

# Claroscuro Nº 23 (Vol. 1) - 2024

Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural

Facultad de Humanidades y Artes

Universidad Nacional de Rosario

Rosario – Argentina

E-mail: [claroscuro.cedcu@gmail.com](mailto:claroscuro.cedcu@gmail.com)

---

Título: Filosofía, ancestralidad y resistencia para la re-existencia.

Title: Philosophy, ancestry and resistance for re-existence.

Autor(es): Edizon León Castro.

Fuente: Claroscuro, Año 23, Nº 23 (Vol. 1) - Julio 2024, pp.1-22.

DOI: <https://doi.org/10.35305/cl.vi22.145>

Publicado en: <https://claroscuro.unr.edu.ar/>

---



Claroscuro cuenta con una licencia

Creative Commons de Atribución

No Comercial Compartir igual

ISSN 2314-0542 (en línea)

Más info:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

Los autores retienen sus derechos de usar su trabajo para propósitos educacionales, públicos o privados.



Universidad  
Nacional  
de Rosario

# Filosofía, ancestralidad y resistencia para la re-existencia

*Edizon León Castro\**

## Resumen

Este artículo hace un análisis crítico de la noción de lo afroandino, y la manera cómo se han ido generando subalternizaciones espaciales, basado en el estereotipo que las poblaciones afrodescendientes al menos en América Latina, son todos pueblos costeros. Y luego, se cuestiona una segunda subalternización en la relación con las organizaciones de los pueblos originarios indígenas. Se aborda el tema de la ancestralidad y la memoria, como pilares de la reconstrucción de ontologías relaciones, identidades y sentimientos de pertenencia a partir de una matriz africana o también llamadas siembras culturales por el obrero del proceso Juan García, entendidas éstas desde una dimensión filosófica, doctrinal e histórica, y cómo desde la memoria ancestral, se han construido estrategias para exigir demandas políticas, derechos y reparaciones históricas.

Finalmente, se pregunta ¿cómo la ancestralidad posibilita un pensamiento existencial en clara conexión e interpretación del Muntú como filosofía existencial negra, trabajada desde la perspectiva del ekobio Manuel Zapata Olivella?

**Palabras clave:** Afroandino; Ancestralidad; Existencia; Reexistencias; Filosofía existencial.

---

\*Universidad Intercultural Amawtay Wasi, Ecuador.  
E-mail: edizon.leon@uaw.edu.ec.  
Recibido: 23/08/2023, Aceptado: 12/11/2023

**Philosophy, ancestry and resistance for re-existence****Abstract**

This article makes a critical analysis of the notion of Afro-Andean, and the way in which spatial subalternizations have been generated, based on the stereotype that Afro-descendant populations, at least in Latin America, are all coastal peoples. And then, a second subalternization is questioned in the relationship with the organizations of indigenous peoples. The topic of ancestry and memory is addressed, as pillars of the reconstruction of ontologies, relationships, identities and feelings of belonging from an African matrix or also called cultural sowing by the process worker Juan García, understood from a philosophical dimension, doctrinal and historical, and how from ancestral memory, strategies have been built to demand political demands, rights and historical reparations.

Finally, the question is how does ancestry enable existential thinking in clear connection and interpretation of Muntú as a black existential philosophy, worked from the perspective of the ekobio Manuel Zapata Olivella?

**Key-words:** Afro-Andean; Ancestrality; Existence; Re-existences; Existential philosophy.

“La resistencia, es parte importante de todo proyecto de vida de un pueblo, por eso, tiene que nacer y crecer al mismo tiempo que nace y crece el proyecto de vida.”<sup>1</sup>

Abuelo Zenón

“Esa es la actitud cimarrona; desconfiar, siempre desconfiar de la palabra escrita por el otro.”  
Juan García Salazar (2017)

---

<sup>1</sup>García 2010.

## 1 Introducción

Este artículo aborda desde las filosofías de las existencias afrodescendientes, las luchas contemporáneas de los pueblos de origen africano en la región andina de América Latina, para enfrentar el racismo colonial y la deshumanización, tanto en términos epistémicos y de pensamiento como de la existencia misma. El interés está en evidenciar y problematizar la marginalización histórica y estructural, por parte del proyecto de modernidad a las diferentes formas filosóficas y epistémicas de producir conocimientos y sabidurías desde las subjetividades subalternizadas. Todo esto se articula con los procesos de resistencias que se han generado como respuesta a la violencia estructural colonial-global. En el contexto de la región andina y particularmente en Ecuador, la afirmación y reconstrucción de la existencia que ha venido trabajándose como re-existencias (Albán 2012) y de un conocimiento otro, son procesos desplegados desde las dinámicas organizativas y que tienen su base, en la ancestralidad diaspórica como parte de unas filosofías de las existencias (León 2021). Para el pensador y filósofo marroquí Khatibi (2001), el “conocimiento otro” es aquel que emerge del encuentro entre diferentes sistemas culturales y lingüísticos, y que desafía las normas establecidas por la cultura dominante, y, por tanto, como una necesidad de situarnos en un pensamiento que permita nos permita descolonializar-nos.

## 2 Una mirada crítica desde lo afrodescendiente a lo andino

La importancia de la ancestralidad diaspórica y el pensamiento desde la existencia afrodescendiente, se basa en una comprensión de las complejidades de la región a medida que impactan en los pueblos de origen africano. La denominada región andina, compuesta por Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia y Venezuela, se asocia generalmente con poblaciones indígenas y mestizas, y más no con la diáspora africana. Sin embargo, las personas de origen africano o afrodescendientes en América Latina constituyen cerca de 134 millones, ubicados geográficamente en las costas del Caribe y el Pacífico, ciudades de las tierras altas y los valles interiores, incluidas las yungas de Bolivia. Muchas veces les resulta difícil imaginar a pueblos afrodescendientes sobre los 2.500 metros sobre el nivel del mar, como es el caso de las capitales de Ecuador, Colombia y Bolivia. Es a partir de este imaginario geográfico, que se busca

interpelar la noción que aún prevalece en América que los afrodescendientes son siempre pueblos costeros, de mar o de ríos. Y con ello, se hace evidente la subalternización e incluso una invisibilización territorial con sospechas de una posible racialización espacial que construye la noción de lo andino.

A pesar de su importante presencia histórica, cultural, política y económica, los pueblos afrodescendientes han permanecido en una condición de periferia de la periferia, sin espacios y derechos como pueblos en las construcciones tanto de lo “andino”, al igual que del estado-nación -ahora se está llamando racismo estructural- de sus historias y pensamientos silenciados en relación con las culturas y educación mestiza y blanca-mestiza. Produciendo un “sentimiento de no existencia”, que hace parte de ese proceso de deshumanización como una “desviación existencial”, que plantea Fanon (1967), entendida como esa imposición de una identidad “negra”, siendo parte de la invención del proyecto civilizatorio de la modernidad<sup>2</sup>.

El problema no es simplemente la exclusión de los afrodescendientes en la representación de “lo andino”, sino el impacto que esta exclusión ha tenido en el conocimiento y la existencia misma de todas estas personas. Aquí, la influencia de la religión y la Iglesia ha sido central, no solo en negar sino, en muchos casos, destruir por completo los legados espirituales de los descendientes africanos, lo que podría haber brindado elementos importantes para la cohesión y reconstrucción cultural (ver Moreno Fragnals 1996). A diferencia del Caribe, donde todavía podemos percibir y sentir herencias y siembras africanas muy arraigadas en la religión y espiritualidad, en la lengua y dialectos en contraste con la región andina donde son mucho menos evidentes.

En este sentido, la reconstrucción de las identidades existenciales afrodiaspóricas, exigen un mayor trabajo para ir deshierbando esas siembras culturales y ancestrales, que nos habla el historiador afroesmeraldeño Juan García Salazar (2010; 2017), y que eran contendoras de nuestras filosofías y guías hacia la liberación:

“La memoria colectiva por medio de la tradición oral cuenta que cuando los primeros africanos esclavizados conocieron estas comarcas, escucharon la voz del

---

<sup>2</sup>Aquí entiendo al racismo estructural desde la perspectiva de la modernidad-colonialidad, que plantea que la categoría raza se construyó a partir de la conquista a América y que a partir de ese hecho dio paso a la modernidad y al capitalismo, considerando esta explotación de recursos y personas como la primera acumulación originaria del capital, es cierta manera, esto plantea una crítica en ese sentido al marxismo.

Bambero Mayor, guardián de los animales del monte, que en lenguas africanas los llamaba a ser cimarrones. Lo que según nuestra tradición significa recocernos como hombre y mujeres, simples hijos de la tierra, libres” (García Salazar 2017: 69).

A través de sus varias estrategias, la Iglesia Católica desarticuló esa matriz cultural y religiosa africana, específicamente en las áreas donde las plantaciones de azúcar y la esclavización estaban bajo el control de los jesuitas. Y aunque los pueblos afroamericanos, en algunos casos, han podido reconfigurar los sistemas y las prácticas religiosas, la eficacia colonial de la Iglesia continúa siendo un determinante importante, incluso hoy en día.

Otra determinación para pensar lo andino mayormente desde lo indígena, tiene que ver con la fuerte presencia de los pueblos originarios y nacionalidades indígenas en la región. Es importante recurrir a la historia para saber que la población de origen africano fue traída a estas tierras para contrarrestar el genocidio que estaban cometiendo con la población indígena, provocando una disminución acelerada debido a las nuevas enfermedades y la violencia de la esclavitud y la colonización. Este hecho estuvo atravesado por consideraciones si las poblaciones africanas eran o no humanas, si tenían alma o no, importante recordar el debate de Valladolid en 1550, entre el defensor de los pueblos originarios indígenas Bartolomé de las Casas y Miguel de Sepúlveda.

El obispo de las Casas, un fraile dominico y defensor de los derechos de los indígenas, sostenía que los indígenas eran seres humanos con alma y, por lo tanto, tenían derechos naturales que debían ser respetados, mientras que Sepúlveda defendía la posición de que algunos pueblos eran naturalmente inferiores y estaban destinados a ser gobernados por aquellos que eran superiores en habilidades y virtud. Con esta defensa hacia los pueblos indígenas, se planteó la necesidad de utilizar “esclavos” africanos como una alternativa para aliviar la carga sobre los indígenas.

El hecho de que los africanos esclavizados tuvieron menos privilegios y “defensores” o “protectores” y derechos fue determinante en el establecimiento de un sistema de relaciones desiguales, donde las personas de origen africano, fueron ubicados en la base de la pirámide social, construyendo una otredad de la otredad en las nuevas repúblicas andinas luego de los cuestionados procesos de independencia. Así, dentro del mismo proceso de la colonialidad, a la población indígena se le otorgó el estatus de pueblos (aunque sin ciudadanía o derechos legales *per se*), los africanos

esclavizados siguieron siendo representados y tratados como "mercancías", objetos de mercado para ser poseídos y comercializados.

Han sido estas condiciones históricas, sociales, políticas y culturales las que son constitutivas de la colonialidad del ser y la *karimba* o marca de los afroandinos como los "últimos". Un estatus que continúa a pesar del reconocimiento reciente de los pueblos afrodescendientes y sus derechos colectivos con la Ley 70 de Colombia y las constituciones de Ecuador de 1998 y 2008, las únicas dos naciones en América Latina que otorgan tal reconocimiento.

Se pueden encontrar ejemplos claros de esa otredad subaltenizada en el pensamiento de la región, por ejemplo, el sociólogo peruano Mariátegui, considerado uno de los intelectuales más importantes y progresistas de la región, abogó por la inclusión de los pueblos indígenas y campesinos en los procesos de construcción nacional. Sin embargo, consideraba a los "negros" como primitivos y que no tenían nada que contribuir a la humanidad por su condición natural de barbarie reproduciendo la ideología blanca-colonial:

"La contribución del negro que llegó como esclavo parece menos valiosa y más negativa (en comparación con la del indio). El negro trajo consigo su sensualidad, superstición y naturaleza primitiva. No está en condiciones de contribuir a la creación de ninguna cultura, sino de obstruir la cultura a través de la influencia sensible y aguda de su barbarie". (Mariátegui 1995)

Los pueblos originarios también han tenido que luchar históricamente con los efectos vividos de la colonialidad del poder. Sin embargo, en estas luchas a menudo han excluido a los pueblos afrodescendientes. Incluso en Colombia y Venezuela, donde las poblaciones afrodescendientes son grandes, los indígenas tienen un nivel mucho mayor de reconocimiento cultural, político y legal, tanto por parte de los gobiernos nacionales como de las entidades transnacionales. En Ecuador, se realizaron esfuerzos a principios de los años 90s, para establecer alianzas entre los pueblos indígenas y afrodescendientes, pero con las reformas legales en 1998 y luego 2008, que reconocen los derechos colectivos de ambos grupos, estos esfuerzos fueron desplazados por los fundamentalismos indígenas y una hegemonía indígena recientemente posicionada que contribuye aún más a la invisibilización o inexistencia de pueblos afro (ver Walsh, 2002). Esto se complica aún más

por las demandas indígenas de los derechos ancestrales como las primeras naciones del continente.

En este análisis histórico y crítico del devenir de las condiciones políticas, sociales, culturales y económicas, no se plantea a los pueblos originarios como antagonicos, sino que evidencia elementos que han contribuido a la condición actual del pueblo de origen africano y a esa falta de alianzas y consolidación de proyectos y procesos conjuntos de decolonialidad. Dentro de una lógica organizativa se pensaba que pueblos que han vivido procesos similares de violencia y sometimiento desde la esclavitud y colonialidad, se juntaran en proceso de luchas por derechos y reparaciones, sin embargo, la realidad nos indica que no solo esto sucede, sino que hay una subalternización de un pueblo sobre otro, tanto al no reconocer sus luchas como para plantearse alianzas.

En este contexto y realidad, los pueblos afrodescendientes de la región, experimentan una especie de doble subalternización. Es decir, la subalternización ejercida por la sociedad dominante mestiza blanca, pero también la ejercida por los pueblos originarios. Es una historia que para los pueblos afrodescendientes ha significado una lucha continua con el racismo y la racialización y por la existencia, contra esta doble subalternización que encuentra sus raíces en el orden racial que estableció la colonialidad del poder. Habría que ver con detenimiento si estas prácticas no constituyen un espacio de lo que algunas intelectuales han llamado como colonialismo interno (Rivera-Cusicanqui 1984; 2010a).

“(…) en la contemporaneidad boliviana opera, en forma subyacente, un modo de dominación sustentado en un horizonte colonial de larga duración, al cual se han articulado, pero sin superarlo ni modificarlo completamente, los ciclos más recientes del liberalismo y el populismo. Estos horizontes recientes han conseguido tan sólo refuncionalizar las estructuras coloniales de larga duración, convirtiéndolas en modalidades de colonialismo interno que continúan siendo cruciales a la hora de explicar la estratificación de la sociedad boliviana y los mecanismos específicos de constitución identitaria en el ámbito político.”(Rivera-Cusicanqui 2010a: 36-37)

Esta noción del colonialismo interno, también está sustentado en el pensamiento liberador de Franz Fanon (1974: 22), quien sostenía que la colonización no solo estaba en el colonizador, sino también en el “pueblo colonizado en cuyo seno nace un complejo de inferioridad”, y, por tanto, había que descolonizar tanto al colonizador como al colonizado.

Ante esta realidad, preguntamos: ¿Cómo debe entenderse la ancestralidad diaspórica en relación con y desde la perspectiva de los pueblos afrodescendientes de la región? ¿Cuál ha sido el papel de la ancestralidad en los procesos de reconstrucción de sus existencias, sus filosofías y epistemes? ¿Cómo pensar o reconstruir la identidad, la diferencia y el sentido de pertenencia ahora, y cuál es la función de la ancestralidad en este pensamiento o reconstrucción? A continuación, se va a problematizar y brindar algunos elementos que nos permitan comprender estas preguntas.

### **3 Ancestralidad: filosofía y pedagogía para re-existir**

Las principales fuentes de conocimiento sobre las historias y el pensamiento de los pueblos de origen africano asentados ancestralmente en Ecuador y la región andina durante casi 500 años, siguen siendo mayoritariamente orales, -aunque en los últimos años se ha desplegado un gran esfuerzo por escribir-, parten de la experiencia vivida por las comunidades y su memoria colectiva. Pero más que “fuentes”, un concepto asociado con la lógica eurocéntrica de la investigación y la academia, los conocimientos de los pueblos afrodescendientes representan y construyen lógicas y formas de pensar y actuar que encuentran su base, en parte, en la memoria ancestral, en la ancestralidad como filosofía de vida –existencia negra-. Y es así, como lo plantea de una manera profunda el pensador Juan García Salazar:

“La ancestralidad primero se construye aquí, a partir de las raíces, o sea, las raíces africanas, que son parte vital en la construcción de la ancestralidad, porque el sentimiento de pertenencia se construye a partir de la raíz africana, pero el sentimiento de pertenencia tiene los valores aquí y unas actuaciones aquí y una interacción aquí. El sentimiento de pertenencia es básicamente luchar aquí en esta sociedad donde estamos insertados, pero si bien las raíces africanas son vitales

en estos procesos, no son las únicas que alimentan la construcción de este sentimiento de pertenencia”. (Juan García citado por León 2021:172)

En el pensamiento de Juan García, lo ancestral es un mandato de los ancianos y contempla un sistema filosófico milenario, que ha ido moldeando las subjetividades y existencia de los pueblos africanos y afrodescendientes a partir de las siembras culturales y filosóficas y que muchas de éstas se convierten en mandatos que deben cumplirse y transmitirse para mantenerse en el tiempo. Por ello, es un mandato que refuerza y cultiva un sentido colectivo de pertenencia. Lo ancestral es equivalente a una afiliación o apego que precedió a los que viven hoy y que se establecen tres dimensiones:

1. La ancestralidad como parte de una matriz filosófica, en tanto, expresa el mundo, los cosmosentires –visiones, entendimientos, escuchas y sentires-, manifestados en enseñanzas y mandatos que ayudan a ordenar la vida, el comportamiento y las relaciones dentro de la comunidad.
2. La ancestralidad como doctrina porque implica una obediencia y respeto a los saberes, ordenanzas y las memorias de las y los ancianos. Una relacionalidad intergeneracional.
3. La ancestralidad es historia, porque construye lazos entre mi ser individual-colectivo y el de mis antepasados. La ancestralidad implica entonces un aprendizaje de lo que me precedió; es la comunión con mis historias y memorias a través de mis antepasados.

En el contexto de la región, la ancestralidad se revitaliza y recrea en la oralidad, las doctrinas y enseñanzas de las y los ancianos, quienes han aceptado sin cuestionar (la obligación ancestral que Gordon (2020), también menciona) la responsabilidad de transmitir y cumplir los mandatos que son leyes para la organización y unidad de la comunidad. Es la ancestralidad la que mantiene, a través de estos cosmosentires de la afrodescendencia, un entendimiento, comunicación y equilibrios ontológicos entre el mundo natural y el ser humano, una esencia que construye formas de percibir, comprender y actuar en el mundo, es ahí donde se construye la existencia, como bien lo expresa León:

“Somos hijos de la diáspora africana provocada por la fuerza de ser arrancados de las raíces del vientre de la madre África. Para los afrodescendientes, la ancestralidad es una filosofía que comprende enseñanzas, saberes, mandatos y doctrinas. La ancestralidad como filosofía es todo lo que puede derivar en enseñanzas que van ordenando y rehaciendo la vida de la comunidad y del individuo en su interrelacionamiento con los otros y con el entorno. Es una filosofía que configura y diseña el mundo de los afrodescendientes y al tiempo que es una gran energía que anima los procesos de resistencia y de lucha. Esta filosofía parte de categorías existenciales que vienen de una memoria de dolor, pero también de una memoria de fortaleza y desde una perspectiva más humana, como forma de posicionarse frente al conocimiento eurocéntrico que tiene la pretensión de ser el único generador de filosofías”. (León 2021: 169)

La ancestralidad, en este sentido, es más amplia que la tradición. La tradición se basa en recuerdos y referencias más recientes (por ejemplo, ciertas prácticas medicinales y gastronómicas, festivales y celebraciones). La ancestralidad, por otro lado, puede incluir estas memorias, pero es una memoria de larga data, es algo menos tangible, más profunda y de naturaleza más existencial y espiritual. Es lo que Juan García llama sentidos o sentimientos de pertenencia. Sentidos que provienen de un pasado que comenzó en África y que ha continuado con la diáspora provocada por la violencia y la fuerza de la esclavización y la fragmentación, dispersión, discontinuidades y desarticulación de las múltiples identidades locales que esta diáspora conlleva.

La ancestralidad responde a esta fragmentación, dispersión, discontinuidad y desarticulación; su intención no es simplemente rearticular estas identidades en nuevos contextos históricos, sociales, culturales y espaciales, sino también reconstruir las historias y los lazos espirituales que se han ocultado y silenciado; cultivar una fuente y un sentido de pertenencia para vivir culturalmente acorde a las tradiciones y re-existir. En este sentido, la diáspora significa tanto dispersión como creación. Una dispersión que a menudo ha significado tanto en tiempos de esclavitud como ahora con las migraciones urbanas una vida y un pensamiento fuera

del contexto colectivo y comunitario. Pero también la diáspora es una creación que viene en respuesta a esa dispersión forzada, creando conciencia a través de sentimientos de pertenencia que revitalizan a la ancestralidad y, al hacerlo, vinculan a la diáspora, los conocimientos y un sentido de *regreso a casa*.

La ascendencia, en este sentido, permite una cohesión imaginaria con África, no como una experiencia o memoria directamente recordada, sino como una memoria ancestral de existencia y re-existencia que se (re) construye y vive ahora; un tipo de matriz existencial que orienta la vida desde las identidades culturales (en su heterogeneidad) a través de lo que Stuart Hall se refiere como un recuento del pasado:

“El pasado continúa hablándonos, pero no se dirige a nosotros como un “pasado” simple y real porque nuestra relación con él, es como la relación de un niño con su madre, existe desde siempre “a partir de la separación”. Se construye siempre a través de la memoria, de la fantasía, de la narrativa y del mito”. (Hall en Restrepo et al. 2013: 362)

Parte de la resistencia y re-existencia, es reinventar y trabajar en y con el pasado, reconstruir, rehacer los hilos de la ancestralidad en la modernidad para ir tejiendo comunidad, resignificar y trabajar en sentidos políticos y epistémicos desde ese pasado que ha sostenido a la diáspora y que ha hecho posible esta existencia negra-diaspórica. Como sigue sosteniendo Hall, quien plantea qué en las primeras etapas de la diáspora, África tenía una especie de presencia generalizada:

“(…) en la vida cotidiana y en las costumbres de las barracas de los esclavos; en las lenguas y patois de las plantaciones; en nombres y palabras, algunas veces desconectadas de sus taxonomías; en las estructuras sintácticas secretas a través de las cuales se producían otras lenguas; en las historias y cuentos contados a los niños; en las prácticas religiosas y en las creencias de la vida espiritual; en las artes, ocios, música y ritmos de la sociedad durante la esclavitud y después de la emancipación”. (Hall en Restrepo et al. 2013: 265)

Sin embargo, en la mayor parte de la región andina, estas raíces no son evidentes en primera instancia, los pueblos afrodescendientes tienen que explorar y trabajar más en hacer reconstrucciones y elaboraciones a partir de elementos que aún están en la memoria colectiva a través de los guardianes de la ancestralidad. Y ha sido justamente ese mundo cosmogónico y vitalista que ha configurado e inspirado la filosofía del Muntú, entendida esta como esa “gran familia de los difuntos y vivos, hermanados con los animales, plantas, mares, ríos, astros, estrellas y las herramientas”, así lo entendía Zapata Olivella (2014:65).

El sentido de pertenencia que da vida a la ancestralidad en nuestra región se basa en las luchas por el territorio donde rehicieron su existencia luego de la esclavización. Luchas que se localizan en una diversidad de configuraciones ancestrales a través de los troncos familiares y la familia ampliada, territorios y geografías que por derecho de haber trabajado y sembrado las semillas culturales y filosóficas, han convertido los pueblos afrodescendientes en territorios de vida y re-existencia, como por ejemplo, el proyecto de la Gran Comarca que comprende toda la costa biogeográfica del Pacífico, un espacio ancestral-territorial que se extiende desde la Provincia de Esmeraldas en el norte de Ecuador hasta la selva del Darién en Panamá, descrita como:

“Un modelo de organización territorial, política y de comunidad étnica, formado por Palenques locales y otras organizaciones de pueblos afro, con el fin de lograr el desarrollo humano al que tenemos un derecho legal, manteniendo como base la tenencia de la tierra, la organización administrativa, el control ancestral de nuestros territorios y el uso sostenible de los recursos naturales presentes en estos territorios”. (Proceso de Comunidades Negras del Ecuador 1999: 5)

Las luchas que también son de naturaleza cultural, se concentraron en el despliegue de “elementos particulares y principios culturales de diversas fuentes con el fin de crear configuraciones propias” (Wade 2002: 249). La ascendencia, en este sentido, puede entenderse no sólo como una herencia, sino más bien como una construcción sociohistórica y política.

El papel de las y los ancianos, es mantener vivo el fuego de la memoria de esta pertenencia ancestral; es decir, continuar con su construcción sociohistórica y política. Es mantener un vínculo con el pasado y al mismo tiempo poner en práctica este pasado en un presente de lucha y

reivindicaciones. Las y los ancianos que asumen el papel de guardianes de la memoria de los antepasados y de la tradición, no pueden ser cualquiera, deben ser “elegidos”. Como sostiene Juan García Salazar (entrevista personal, 2003), una vez que se asume esta responsabilidad, la obediencia ancestral es “casi ciega”. Solo el sentido de pertenencia despierta esta obediencia y apego, una voluntad que va más allá de la identidad; es el vínculo con la diáspora y el regreso a casa que habíamos mencionado.

Varios autores, incluidos algunos de la región, usan el término *africana* para referirse a los procesos que han tenido lugar en las Américas, pero que de alguna manera están vinculados a un pasado africano. Otros, como el intelectual afrocolombiano Manuel Zapata Olivella hablan de “africanidad”, “los sentimientos filosóficos, religiosos y poéticos que se nutren en la historia, de la semilla humana que nació en África” (Zapata Olivella 1997). Pero mientras que en algunos contextos comunitarios la presencia de elementos africanos aún se mantiene, en la mayoría se ha transformado totalmente.

Sin embargo, y a pesar de las discontinuidades y las transformaciones, todavía se puede evidenciar en muchas comunidades rurales, el legado de lo que Zapata Olivella se refiere como una “filosofía muntú”, una filosofía que tiene sus raíces entre los pueblos bantú de África, del que provienen la mayoría de los afroamericanos. Una filosofía que concibe a la “familia como la suma de los fallecidos (los antepasados) y los vivos, unidos por la palabra a los animales, árboles, minerales (tierra, agua, fuego y cielo) ... en un nudo inseparable” (Zapata Olivella 1997: 362.)

Es en contextos localizados donde la ancestralidad tiene su uso principal, para ayudar a posicionar y dar sentido a la afirmación de la identidad y donde encuentra expresión existencial el pensamiento filosófico, cultural y político, y como parte de los procesos que tienen la intención de recuperar y (re) construir la libertad, y los sentidos de existencia o del Ser que existió antes de la esclavitud y la colonización. Juan García habla de esto como un trabajo “casa adentro” y “casa afuera”, el primero lo plantea como esa necesidad de reconstrucción y cohesión de la identidad afrodescendiente, un educarnos a nosotros mismos, que también se convierte en un proceso de sanación y el segundo proceso como educar a los otros sobre quienes somos. La ancestralidad es, por lo tanto, vital y estratégica en la construcción de un pensamiento afrodescendiente y pensamiento existencial, que parte de un modo de vida comunitaria e individual en el que, como sostiene el afrocolombiano William Mina (2003: 830), “toda la concepción del mundo, antes de ser dirigida hacia afuera, se dirige hacia adentro”. Tales procesos

parecen reflejar las filosofías de existencia africanas a las que se ha referido Gordon (2000).

Lo que nos interesa particularmente aquí, es la manera en que la reconstrucción y el fortalecimiento de la ancestralidad, tienen un uso claramente político y epistémico, constitutivo de lo que llamamos un “pensamiento cimarrón” emergente. Cimarrón se traduce técnicamente en inglés como “salvaje o áspero” o como “esclavo fugitivo” (Webster’s New World Spanish Dictionary). En el contexto caribeño, se reemplaza por “granate”.

Resulta necesario hacer mención a como se ha ido resignificando el concepto, pero sobre todo la práctica del cimarronaje, una de ellas es la que trabaja Pedro Lebrón en su libro *Filosofía del Cimarronaje* (2020), y que empata muy bien con el trabajo de León en *Filosofía de las existencias desde el cimarronaje* (2021). En otro artículo, Lebrón (2020), refiriéndose al trabajo de Neil Roberts (2015) quien parte de la experiencia de la Revolución Haitiana, para teorizar la libertad a partir de la “huida”. Con esto se muestra la potencia de la práctica política del cimarronaje, y que en este artículo se convierte en matriz para construir un pensamiento cimarrón o de la existencia.

Sin embargo, el uso en esta reflexión parte de un significado no centrado en la naturaleza “fugitiva” del término, sino más bien en su significado vivido de preocupación y existencia, es decir, en la recuperación y reconstrucción de la existencia, la libertad. Hablar de “pensamiento de la existencia”, entonces, es subrayar una ontología, una actitud y una conciencia colectiva de pensamiento dirigida a reconstruir la existencia, la libertad en el presente, pero en conversación con los antepasados. León (2021), lo plantea al pensamiento en esa relación de lo cimarrón y lo existencial, sostenida por la ancestralidad de la siguiente manera:

“El pensamiento de la existencia construido desde el cimarronaje hace huella en las expresiones y experiencias íntimas y se plantea nuevas formas de sentir, entender y habitar el mundo. Es un pensamiento que trastoca los hilos sensibles de la vida que están atravesados por la violencia de la esclavitud”. (León 2021: 159)

Esto conlleva a un pensamiento político y culturalmente subversivo (un pensamiento que en diálogo con Maldonado-Torres tendería a una actitud decolonial), que confronta la deshumanización y la inexistencia que la colonialidad ha marcado y, al hacerlo, trabaja hacia una “decolonialidad” del conocimiento, poder y ser.

La ancestralidad, tal como la concebimos, actúa como una fuerza interior, lo que los ancianos llaman “energía cultural y espiritual”; aquello que permite la recuperación, reafirmación, cultivo y (re) construcción cultural de un pensamiento y pertenencia de la existencia y cimarrón. En este sentido, la ancestralidad es una filosofía estratégica y política, una filosofía que exige demandas y reivindicaciones. Así lo entendía Zapata Olivella:

“Esta es la memoria ancestral que mantiene unidos a los millones de africanos trasplantados a la América, donde siempre se sintieron libres bajo el colonialismo expoliador de las fuerzas vitales, nuevas formas de opresión que lo diferencia de los sistemas esclavistas, en los cuales a los oprimidos se le reconocía el derecho a la vida, la familia y sus gentilicios culturales”. (Zapata Olivella 2014: 65-66)

En analogía con lo planteado por Khatibi (2001), la ancestralidad proporciona la base para la construcción de una filosofía y un pensamiento otro o de un “otro” productor de pensamiento que emerge de la diferencia, establecida con la esclavización y colonización. Es un pensamiento social, cultural y políticamente estratégico. Un pensamiento que conecta el pensamiento al Ser con la acción.

## 4 Sembrar para alimentar el cuerpo y alimentar la cabeza<sup>3</sup>

Dentro de esta filosofía ancestral, hay una relación muy íntima e inseparable entre el cuerpo y la cabeza (el pensar), por ello, se habla de alimentar el cuerpo y la cabeza, y que debe activarse en todos los procesos de reivindicación política, social y cultural, pero sobre todo en los procesos de reconstrucción de memoria, pensamiento y sabiduría, así lo expresa el maestro Juan García:

---

<sup>3</sup>Esta es una frase del pueblo afroecuatoriano que está en la tradición desde la palabra y que trasmite esa sabiduría ancestral.

“Del movimiento [afroecuatoriano] surgió una propuesta, usar lo que nos habían dicho previamente que era malo, el conocimiento que nos dijeron no era conocimiento, eso que no tenía valor ... En todo esto comenzamos a ver que los ancianos tenían muchos discursos almacenados, y que estos [discursos y conocimientos] podrían ser útiles en la construcción de una propuesta política de las organizaciones dentro de las comunidades. Comenzamos a trabajar mucho con la tradición oral, con los conocimientos que la gente tenía en sus cabezas ... Los jóvenes que habían estudiado, aquellos de nosotros que habíamos ido a la escuela secundaria y sufrimos el terrible dolor durante todos esos años de no escuchar nuestra historia, nuestra realidad, comenzó a volver al movimiento para preguntar: ¿qué debo hacer? ¿Cómo debo orientarme? ¿Cómo debo ajustar y hacer sentir en casa mi conocimiento? ¿Cómo puedo avanzar en la propuesta? Nos dimos cuenta de que, desde la propia comunidad, había una manera de enseñar... para comenzar a hablar sobre un proceso de desaprender lo que se había aprendido y volver a aprender lo que es propio... Todos los ancianos entonces, para nosotros, se transformaron en conocimiento. La lucha es devolver esta forma de conocimiento, esta forma de entender la vida, de entender nuestros conocimientos; insertar en el proceso educativo, nuestra visión de la historia, nuestra visión del conocimiento”. (Juan García en Walsh y García 2002: 319)

Estas palabras del obrero del proceso como se autodenominaba, ayudan a dejar claro el significado político, social y epistémico del conocimiento y el pensamiento ancestral que parte de una existencia y genealogía propia, una existencia negra, y cómo dicho conocimiento y pensamiento se están utilizando como formas de reconstruir y reafirmar las identidades y comunidades afrodescendientes. Aunque estos procesos tienen una base local, existen articulaciones que cruzan lo que los ancianos llamaban las “rayas imaginarias”, es decir, las fronteras nacionales. Las reuniones binacionales iniciadas a mediados de la década de 1990, entre afrocolombianos y

afroecuatorianos, pero que también incluyeron representantes de otros países de la región, permitieron diálogos que luego y en preparación para la Conferencia Mundial contra el Racismo en Sudáfrica en el 2001, tomaron la forma de declaraciones escritas y manifiestos de las organizaciones y grupos que se autoidentificaron como “afrodescendientes de la región andina”. Estos espacios, entre otros, de encuentro y pensamiento, presentan estrategias para confrontar “casa adentro” a la invisibilización y la negación, construyendo lazos que, a pesar de las diferencias, despiertan una noción y un posicionamiento de los afrodescendientes de la región.

Hace unos años atrás estaba reflexionando lo afroandino, no como una nueva categoría de estudio, sino como un nuevo lugar epistémico a partir de una existencia situada, una nueva fuerza de pensamiento emergente. Este posicionamiento se entretiene con el dolor, el silenciamiento, las fracturas del cuerpo, del pensamiento y discontinuidades provocadas por la diáspora, así como por las particularidades regionales de la diferencia colonial y epistémica construida en la región. La diferencia colonial que no es simplemente un reflejo de la relación amo y esclavo, sino también de la complejidad de la escala social: blanco, mestizo, indio y negro en el que, hasta el día de hoy, los pueblos afrodescendientes permanecen en la base de la pirámide social.

Es en esta realidad y contexto que el lugar de un pensamiento emergente realmente adquiere el carácter de “otredad” desde una dimensión política radical. Hablar de un “pensamiento del otro”, “epistemologías del otro” y “filosofías del otro”, es hablar de pensamientos, epistemologías y filosofías de ruptura y disrupción. Rupturas e irrupciones de los horizontes coloniales de la modernidad, que han servido para la configuración de la geopolítica hegemónica del conocimiento, creados y sostenidos por un poder colonial a través de sistemas y proyectos como la esclavización, los proyectos de estado-nación, republicanismo, cristianismo, proyectos de desarrollo y urbanización, etc. Y con la nueva política identitaria del multiculturalismo neoliberal. Es un pensamiento concebido desde y dentro de un lugar de marginalidad y conectado a las luchas de la existencia que tienen recuerdos y recursos ancestrales en común, que responde de manera creativa a lo que se les ha negado. Un pensamiento que toma como elemento central los sentimientos de pertenencia y la energía cultural de los ancianos y ancestros, que dan vida a la ancestralidad como filosofía, doctrina e historia y que encuentran su vínculo en el regreso “a casa”. Es la insurrección de un pensamiento del “otro” como elemento subversivo lo que abre la posibilidad de descolonización.

Como hemos argumentado, la heterogeneidad de la diáspora africana está marcada en la región andina por las particularidades de la colonialidad del poder y las formas en que se continuó construyendo, manifestando y manteniendo la colonialidad y la racialización. Sin embargo, dadas las manifestaciones de una colonialidad cada vez más global y diferencias progresivamente más pronunciadas que no son solo de carácter colonial sino imperial, las alianzas entre pueblos de origen africano de cualquier lugar y las alianzas entre sus filosofías, sus pensamientos, adquieren una importancia especial y una urgencia.

Es un llamado político expresado en una unidad espiritual, filosófica, epistémica, educacional de acciones que generen y apoyen proyectos y pensamientos para reconocernos como ciudadanos afrodescendientes y que en ese reconocimiento trabajado casa adentro, nos descolonicemos, en clave de Fanon, se diría descolonizarnos para no sentirnos inferiores desde el reconocimiento de lo que somos. Para que podamos luchar aquí o allá para ser libres, en el sentido real de esta palabra (Zapata Olivella citado en Mina 2002: 96).

Hay una necesidad de repensar lo andino no tanto en términos de unidad, sino de pluralidad. Pero también, la necesidad de hacer aún más complejo, es repensar en contextos de existencia la afrodescendencia.

Y finalmente, para empatar la discusión con el inicio, es necesario el planteamiento de algunas interrogantes, luego de unos años en que se daba esta discusión en la región, sobre todo en Ecuador, alrededor de la deconstrucción de lo andino desde la existencia diaspórica afrodescendiente. Entonces, ¿qué significa realmente lo andino ahora? ¿Cuál es la especificidad implícita en un pensamiento de los andinos desde los pueblos de origen africano? Y, ¿cómo, desde un posicionamiento afrodescendiente, se puede construir lo afroandino? Estas preguntas abren nuevos caminos de reflexión que, por necesidad, sitúan al andino no como un hecho, sino como un concepto en permanente tensión y construcción. Pero también se deja abierto un interrogativo aún más amplio: ¿Dónde comenzar la construcción de lo afroandino en relación con lo afrocaribeño y afroamericano? Una pregunta que requiere una (re) consideración de la heterogeneidad dentro de la experiencia de la diáspora africana, y también dentro de las construcciones recientes de “Africana” y “Africanidad”.

Finalizo con un pensamiento de la ancestralidad que recoge el maestro Juan García del abuelo Zenón, quien representa de manera significativa buena parte de la memoria del pueblo afrodescendiente, sobre todo de la provincia de Esmeraldas:

“El amo nunca toma centralidad o protagonismo en la memoria, porque no es de nosotros. Eso es lo que implica mirar la historia desde la resistencia”. (2017: 166)

## Bibliografía

ALBÁN, Adolfo (2012) “Estéticas de la re-existencia: ¿lo político del arte?”, en: Mignolo, W. y Gómez, P. (eds.) *Estéticas y opción decolonial*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, pp. 281-295.

AROCHA, Jaime (2002) “Africanía y globalización disidente en Bogotá”, en: Díaz, C. L.; Mosquera, C. y Fajardo, F. (comp.) *La universidad piensa la paz: obstáculos y posibilidades*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 51-76.

FANON, Frantz. (1967) *Condenados de la tierra*. Bogotá. Fondo de Cultura Económica.

FANON, Frantz (1974) *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Schapire Editor S.R.L.

GARCÍA, Jesús (2000) *Afroamericano soy. La diáspora del retorno*. Caracas: Fundación Afroamérica.

GARCÍA, Jesús (2001) “La posesión ancestral y la tenencia y adjudicación de tierras”. Documento inédito.

GARCÍA, Jesús (2002) *Los guardianes de la tradición*. Quito: Prodepine.

GARCÍA, Jesús (2010) *Territorios, territorialidad y desterritorialidad*. Quito: Altropico.

GARCÍA, Juan y WALSH, Catherine (2017) *Pensar sembrando/sembrar pensando con el Abuelo Zenón*. Quito: Universidad andina Simón Bolívar - Editorial Abya Yala.

GORDON, Lewis (2000) *Existencia Africana. Understanding Africana Existential Thought*. Nueva York: Routledge.

GORDON, Lewis (1995) *Fanon and the Crisis of the European Man. Essays on Philosophy and the Human Sciences*. Nueva York: Routledge.

KHATIBI, Abdelkebir (2001) “Maghreb plural”, en: Mignolo, W. (comp.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, pp. 71-92.

LEBÓN, Pedro (2020) “Teorizando una filosofía del cimarronaje”, *Tabula Rasa* (35): 133–156. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n35.06>.

LEBÓN, Pedro (2020) *Filosofía del cimarronaje*. San Juan: Editora Educación Emergente.

LEÓN, Edizon. (2021) *Filosofía de las existencias desde el cimarronaje. Desaprenderes desde los márgenes*. Quito: Universidad andina Simón Bolívar - Editorial Abya Yala.

MALDONADO-TORRES, Nelson (2004) “The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge. Modernity, empire, coloniality”, *City* 8 (1): 29-56.

MARIÁTEGUI, José (1995) “El problema de las razas en la América Latina”, en: Quijano, A. (Sel.) *José Carlos Mariátegui. Textos Básicos*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 210-257. Disponible en: [https://www.marxists.org/espanol/mariateg/oc/ideologia\\_y\\_politica/paginas/tesis%20ideologicas.htm](https://www.marxists.org/espanol/mariateg/oc/ideologia_y_politica/paginas/tesis%20ideologicas.htm).

MIGNOLO, Walter (2000) *Historias locales, diseños globales*. Madrid: Akal.

MINA, Wilmer (2002) *El pensamiento afro: más allá de oriente y occidente*. Cali: Artes Gráficas.

MORENO FRAGINALS, Manuel (1996) “Aportes culturales y deculturación”, en: Moreno Fragnals, M. *África en América Latina*, México D.F.: Siglo Veintiuno Editores - UNESCO.

QUIJANO, Aníbal (2000) “Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America”, *Nepantla: Views from South* 1(3): 519-532.

RESTREPO, Eduardo (2003) “Entre arácnidas deidades y leones africanos. Contribución al debate de un enfoque afroamericanista en Colombia”, *Tabula Rasa* 1: 87-123.

RESTREPO, Eduardo; WALSH, Catherine y VICH, Victor (ed.) (2013) *Stuart Hall. Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Lima: Sede Ecuador. Pontificia Universidad Javeriana/Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar. Instituto de Estudios Peruanos. Corporación Editora Nacional.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia (1984) *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*. La Paz: La mirada salvaje.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2010a) *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: Piedra rota.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2010b) *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

ROBERTS, Neils (2015) *Freedom as Marronage*. Chicago: The University of Chicago Press.

WALSH, Catherine (2004) "Colonialidad, conocimiento y diáspora afro-andina: Construyendo etnoeducación e interculturalidad en la universidad", en: Rojas, A. y Restrepo, E. (eds.) *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

WALSH, Catherine (2002) "The (Re)Articulation of Political Subjectivities and Colonial Difference in Ecuador: Reflections on Capitalism and the Geopolitics of Knowledge," *Nepantla: Views from South* 3 (1): 61-98.

WALSH, Catherine y GARCÍA, Juan (2002) "El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano: Reflexiones (des)de un proceso", en: Mato, D. (comp.) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas: FLACSO/Faces, pp. 317-326.

ZAPATA OLIVELLA, Manuel (1997) *La rebelión de los genes*. Bogotá: Altamir.

ZAPATA OLIVELLA, Manuel (2014) *El árbol brujo. África en Colombia, orígenes-transculturación-presencia*. Bogotá: Ediciones desde abajo.

## Fuentes

Entrevista personal a Juan García Salazar 2003 realizada en Quito-Ecuador.