo el *mundo* que habían afirmado previamente en la exterioridad, a través de la criollización, los cimarrones se llegaron a ver como parte del *mundo* euromoderno, aunque oprimidos. Es decir, el proceso de criollización resquebrajó, hasta cierto punto, la opacidad que constituye el fundamento de la cimarronería analéctica, permitiendo así el desarrollo de los elementos que constituyen la cimarronería sociogénica. En ese proceso, Manigat identifica la manera en que los cimarrones comenzaron a depender de sujetos esclavizados solidarios. Nos dice:

Así que, hasta cierto punto, podemos considerar la revolución *dentro* de la plantación como una materialización del espíritu cimarrón que se volvió hacia adentro y encontró otra expresión. El espíritu cimarrón como una revuelta cayó en la conciencia del esclavo de la plantación; esta es una explicación de por qué todos los esclavos de una plantación entera huyeron y se convirtieron en cimarrones, un evento sin precedentes. Otros casos similares ocurrieron a partir de 1767. (Manigat, 1977, p.435; traducción propia, énfasis en el original)

Este punto pone en relieve la tesis principal de esta sección: que la cimarronería analéctica tiene un potencial pedagógico cuando se sedimenta en el imaginario del sujeto racializado/colonizado. Para romper la inercia del *mundo* euromoderno,

en reposo por los últimos 500 años (299 años en el caso haitiano), el momento analéctico de un sujeto irrumpe en el estado de la sociedad de otro sujeto y sirve de piedra angular para el giro decolonial. Para precisar, esta irrupción tiene una capacidad movilizadora; tiene la capacidad de impulsar al sujeto racializado/colonizado hacia la praxis. El momento en el cual el elemento pedagógico de esa irrupción es internalizado por el sujeto racializado/colonizado, produce en el sujeto una *actitud cimarrona*, o «espíritu cimarrón» como le llama Manigat, que se refiere a la manifestación de algún grado de cimarronería analéctica en el sujeto insertado en el *mundo* euromoderno. En este sentido, difiere de la concepción del cimarronaje como rehumanización o como «la reconstrucción de ese Ser» que adelanta Edizon León Castro (León Castro, 2015, p.154) ya que es una definición demasiado reduccionista para apreciar el cimarronaje en todas sus dimensiones. Sin embargo, coincido con León Castro en que la actitud cimarrona «desemboca o se transforma en giro decolonial» (León Castro, 2015, p.244), produciendo en el sujeto racializado/colonizado un deseo de actuar, de manera repentina. Ese actuar repentino es el comienzo del giro decolonial.

Manigat plantea otro ejemplo, sin precedentes, que pone en relieve la tesis de esta sección. En marzo de 1769, todos los sujetos esclavizados de la plantación de Bellanton en la Croix des Bouquets tomaron la carretera principal a Puerto Príncipe y fueron directo a la residencia del gobernador, el príncipe de Rohan, para reclamar justicia contra un «gerente» blanco (Manigat, 1977, p.435). Esto demuestra cómo la cimarronería analéctica sirve como pedagogía crítica e inicia un giro decolonial, causando que los sujetos oprimidos dentro del *mundo* euromoderno busquen la liberación por cualquier vía. Reclamando justicia en la residencia del gobernador es un ejemplo. Aquellos sujetos que buscan justicia en el *mundo* euromoderno primero tienen que internalizar la noción de que otros *mundos* sí existen.

El giro decolonial comienza cuando el Otro irrumpe y propone a través de su interpelación lo que nunca se pudiese haber imaginado desde *dentro* de la totalidad, dándole esperanza a aquellos sujetos deshumanizados que hasta el momento sólo han logrado manifestar la pregunta *¿por qué seguir?*, que, como plantea Maldonado-Torres, es «una pregunta que ilumina la condición de los condenados de la tierra» (Maldonado-Torres, 2007, p.150).

Los sucesos del verano puertorriqueño del 2019 contaron con la participación central de una organización política que ha cumplido una función pedagógica, en el sentido que acabo de abordar. La próxima sección consiste en una brevísima discusión de los sucesos del verano de 2019 en Puerto Rico para poner de relieve una similitud con la Revolución Haitiana, evidenciando así la manifestación del cimarronaje en las movilizaciones políticas.

El verano puertorriqueño del 2019: cimarronaje y el giro decolonial

El verano puertorriqueño del 2019 vio la renuncia de un gobernador por primera vez en su historia. La renuncia de Ricardo Rosselló llegó luego de varias semanas de manifestaciones, demostraciones, y paros, la mayoría de ellas autoconvocadas. Estas manifestaciones fueron un repudio al orden colonial en Puerto Rico. Un *chat* filtrado, del cual eran miembros Rosselló y miembros de su gabinete, asesores, y cabilderos, revelaron «un patrón consistente de sexismo, misoginia, homofobia, transfobia, humillaciones a personas sobre peso, y racismo anti-negro contra el pueblo de Puerto Rico» (Ortiz Santiago, 2019; traducción propia). Los mensajes revelaron síntomas de un orden caracterizado por la supremacía blanca, la heteronormatividad, el patriarcado cristianocéntrico, el capitalismo, y el eurocentrismo. Es decir, revelaron la topología del *mundo* euromoderno. Central en los sucesos del verano fue la participación de la Colectiva Feminista en Construcción, «una colectiva de feministas de distintos caminos de la vida, distintas edades y grupos sociales, que convergimos en las diversas manifestaciones de la resistencia» (Colectiva Feminista en Construcción, 2017, p.2)⁵.

«La Cole», una organización política que se piensa desde el feminismo negro y el pensamiento decolonial, ha tenido un rol central en los últimos años en el ámbito político en Puerto Rico. En noviembre de 2018, por ejemplo, llevaron a cabo el «Plantón Feminista contra la Violencia Machista», donde acamparon frente a La Fortaleza –la mansión del/a gobernador/a– por tres días, demandando que se declare un estado de emergencia para atender la violencia de género en el país. Si la euromodernidad es un *mundo* racista pero también heteronormativo y machista, se revela un paralelo entre el «plantón» y los eventos de marzo de 1769 en Haití, por ejemplo.

⁵ Para una exploración de la filosofía política de la Colectiva Feminista en Construcción, véase Zambrana (2020).

Además de su quehacer político en la calle, La Cole lleva a cabo un trabajo político-teórico a través de su «Escuela Feminista Radical». Al momento de escribir este artículo, ya la Escuela celebró su cuarta cohorte que se dio el 19 y 26 de octubre y el 2 y 9 de noviembre de 2019 y celebraron una cohorte especial titulada «¡Crisis! ¿Pa' Quién?» para discutir la pandemia del Covid-19 en clave decolonial. La Cole se reúne con personas interesadas para generar discusiones, llevar a cabo lecturas, para así situarse políticamente. Pienso, sin intención de tomar a La Cole como objeto de estudio, que, en el proceso de llevar a cabo esta escuela, La Cole afirma un *mundo* distinto al que nos aflige. En una entrevista con el *New York Times*, la portavoz de La Cole, Zoán Dávila planteó que «un eslogan que usamos y que tenemos en una de nuestras campañas es, “Construyamos otra vida”» (Herrera, 2019; traducción propia). Construir *otra* vida implica, necesariamente, la afirmación de *otro mundo*, para luego llevar a cabo la praxis

política decolonial para que se pueda manifestar. La Cole no tan sólo afirma un *mundo* distinto al *mundo* euromoderno, sino que también luchan para hacer de este *mundo* más tolerable. Un ejemplo de esto último fueron las exigencias para reunirse con Rosselló antes de su renuncia, y luego las exigencias para reunirse con su sucesora, Wanda Vázquez, hasta lograrlo (Rosario, 2019).

Es en este sentido que se podría apreciar que la doble crítica cimarrona se ha manifestado en la contemporaneidad, y, por lo tanto, relegar el cimarronaje al pasado es un error que limita nuestro entendimiento de movilizaciones políticas y sociales, como también modos del Ser existenciales. La Colectiva Feminista en Construcción, como organización política, tiene un paralelo entonces con Boukman, el cimarrón a quien se le atribuye el inicio de la Revolución Haitiana. Según Manigat,

Una tradición militante mas cualidades humanas excepcionales de inteligencia y energía moral se encontró con circunstancias excepcionales (internas y externas, objetivas y subjetivas) para producir un umbral crítico en la evolución del cimarronaje: su mutación en revolución. Liderazgo cimarrón, bandas cimarronas, tradición cimarrona (motivación y fuerzas motrices ideológicas), proceso cimarrón de toma de conciencia (utilización del vudú en la política), tácticas cimarronas (guerrilla), sitios cimarrón, santuarios y lugares altos –todas estas marcas distintivas de cimarronaje se encuentran de nuevo en la primera etapa de la revolución (1791-1793), cuando Boukman, por ejemplo, organizó los levantamientos generales de los sujetos esclavizados y otras figuras revolucionarias lideraron grupos de sujetos esclavizados que se habían rebelado. (Manigat, 1977, pp.435-436; traducción propia)

Concluye Manigat planteando que Boukman caracteriza el liderato durante la transición del cimarronaje a la revolución, encarnando ambos (Manigat, 1977, p.436; traducción propia). Esta mutación que plantea Manigat no es nada más que la transición de la cimarronería analéctica a la sociogénica, que evidencia la doble crítica cimarrona. Boukman, entonces, se puede considerar como la encarnación de las lógicas cimarronas en un balance armonioso, sin esfuerzo moviéndose entre su doble conciencia. Es en este sentido que podríamos plantear una similitud entre Boukman y La Cole. Desde el punto de vista de la cimarronería sociogénica, la Colectiva Feminista en Construcción ha hecho un trabajo ejemplar confrontando al Estado-nación a través de una praxis política decolonial. Desde la perspectiva de la cimarronería analéctica, le han enseñado a un sinnúmero de personas, incluyéndome a mí, que otro *mundo* realmente es posible; lo llevan afirmando desde hace años.

Referencias

- Bledsoe, A. (2017). Marronage as Past and Present Geography in the Americas. *Southeastern Geographer*, 57(1), 30-50.
- Carrera Damas, G. (2006). Huida y enfrentamiento. En M. M. Fraginals (Ed.), *África en América Latina* (pp. 34-52). México: Siglo XXI.
- Chamoiseau, P. (2018). *Slave Old Man*. Nueva York: The New Press.
- Colectiva Feminista en Construcción. (2017). La Manifiesta. www.facebook.com/Colectiva.Feminista.PR
- Du Bois, W. E. B. (2017). *The Souls of Black Folk*. Brooklyn: Restless Books.
- Durán De Seade, E. (1979). State and History in Hegel's Concept of People. *Journal of the History of Ideas*, 40(3), 369-84.
- Dussel, E. (2016). *14 tesis de ética: hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, E. (2010). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI.
- Espinosa Miñoso, Y. & Rodríguez Moreno, C. (2020, 13 de marzo). Hacia la recuperación de una memoria de resistencia afrocaribeña en República Dominicana. Clacso. <https://www.clacso.org/hacia-la-recuperacion-de-una-memoria-de-resistencia-afrocaribena-en-republica-dominicana/>
- Fanon, F. (2008). *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.
- Figueroa Cancel, A. (2018, 28 de abril). Una comunidad en Lares encuentra esperanza en escuela abandonada. *El Nuevo Día*. <https://www.elnuevodia.com/noticias/locales/nota/unacomunidadenlaresencuentraesperanzaenesuelaabandonada-2418346/>
- Garriga-López, A. (2019). Puerto Rico: The Future in Question. *Shima: The International Journal of Research into Island Cultures*, 13(2), 174-192.
- Glissant, É. (2010). *Poetics of Relation*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Gordon, L. R. (2013). Thoughts on Dussel's 'Anti-Cartesian Meditations.' *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, 11(1), 67-72.
- Grosfoguel, R. (2013). The Structure of Knowledge in Westernized Universities: Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, 1(1), 73-90.
- Harney, S. & Moten, F. (2019). *Los abajocomunes: planear fugitivo y estudio negro*. México: La Campechana Mental Rancho Electrónico. <http://www.craterinvertido.org/archivos/abajocomunes/abajocomunes.pdf>
- Henry, P. (2000). *Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. New York: Routledge.

- Herrera, I. (2019, July 25). For This Feminist Collective in Puerto Rico, the Mass Protests Were a Long Time Coming. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/2019/07/25/style/feminist-collective-puerto-rico-protests.html>
- Hooks, B. (1989). Choosing the Margins as a Space of Radical Openness. *Framework: The Journal of Cinema and Media*, 36, 15-23.
- Jiménez, L. (2019, 21 de marzo). Toman el control de sus comunidades. *Primera Hora*. <https://www.primerahora.com/suroeste/noticias/puerto-rico/nota/tomanelcontroldesuscomunidades-1333091/>
- Lambert, L. (2014, December 30). Abysmal Atlantic: The Slave Ships' Genocide. *The Funambulist*. <https://thefunambulist.net/architectural-projects/history-abysmal-atlantic-the-slave-ships-genocide>
- Lorde, A. (2012, August 12). Learning from the 60s. *BlackPast*. <https://www.blackpast.org/african-american-history/1982-audre-lorde-learning-60s/>
- Santory Jorge, A. & Quintero Rivera, M. (Comps.) (2018). *Antología del pensamiento crítico puertorriqueño contemporáneo*. Buenos Aires: Clacso.
- Lao-Montes, A. (2017). La filosofía de la liberación y sus avatares descoloniales en clave de africanía. *Analysis*, 20, (5), 1-37.
- León Castro, E. (2015). Acercamiento crítico al cimarronaje a partir de la teoría política, los estudios culturales, y la filosofía de la existencia. (Tesis de doctorado). Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, Ecuador. <http://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/4679>
- Maldonado-Torres, N. (2016, October 23). Outline of Ten Theses on Coloniality and Decoloniality. *Caribbean Studies Association*. http://caribbeanstudiesassociation.org/docs/Maldonado-Torres_Outline_Ten_Theses-10.23.16.pdf
- Maldonado-Torres, N. (2008). *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Durham: Duke University Press.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-167). Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Iesco-UC / Pontificia Universidad Javeriana.
- Manigat, L. F. (1977). The Relationship Between Marronage and Slave Revolts and Revolution in St. Domingue-Haiti. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 292, 420-438.
- Marshall, E. Z. (2012). *Anansi's Journey: A Story of Jamaican Cultural Resistance*. Kingston: University of the West Indies Press.
- Ortiz Santiago, A. (2019, July 22). How Misogyny and #TelegramGate Led to the Protests in Puerto Rico. *Zora. Medium*. <https://zora.medium.com/how-misogyny-and-telegramgate-led-to-the-protests-in-puerto-rico-72ec58ebf557>

Price, R. (Ed.). (1996). *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*. Baltimore: The John Hopkins University Press.

Quintero Rivera, Á. (1985). La cimarronería como herencia y utopía. *David y Goliath*, XV(48), 37-51.

Roberts, N. (2015). *Freedom as Marronage*. Chicago: The University of Chicago Press.

Rosario, F. (2019, 22 de agosto). Mujeres se reúnen con la gobernadora para discutir problemas de violencia. *Primera Hora*. <https://www.primerahora.com/noticias/gobierno-politica/nota/mujeressereunenconlagobernadora paradiscutirproblemasdeviolencia-1359769/>

San Miguel, P. L. (2004). *Los desvaríos de Ti Noel: ensayos sobre la producción del saber en el Caribe*. San Juan: Ediciones Vértigo.

Zambrana, R. (2020, February). Black Feminist Tactics: On La Colectiva Feminista En Construcción's Politics without Guarantees. *Society & Space*. <https://www.societyandspace.org/articles/black-feminist-tactics-on-la-colectiva-feminista-en-construccions-politics-without-guarantees>