

SOCIOLOGÍA

Heterodoxia y fronteras en América Latina reúne las intervenciones presentadas durante el simposio internacional que se realizó en abril de 2012 en la Universidad Nacional de San Martín. El encuentro fue organizado por el Centro de Estudios Latinoamericanos (CEL) de la Escuela de Humanidades, con el apoyo del Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica (FONCyT) del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva.

El libro se estructura sobre una trama de supuestos que gira alrededor de los conceptos de "heterodoxia" y "frontera". Una inusual y rica polisemia surge de pensar zonas y aspectos de la historia intelectual, cultural y social de América Latina acudiendo a un dispositivo hermenéutico que hace de dichas nociones *clave de intelección*, trabajando sus interconexiones y poniendo de relieve sus posibles vínculos con otras nociones emparentadas: "traducción", "transculturación", "transcreación". La diversidad temática de los artículos presentados, aunada a su calidad, son buena muestra de ello.



AGENCIA
NACIONAL DE PROMOCIÓN
CIENTÍFICA Y TECNOLÓGICA



HETERODOXIA Y FRONTERAS
EN AMÉRICA LATINA

Andrés Kozel
Horacio Crespo
Héctor A. Palma
(Compiladores)

SOCIOLOGÍA



HETERODOXIA Y FRONTERAS EN AMÉRICA LATINA

Andrés Kozel
Horacio Crespo
Héctor A. Palma
(Compiladores)

Kozel, Andrés
 Heterodoxia y fronteras en América Latina / compilado por Andrés Kozel ;
 Horacio Crespo ; Héctor A. Palma. - 1a ed. - Buenos Aires : Teseo, 2013.
 504 p. ; 20x13 cm. - (Sociología)
 ISBN 978-987-1867-65-3
 I. Sociología de la Cultura. I. Crespo, Horacio II. Palma, Héctor A. III. Kozel,
 Andrés, comp. IV. Título
 CDD 306



© Cuerpo Académico. Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2013



© Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2013



© Editorial Teseo, 2013

Imágenes utilizadas: Guadalupe Miles, Florencia Blanco y Antonio Pozo

Buenos Aires, Argentina

ISBN 978-987-1867-65-3

Editorial Teseo

Hecho el depósito que previene la ley 11.723

Para sugerencias o comentarios acerca del contenido de esta obra,
 escribanos a: info@editorialteseo.com

www.editorialteseo.com

ÍNDICE

Presentación.....	11
Introducción.....	13
Cruce(s) de frontera(s) en el <i>Martín Fierro</i>. Élide Lois ...	21
Tradición, modernidad y frontera. Aricó y dos ideas sobre Córdoba. Diego García	41
Heterodoxia en el pensamiento latinoamericano: tres momentos de un despliegue. Bernal Herrera Montero	55
Mixtura y traducción: invariantes de la cultura latinoamericana. Martín Cortés.....	75
La ilustración de Calibán: el pensamiento crítico de Equiano y Cugoano. Juan Francisco Martínez Peria ...	101
Francisco Bilbao y el proyecto latinoamericano. Álvaro García San Martín.....	129
Tradición/interior/caudillismo. Una propuesta para el análisis del pensamiento de Saúl Alejandro Taborda. Mina Alejandra Navarro	147

Marcas de heterodoxia en los historicistas mexicanos. <i>Andrés Kozel</i>	163
Entre el campo y la ciudad: paradojas del Uruguay "latinoamericano". Intelectuales uruguayos, relatos y análisis de viajes por América Latina a mediados de siglo XX. <i>Ximena Espeche</i>	183
Fausto Reinaga, el indianista escritor en la frontera de lo "occidental" y de lo "indio". <i>Gustavo Roberto Cruz</i>	203
Rodolfo Kusch: la presión de América. <i>Marcelo Juan González</i>	219
Roque Dalton: política y poética. <i>Lucrecia Molinari</i>	231
Heterodoxias fronterizas de indios mexicanos. <i>José del Val Blanco</i>	255
La frontera norte de México. De la expansión hacia el Lejano Oeste al poblamiento del Septentrión. <i>Sara Ortelli</i>	271
Fronteras, espacios e identidades: la extremadura sureña de Brasil, siglo XIX. <i>Cesar Guazzelli</i>	291
Identidad y alteridad en las fronteras entre Argentina, Paraguay y Brasil: percepciones del otro migrante. <i>Verónica Giménez Béliveau, Fortunato Mallimaci</i>	307
La frontera en los estudios literarios. Hacia una perspectiva transnacional desde Argentina. <i>Alejandra Laera</i>	327

Patagonia: expediciones literarias al abismo de la historia. <i>Claudia Torre</i>	339
<i>El fin del mundo.</i> Fronteras, insulamiento y escatología en Tierra del Fuego. <i>Carlos Masotta</i>	355
La frontera norte: bordes estéticos y territoriales en el Noroeste argentino. <i>Marta Sierra</i>	377
Fronteras entre conocimiento escolar y conocimiento académico. <i>Gustavo Bombini</i>	413
Acerca de los límites epistémicos y las metáforas en las ciencias. <i>Héctor A. Palma</i>	421
Riesgos teóricos y agenda de políticas de ciencia y tecnología: el "mal del modelo lineal" y las instituciones como cajas negras. <i>Diego Hurtado y Eduardo Mallo</i>	449
En las fronteras del paradigma disciplinario en ciencias sociales: Wallerstein y el análisis de los sistema-mundo. <i>Horacio Crespo</i>	477

PRESENTACIÓN

Heterodoxia y fronteras en América Latina reúne las intervenciones presentadas durante el simposio que se realizó, bajo el mismo nombre, los días 9 y 10 de abril de 2011 en el campus Miguelete de la Universidad Nacional de San Martín. Organizado por iniciativa del Centro de Estudios Latinoamericanos (CEL) de la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín, el encuentro pudo concretarse gracias a varios apoyos: del Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica (FONCyT) de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica; del Programa REDES de la Secretaría de Políticas Universitarias del Ministerio de Educación, y del Programa Lectura Mundi de la Universidad Nacional de San Martín. Hacemos constar aquí nuestro agradecimiento a los tres ámbitos.

INTRODUCCIÓN

El libro *Heterodoxia y fronteras en América Latina* se estructura sobre una trama de supuestos que viene orientando desde hace tiempo el quehacer de uno de los programas de investigación radicado en el CEL de la Universidad Nacional de San Martín, en estrecha vinculación con otros especialistas y entidades académicas del país y del extranjero: desde inicios de 2012, el CEL integra la Red Internacional *La frontera: conceptualizaciones, historiografías, políticas y estrategias contemporáneas*.¹ Concretamente, la trama de supuestos referida postula que hay cierta potencialidad heurística en pensar zonas y aspectos de la historia intelectual y cultural latinoamericana acudiendo a un dispositivo hermenéutico que haga uso de las nociones de heterodoxia y frontera como claves de intelección, trabajando sus interconexiones, y poniendo de relieve sus eventuales vínculos con nociones emparentadas: traducción, transculturación, transcreación.²

¹ Además del CEL, integran la Red las siguientes instituciones mexicanas: Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Universidad Autónoma de San Luis Potosí y Escuela Nacional de Antropología e Historia.

² Cf. Crespo, Horacio, "Poética e historia de la cultura latinoamericana. La traducción en Haroldo de Campos", en *Nostromo, revista crítica latinoamericana*, núm. 2, México, otoño de 2008-invierno de 2009.

"endógenamente" las culturas de la región? En la hipótesis lacaniana acerca de la inscripción del sujeto en el orden simbólico, poco importa el carácter mítico de la fantasía de la completud que se produce retrospectivamente cuando el sujeto se divide por obra de su acceso al lenguaje. Antes que eso, lo importante son los efectos que aquella produce, en tanto estructura la propia constitución de ese sujeto, atado por siempre a la *falta* de aquella fantasía perdida. Algo similar podemos pensar respecto de la identidad latinoamericana. Aunque ese vacío se monte sobre una ficción, en sus efectos encontramos la permanente necesidad de *producir* identidad sin un *origen*. O, mejor aún, con la certeza de que no existe un *origen*, vale decir, bajo el signo de la *imposibilidad* de reconstruir ese mito, recurso que otras culturas sí poseen: aun cuando su origen sea mitológico como cualquier otro, es un *mito eficaz*.

En este marco, el mestizaje opera como una *evidencia* de ese vacío. La postulación de América Latina como territorio de mixtura refuerza la ruptura con la posibilidad de pensar esencia. No sólo mixtura racial, sino fundamentalmente un orden cultural que se produce a partir de la permanente articulación entre diversos elementos, a la manera del *ajíaco* de Ortiz. Desde este punto, la *universalidad* de la cultura latinoamericana es prácticamente un dato emergente de la diversidad de afluencias que la componen. Sin embargo, la singularidad persiste por cuanto su característica principal no es tanto esa multiplicidad que en ella desemboca, como el proceso de *producción* de *algo nuevo* que se realiza permanentemente. De este modo, América Latina es ante todo una *cultura traductora*, siempre y cuando entendamos que ello no supone la traducción literal de un original inmutable, sino la recurrente producción de signos específicos a partir de los más diversos problemas universales.

LA ILUSTRACIÓN DE CALIBÁN: EL PENSAMIENTO CRÍTICO DE EQUIANO Y CUGOANO

Juan Francisco Martínez Peria¹

1. Introducción

Según la interpretación tradicional, tan arraigada en el ámbito académico y en el imaginario colectivo, el ideario emancipatorio moderno nació en los siglos XVII y XVIII en el mundo noroccidental y luego se fue difundiendo globalmente gracias a la acción civilizadora de Europa. Para quienes sostienen dicha lectura, fueron los pensadores ilustrados occidentales los responsables de rebatir los dogmas escolásticos y de alumbrar un nuevo camino de creciente liberación. Y en concreto, fueron la Revolución Gloriosa, la Independencia de Estados Unidos y la Revolución francesa los procesos que significaron el comienzo de la materialización de aquellas ideas. A pesar de su legitimidad académica, este relato puede ser definido como un discurso mítico y eurocéntrico, ya que ocluye dos cuestiones: por un lado, los estrechos límites de aquellos pensadores y de esas revoluciones, y por el otro, la existencia de otros intelectuales y movimientos –no occidentales– que promovieron una concepción más radical y universal del ideario de la igualdad y la libertad.

Los límites a los que nos referimos son muy precisos: racistas, coloniales, clasistas y sexistas. Los pensadores occidentales reivindicaron un ideario emancipatorio que no incluía a toda la humanidad, sino a un hombre muy

¹ Centro de Estudios Latinoamericanos, Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín. Departamento de Historia, Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini.

particular: el varón, blanco y propietario, legitimando a la vez, de forma explícita o más solapada, la dominación de los pueblos no europeos a través de la esclavitud, el racismo y el colonialismo. Por ello, las revoluciones de Inglaterra, Estados Unidos y Francia significaron un proceso doble: de emancipación para los sectores dominantes y de rearticulación de la sumisión para los grupos subalternos y los pueblos no occidentales.² La lectura tradicional no se centra en los límites; los soslaya y, en el mejor de los casos, busca exculpar a aquellos autores y acontecimientos apelando al argumento de que éstos no deben ser juzgados a partir de los ideales democráticos del siglo XXI.

Empero, lo que resulta más criticable es que este discurso invisibiliza a otros autores y movimientos no europeos contemporáneos a ellos, que sí se atrevieron a plantear un proyecto más radical. Justamente, en este breve trabajo nos proponemos estudiar el pensamiento político y social de Olaudah Equiano y Ottobah Cugoano, dos intelectuales afrocaribeños, ex esclavos del siglo XVIII, que se inscriben en esta línea radical y que han sido olvidados o banalizados por las historiografías tradicionales. En particular abordaremos las obras *The Intereresting Narrative of the Life of Olaudah Equiano* y *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery and Commerce of the Human Species*, analizando cómo rebatieron los argumentos justificadores de la esclavitud, el racismo y el colonialismo y de qué manera propusieron una nueva conceptualización en torno a la libertad, la igualdad, la humanidad y de los derechos del hombre, que trascendía la esbozada por la intelectualidad ilustrada de su época.

² Mignolo, Walter, *Desobediencia epistémica*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, pp. 56-60.

2. Sistema mundo moderno/colonial, siglos XV-XVIII

El año 1492 significó el comienzo de un nuevo mundo. La conquista de América y la circunnavegación de África dieron inicio a la expansión ultramarina de los reinos europeos, proceso que cambiaría la faz de la Tierra y que llevaría a la construcción del sistema mundo moderno/colonial.³ Dicho sistema puede ser interpretado como un nuevo orden internacional, en el cual los amerindios, africanos y orientales quedaron entrelazados por la colonialidad del poder –un patrón global de poder que fijó lógicas de dominación política, militar, económica, racial y cultural– bajo la égida de los imperios europeos.⁴ Desde el inicio, el colonialismo, el trabajo forzado de los indígenas y la esclavitud de los africanos fueron los principales pilares de dicho sistema. Empero, estas formas de dominación se basaron en el racismo, que operó como el discurso legitimador del nuevo orden. Siguiendo a autores como Quijano y Frederickson, podemos decir que el racismo es un fenómeno que surge en el siglo XV a partir del proceso de expansión europea. En la modernidad temprana, este racismo tenía una base teológica, pero no estaba exento de elementos biologicistas, y establecía una gradación entre los diferentes pueblos del globo según su religión y sus rasgos antropomórficos.⁵ Así, por ejemplo, según el discurso de la pureza de sangre del mundo imperial hispano, los blancos y los cristianos viejos se encontraban en la cima de la pirámide social y

³ Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial*, Bogotá, Instituto Pensar, Universidad Javeriana, Universidad Central y El Siglo del Hombre Editores, 2007, pp. 16-21.

⁴ Quijano, Aníbal, "Colonialidad del poder y clasificación social", en Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial*, op. cit., p. 96.

⁵ Fredrickson, *Racism. A Short History*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2002, p. 6.

tenían derecho a mandar en la península y en América, mientras que los indígenas y africanos eran vistos como seres inferiores, por ser infieles, irracionales e incapaces de autogobernarse.⁶

No casualmente, en la época del Renacimiento resurgió con fuerza el discurso aristotélico de la barbarie, según el cual aquellos pueblos que eran catalogados como bárbaros e irracionales podían ser esclavizados y colonizados, por ser esclavos por naturaleza. Aquel argumento fue esbozado por Juan Ginés de Sepúlveda para justificar la conquista de los indígenas y, a pesar de que no fue del todo aceptado por la Corona, sí fue asumido por los colonos hispanos en América.⁷ Particularmente, la Corona defendió la noción de que los indígenas eran hombres libres, pero inferiores por ser infieles y por su irracionalidad. Por ello, era legítimo imponerles la dominación colonial y la encomienda, como dos formas de evangelizarlos. Este discurso, a pesar de ser menos violento que el de Sepúlveda, era igualmente racista, ya que inferiorizaba a los indios, los cuales, aun cristianizados, seguían siendo considerados subhombres frente a los blancos cristianos. Peores consecuencias tuvo el racismo dirigido a los africanos subsaharianos. Al igual que en el caso anterior, estas comunidades fueron catalogadas como infieles e irracionales; empero, se las deshumanizó absolutamente apelando al mito bíblico de la maldición de Cam. Según este relato, Cam, hijo de Noé, se burló de su padre al verlo borracho y desnudo; en reprimenda, Dios lo castigó con una maldición por la cual sus descendientes, los cananitas, habrían sido condenados a ser siervos de los hijos de sus hermanos Jafet y Sem. Luego del diluvio, Jafet se dedicó a repoblar Europa; Sem, Asia, y Cam, África; de ahí

⁶ Ibídem.

⁷ De Sepúlveda, Juan Ginés, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 75.

que según la lectura que los imperios hicieron de la Biblia, los africanos podían ser tomados legítimamente como esclavos, por estar malditos: con base en esta interpretación, el color negro fue tomado como signo recordatorio de la maldición divina.⁸ Además de este argumento, se utilizaron otros para justificar y estructurar la esclavitud. En particular, los imperios europeos apelaron, por un lado, al argumento aristotélico de los bárbaros esclavos por naturaleza, y por el otro, al derecho romano, que reglamentaba la institución. Según el derecho romano, la esclavitud era legal en los siguientes casos: a) haber sido tomado prisionero en una guerra justa; b) haber sido vendido como esclavo por el padre; c) haberse autoenajenado; d) haber nacido de madre esclava; e) como pena por algún delito. Invocando el derecho romano, los imperios justificaban la trata, ya que consideraban tanto que sus incursiones en África eran una guerra justa como que las guerras intestinas lo eran. Por ello, los prisioneros tomados por los propios europeos o los comprados a los reinos locales eran legítimamente esclavos. Asimismo, en América y el Caribe el sistema se mantenía en pie gracias a la norma que establecía que los hijos seguían la condición de la madre. Además de estos argumentos, los imperios europeos también apelaron a la idea de que la esclavización era beneficiosa para los africanos, ya que al ser importados a América conseguían evangelizarse y escapar a la barbarie y la pobreza de sus comunidades.⁹

A fines del siglo XVII y durante el siglo XVIII, al calor de la secularización, de la Ilustración y del surgimiento del liberalismo, emergieron nuevas formas de entender y

⁸ Fredrickson, *op. cit.*, pp. 43-47.

⁹ García Añooveros, Jesús María, *El pensamiento y los argumentos sobre la esclavitud en Europa en el siglo XVI y su aplicación a los indios americanos y a los negros africanos*, Madrid, CSIC, 2000, pp. 100-130.

legitimar el colonialismo, la esclavitud y el racismo, que sin suprimir totalmente a las anteriores, vinieron a complejizar el discurso imperial. En particular, el racismo empezó a sufrir un proceso de transmutación, perdiendo lentamente su contenido teológico y adquiriendo un carácter más secular-científico. Así, la jerarquización entre los diferentes grupos humanos dejó de estar tan centrada en la dicotomía cristiano/infiel y pasó a definirse en términos de civilizado/bárbaro, entendiéndose la civilización como la posesión de una cultura ilustrada y racional y la barbarie como la carencia de ella.

Asimismo, en esa época la gradación empezó a asumir una definición histórico-temporal. En esta época, surgió una interpretación de la historia universal -cristalizada en las obras de Condorcet y Turgot- según la cual el recorrido histórico de la humanidad debía leerse en términos de un progreso permanente que iba desde una etapa primitiva hacia un estadio de creciente civilización. Progreso motorizado gracias a los incesantes avances científicos que permitían a los hombres construir una sociedad más racional. En principio, según este discurso, toda la humanidad estaba potencialmente destinada al progreso, sin embargo, sólo algunas comunidades habían logrado avanzar, mientras que otras se habían rezagado en estadios primitivos. Particularmente, los europeos noroccidentales habían demostrado ser la locomotora del desarrollo histórico, mientras que los orientales, los indígenas americanos y los africanos se habían quedado congelados en el tiempo debido a su limitada racionalidad. Así, se construyó una nueva jerarquización temporal entre los pueblos progresistas y civilizados y los pueblos primitivos en la cual, como dice Castro-Gómez, se negaba la contemporaneidad histórica

de las comunidades extraeuropeas.¹⁰ Aunque todos habitaban la misma tierra, sólo los noroccidentales vivían en el presente. Las otras comunidades vivían en el pasado. Y por supuesto, en ese relato los africanos eran considerados los más atrasados de todos.

Los imperios apelaron a un último recurso, el geocultural, para redefinir el racismo. Según este argumento, los diversos climas influían en la constitución física, en la racionalidad y en la cultura de los pueblos. El clima frío y el templado operaban positivamente permitiendo el desarrollo de la civilización, mientras que el clima tropical condenaba a sus habitantes al letargo, a la irracionalidad y a la barbarie. Así, los europeos, por habitar climas fríos y templados, eran considerados hombres plenos, mientras que los africanos, indígenas y orientales, por vivir en geografías supuestamente tropicales, eran definidos como subhombres.¹¹ Esta progresiva redefinición del racismo llevó a una lenta pero sostenida reformulación de las justificaciones del colonialismo y la esclavitud. Estas dos prácticas dejaron de legitimarse en términos de evangelización y comenzaron a reivindicarse como estrategias altruistas que fomentaban la civilización y el progreso de los pueblos bárbaros y primitivos. Una empresa paradójica, ya que los propios imperios, a la misma vez que la llevaban a cabo, reconocían la imposibilidad última de realizarla acabadamente con éxito. Como antes, por su propia esencia biológica-cultural, un indígena o un africano, aun luego de aculturizarse, nunca dejaba de ser inferior.

¹⁰ Castro-Gómez, Santiago, "El lado oscuro de la época clásica: filosofía, Ilustración y colonialidad en el siglo XVIII", en VV.AA., *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2008, pp. 135-142; Dussel, Enrique, *El encubrimiento del otro*, La Paz, Plural Editores, 1994, pp. 175-176.

¹¹ Sala-Molins, Louis, *Le code noir, ou le calvaire de Canaan*, París, Presses Universitaires de France, 1987, pp. 221-237.

Este conjunto de redefiniciones llevó a que los procesos revolucionarios del siglo XVII y XVIII –la Revolución Gloriosa, la Independencia de Estados Unidos y la Revolución francesa– tuvieran consecuencias ambiguas: de creciente emancipación para los hombres considerados plenos, entendidos como portadores de derechos del hombre –los varones, propietarios, blancos– y de rearticulación de la dominación racial, colonial y esclavista para los considerados primitivos.¹²

Sin embargo, en aquella época emergió en el mundo metropolitano noroccidental una pléyade de intelectuales ilustrados y liberales que, alejándose del discurso hegemónico, comenzaron a criticar dichas instituciones. Figuras de peso como Montesquieu, Condorcet, Voltaire, Raynal, Wilberforce, Clarkson, Sharp, etc., llevaron adelante una deconstrucción de los argumentos esclavistas; los más radicales de ellos propusieron incluso la abolición de la esclavitud. Empero, y más allá de sus filantrópicas intenciones, la mayoría de estas figuras cayó presa de las concepciones racistas y eurocéntricas de su tiempo –de hecho, algunas de ellas participaron en su reformulación–, así como de la noción liberal de la libertad y la igualdad; en virtud de ello, postularon formas sumamente graduales y paternalistas de emancipación: algunos, como los británicos Clarkson y Willberforce, proponiendo el fin de la trata y la desaparición “natural” de la esclavitud, y otros, como Condorcet, planteando un sistema progresivo de abolición que debía

¹² Bogues, Anthony, *Black Heretics, Black Prophets*, Nueva York, Routledge, 2003, p. 29; Blackburn, Robin, *The Making of New World Slavery*, Londres, Verso, 2010, pp. 261-271. El caso de la Revolución francesa es particular: en 1794, ésta sí declaró abolidos la esclavitud y el racismo, aunque no el colonialismo. Sin embargo, dicha medida se tomó sobre todo debido a la presión ejercida por la revolución de esclavos de Haití. Asimismo, cuando la Revolución francesa giró a la derecha con la llegada de Napoleón, se reimpusieron la esclavitud y el racismo en las colonias (1802).

terminar con la misma, en setenta años. Esto se debe a que, en el fondo, ellos también consideraban a los africanos como incivilizados y primitivos, a quienes no se les podía reconocer como portadores de los derechos del hombre.¹³ Por ello, incluso a pesar de apostar por cambios en el sistema esclavista, siguieron promoviendo y defendiendo el colonialismo como una empresa civilizadora, como un colonialismo que debía racionalizarse, pero que seguía siendo colonialismo al fin. Luego de haber reconstruido, mínimamente, el contexto en el cual Equiano y Cugoano actuaron y pensaron, pasemos, ahora sí, a analizar sus trayectorias y sus ideas.

3. Equiano, narrador del horror

Olaudah Equiano nació en 1745 en el pueblo Igbo de Essaka, del reino de Benin, actual Nigeria. A los 11 años fue apresado y enviado como esclavo a Barbados. Allí fue comprado por amos sucesivos, dedicándose a labores de marino y, en Virginia, de plantación. En 1757, fue adquirido por el capitán Pascal, oficial de la marina británica, quien lo (re)bautizó con el nombre Gustavus Vassa. Con él, trabajó como marino, viajando por el Caribe, Inglaterra, el Mediterráneo y Turquía y participando como auxiliar en la guerra de los siete años. Durante ese período, se cristianizó y se alfabetizó, asumiendo como propia la cultura occidental. En 1763, Pascal se negó a emanciparlo y lo vendió en el mercado caribeño, donde fue adquirido por el comerciante cuáquero Robert King. En 1766, luego de

¹³ Brion Davis, David, *The Problem of Slavery in Western Thought*, Nueva York, Oxford University Press, 1988, pp. 391-422; Sala Molins, Louis, *Dark Side of the Light*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2006, pp. 11-55.

tres años de trabajo –en los que participó en el tráfico negrero– Equiano compró su libertad y comenzó una nueva vida como marinero, que lo llevó a viajar por el Caribe, Europa, Oriente Medio e incluso al Ártico. A fines de la década de 1770, Equiano se convirtió al metodismo y se radicó en Inglaterra. Allí empezó, junto con los abolicionistas blancos y con la comunidad de color, a reclamar por el fin de la esclavitud. Particularmente, con su compañero Cugoano conformó la agrupación conocida como *Sons of Africa*, desde la cual intentó realizar aquella empresa. Asimismo, en 1786, fue designado por el gobierno como comisario oficial para fiscalizar la emigración de negros a Sierra Leona. Empero, rápidamente se desvinculó de aquella empresa por estar en desacuerdo con la forma en que se quería realizar. En 1789, publicó su autobiografía intitulada *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano*, que tuvo un importante éxito editorial y que le sirvió de plataforma para su prédica abolicionista. Equiano murió en 1797, sin ver cumplidos sus sueños de libertad en la Tierra.¹⁴

Por ser una autobiografía, la obra de Equiano carece del desarrollo y la profundidad conceptual que tiene el ensayo explícitamente teórico político de Cugoano. Sin embargo, está claro que su libro no pretende ser una mera historia de vida, sino que se propone como un testimonio crítico, escrito desde la perspectiva de las víctimas, de las aristas más crudas del sistema mundo moderno/colonial. Asimismo, trasciende el mero testimonio al plantear entre líneas nuevas formas repensar la libertad, la igualdad y la humanidad y al postular la necesidad de abolir la trata y la esclavitud. Interpretarlo simplemente como una biografía,

¹⁴ Adi, Hakim y Marika Sherwood, *Pan African History: Political Figures from Africa and the Diaspora since 1787*, Nueva York, Routledge, 2003, pp. 53-55.

nos hace correr el riesgo de banalizarlo, quitándole toda su relevancia intelectual y su ímpetu crítico y transformador.

Equiano comienza relatando su vida en África antes de ser apresado como esclavo. Retrata las costumbres y la organización política y social de su pueblo, con la clara intención de deconstruir la imagen negativa que existía de África y de los africanos en el ámbito cultural atlántico. Presenta un mundo racional, donde, lejos de imponerse la barbarie, existía una sociedad con leyes racionales, regida por un gobierno justo, con una economía agraria relativamente próspera, en la cual predominaba el sentido comunitario y donde la mayoría de los habitantes vivía libremente. Más allá de esto, reconoce la existencia de la esclavitud como una institución autóctona; sin embargo, se encarga de diferenciarla de la esclavitud americana, planteando que en África la institución tenía rasgos más “humanitarios”, ya que el esclavo no era tratado como una bestia de carga, sino que se le otorgaban ciertos derechos y que incluso podía ascender socialmente. Asimismo, plantea que la esclavitud africana no estaba mediada por el racismo y que, por ende, no implicaba una forma de dominación asociada a un grupo humano en particular. Empero, evitando caer en una mirada romántica de la sociedad africana, reconoce que la misma tenía sus problemas, siendo los más acuciantes los relacionados con las luchas intestinas y con la cacería de esclavos que llevaban adelante algunos reinos locales. A pesar de ello, sin dejar de responsabilizar a aquellas tribus, considera que éstas eran, en última instancia, cómplices de un responsable mayor: los imperios europeos y los comerciantes esclavistas que, con su accionar y su presión, habían introducido la semilla de la discordia en la región.¹⁵

¹⁵ Equiano, Olaudah, *Narración de la vida de Olaudah Equiano, el Africano*, Madrid, Miraguano, 1999, pp. 37-51.

Como vemos, en este primer apartado, Equiano, asumiendo una posición *de frontera* -africano aculturado en la tradición occidental-, presenta una imagen de África y de su relación con los imperios europeos que trastoca las dicotomías racistas y eurocéntricas hegemónicas de su tiempo, difuminando las fronteras entre la Europa civilizada/racional/progresista y el África irracional/bárbara/primitiva, y poniendo a ambos espacios neoculturales en cierto pie de igualdad. Asimismo, rompe con la noción según la cual el colonialismo y las factorías esclavistas tuvieran fines altruistas y efectos positivos y civilizatorios, planteando, por el contrario, que generaban consecuencias negativas y disruptivas en las comunidades africanas. Además, al mostrar que en África la mayoría de la población vivía libremente, impugna dos ejes centrales de la cosmovisión eurocéntrica: el primero, que los pueblos extraeuropeos vivían bajo el despotismo; el segundo, que la libertad era una práctica y una construcción jurídico-política exclusivamente occidental (interpretaciones que podemos encontrar en filósofos de la talla de Kant y Hegel).

Luego de esta primera descripción de la sociedad africana, Equiano relata de qué manera él y su hermana fueron raptados y vendidos como esclavos. Con patetismo, cuenta lo dramático que fue para él ser tomado prisionero y lo terrible que significó ser vendido a los europeos. Asimismo, describe el pánico que tenía al no saber quiénes eran estos hombres, los cuales aparecían caracterizados, siguiendo a ciertas mitologías africanas -que elípticamente hacían referencia al horror de la esclavitud-, como una suerte de caníbales. Empero, la experiencia más dramática resultó el viaje trasatlántico. Sin saber hacia dónde se dirigía y viviendo en las peores condiciones, se mantuvo paralizado y angustiado durante toda la travesía. Más allá de poder leer un testimonio en primera persona que da cuenta de lo que significaba sufrir aquella tremenda experiencia,

uno de los elementos más interesantes de este apartado es la descripción que hace del barco negrero: maquinaria de dominación, cosificación y mercantilización de los cautivos. El olor pestilente, la insalubridad, el ruido de los grilletes y la brutalidad de los negreros aparecen como las notas definitorias de estos buques que cruzaban sistemáticamente el océano, conectando con un rastro de sangre el triángulo comercial entre América, África y Europa. Sin embargo, Equiano nos presenta al buque no sólo como una maquinaria de dominación, sino también como un espacio de incesante lucha, al retratar cómo los africanos se resistían a ser esclavizados, oponiéndose a las órdenes de los mercaderes e incluso arrojándose al mar con tal de evitar el trágico destino de perder la libertad.¹⁶

Al arribar al Caribe, Equiano sufrió la tremenda experiencia de ser vendido como esclavo a un amo blanco. Sin embargo, tuvo un poco de suerte: dada su juventud, no fue enviado a las plantaciones, sino a trabajar como esclavo marino, situación ventajosa comparada con las de los más desdichados destinados a las haciendas, y que le permitió contar con cierta autonomía relativa y viajar por el Caribe, América, Europa y Oriente, siendo no sólo testigo de la esclavitud en el Nuevo Mundo, sino también de diversas formas de vida. Toda esta experiencia redundó en su autoformación vital e intelectual y lo llevó a convertirse en un militante y pensador abolicionista.

En numerosos apartados, Equiano se refiere a la esclavitud y al racismo en América y el Caribe, dando una imagen durísima y certera de lo que estas instituciones significaban. Una primera cuestión que merece destacarse es que comprende que ambas están absolutamente entrelazadas y que tienen un carácter sistémico. En su opinión, es este carácter sistémico el que corrompe a los hombres

¹⁶ Equiano, Olaudah, *op. cit.*, pp. 63-66.

que participan de él, tanto a los amos y a los negreros como a los cautivos:

¡Tal es la tendencia del comercio de esclavos a corromper los espíritus de los hombres y endurecerlos ante todo sentimiento de humanidad! Porque no voy a suponer que todos los traficantes de esclavos hayan nacido peores que otros hombres. No es la fatalidad de su maliciosa avaricia, lo que corrompe la leche de la bondad humana y la convierte en hiel.¹⁷

A partir de esta perspectiva, describe a las plantaciones como una organización socioeconómica carcelaria, caracterizada por la superexplotación laboral, la cosificación y el sufrimiento, y donde los cautivos recibían la violencia cotidiana de los amos y capataces. Nos dice:

En varias islas [...] era habitual marcar a hierro a los esclavos con las iniciales del nombre de su amo y colgarles del cuello una pesada carga de ganchos de hierro. De hecho se los cargaba con cadenas a la más mínima ocasión, añadiéndose a menudo otros instrumentos de tortura. El bozal de hierro, las empulgueras, [...] se les imponían por las faltas más nimias. He visto cómo se golpeaba un negro hasta romperle varios huesos tan sólo por dejar que un puchero hirviera más de la cuenta.¹⁸

A los capataces los presenta como torturadores, responsables de imponer el disciplinamiento y la deshumanización en las plantaciones. En sus palabras:

Carniceros humanos que cortan y destrozan a los esclavos de la manera más espantosa con la excusa más trivial, por lo general tratándolos a todos respectos como bestias. No tienen en cuenta el estado de las mujeres embarazadas, ni prestan la menor atención al alojamiento de los negros.¹⁹

¹⁷ *Ibíd.*, p. 118.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 114.

¹⁹ *Ibíd.*, pp. 112-113.

Asimismo, Equiano describe las pésimas condiciones de vida de los esclavos y su bajísima expectativa de vida:

[...] los esclavos debido a la mala alimentación, la mala vestimenta, el exceso de trabajo y los azotes, se degradan hasta niveles tan bajos que quedan incapacitados para trabajar y se los abandona para que perezcan²⁰ [y] allí el plazo total de la vida de un negro es de ¡tan sólo 16 años!²¹

Abordando el tema del racismo, Equiano describe cómo la violencia y la superexplotación se legitimaban apelando a la imagen negativa del africano y el afrodescendiente. Asimismo, resalta que el racismo no era sufrido sólo por los esclavos sino también por los hombres libres de color y los negros mulatos. En línea con lo que posteriormente serían los análisis de autores como Fanon, Equiano plantea que el orden social caribeño y americano era un mundo dicotómico, maniqueo y violento, donde la blanquitud estaba asociada con la racionalidad, la libertad, la riqueza y el poder, mientras que el color oscuro lo estaba con la irracionalidad, la esclavitud y la pobreza. En la misma dirección, muestra con varios ejemplos como todo hombre libre de color era agredido, inferiorizado y en muchas oportunidades atacado con la intención de ser reesclavizado (situación que sufrió en carne propia y que lo traumatizó enormemente).²² Además de utilizar estos ejemplos para criticar el racismo, Equiano apela a sus experiencias personales en diversas partes del mundo para mostrar que este no era un fenómeno universal ni transhistórico, sino propio de una cultura muy particular. De esta manera, plantea que ni en África ni en Oriente existía el racismo como forma de división entre los pueblos. Incluso, relata que en sus varios viajes a Turquía fue tratado con

²⁰ *Ibíd.*, p. 111.

²¹ *Ibíd.*, p. 114.

²² *Ibíd.*, p. 128.

respeto, dando cuenta que allí ser negro no significaba una maldición ni era, tampoco, sinónimo de esclavitud. Más allá de su agudeza, estos argumentos resultan sumamente interesantes en virtud de que nos revelan un razonamiento enraizado en una pluralidad de fuentes culturales, lo cual posibilita una mirada más universalista sobre el orden social de su tiempo.

Otro tema que aparece de forma recurrente es la violencia de género. En numerosos pasajes, Equiano destaca cómo las mujeres afrodescendientes, ya fuesen libres o esclavas, son agredidas de múltiples formas por los colonos. Según su testimonio: "Era casi una práctica constante entre nuestros supervisores y otros blancos depredar con violencia la castidad de las esclavas".²³ Esta particular preocupación nos muestra la profunda clarividencia de Equiano, quien es consciente de que el mundo colonial no estaba únicamente trazado por el racismo y la esclavitud, sino también por el patriarcalismo, siendo sus principales víctimas las mujeres de color. Asimismo, nos revela el carácter intercultural de su pensamiento, ya que su crítica al patriarcalismo se sustenta en la concepción Igbo del estatus de la mujer en la sociedad, una concepción ciertamente más igualitarista, en la cual lo masculino y lo femenino eran complementarios, y donde la mujer jugaba un rol activo en la comunidad.²⁴

Más allá de estos aciertos, merece destacarse una limitación importante en el pensamiento de Equiano. Poco y nada dice sobre el colonialismo. A pesar de que de su obra no se desprende un apoyo -abierto o tácito- a dicha práctica, ciertamente no desarrolla un análisis de la problemática, crucial para comprender el funcionamiento del sistema mundo moderno/colonial.

²³ Ibídem, p. 112.

²⁴ M'Baye, Babacar, *The Trickster Comes West*, Jackson University Press of Mississippi, 2009, p. 137.

Como conclusión de su obra, Equiano postula la necesidad de abolir la trata, la esclavitud y el racismo. Partiendo de su cultura africana y de sus experiencias como esclavo y como liberto, Equiano calibranizó el ideario cristiano y el pensamiento ilustrado de su época, planteando una definición universalista y calidoscópica de la humanidad, según la cual no existen desigualdades radicales y naturales entre los hombres, sino meras diferencias culturales e históricas no absolutamente jerárquicas, que de ninguna manera justifican la esclavitud. En su opinión, todos los hombres del mundo son creados por Dios, con la misma dignidad, como seres racionales y libres y son, por ende, portadores de los mismos derechos.²⁵ Son el tráfico y la esclavitud, como estructuras de poder, las que han trastocado esta radical igualdad estableciendo jerarquías entre hombres superiores y subhumanos:

¡Sin duda este tráfico no puede ser bondadoso, ya que se extiende como una peste y corrompe todo lo que toca! Que viola el primer derecho de la humanidad, el de la igualdad y la libertad y le da a un hombre la dominación sobre otro que Dios nunca otorgó. Porque eleva al amo a un estado de superioridad al del hombre y deprime al esclavo por debajo de la humanidad y con toda la presuntuosidad del orgullo de la humanidad, establece una distinción inmensurable en grado e infinita en su duración.²⁶

Esta redefinición heterodoxa de la humanidad y la reapropiación crítica de las teorías ilustradas y del cristianismo le permiten postular la universalización de los derechos del hombre y trascender la postura de los abolicionistas europeos.

²⁵ Equiano, Olaudah, *op. cit.*, pp. 50-51. Chike, Chigor, *Voices from Slavery*, Authorhouse, Bloomington, 2007, pp. 122-130.

²⁶ Equiano, Olaudah, *op. cit.*, pp. 118-119.

4. Cugoano y la deconstrucción del sistema mundo moderno/colonial

Quobna Ottobah Cugoano nació en 1757, en el pueblo Fanti de Adjumako, actual Ghana. A los 13 años fue apresado y vendido como esclavo. Luego de sufrir la travesía transatlántica, trabajó por dos años en las plantaciones de Granada y otras islas del Caribe. Posteriormente, en 1772, su amo Alexander Campbell lo llevó a Inglaterra y en 1773 lo bautizó con el nombre de John Stuart. No se sabe exactamente de qué manera, pero en el transcurso de aquella década Cugoano consiguió su libertad, se convirtió al cristianismo y se alfabetizó. En 1780, comenzó a trabajar como criado en la casa de Richard y Maria Cosway, una renombrada pareja de artistas londinenses. En 1786, participó en su primera actividad pública en contra de la esclavitud al auxiliar, junto con William Green, a Harry Demaine, un compatriota que estaba por ser enviado al Caribe para trabajar como esclavo en las plantaciones. Ambos lograron la intervención de Granville Sharp, quien puso un freno legal a aquel atropello. A partir de ese año, Cugoano comenzó a participar activamente en la militancia antiesclavista, conformando con Equiano y otros afrocaribeños británicos la ya referida agrupación *Sons of Africa*. En 1787, publicó su obra *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery and Commerce of the Human Species*, la cual tuvo una nueva y más breve versión en 1791, dirigida directamente a los esclavos. En ese último texto, declaró su intención de construir una iglesia para alfabetizar y cristianizar a los africanos esclavos y ex esclavos, un proyecto que, sin embargo, parece no haber podido realizar. A partir de 1791, se pierde el rastro documental sobre Cugoano y

no se sabe a ciencia cierta qué fue del resto de su vida ni, tampoco, cuándo falleció.²⁷

Como ya adelantamos, *Thoughts and Sentiments* constituye una obra fundamentalmente teórica. Sin embargo, en los apartados iniciales el autor hace una breve reseña de su vida, contando sus orígenes en África, así como también la experiencia del cautiverio y la trata transatlántica. Al igual que Equiano, Cugoano describe, buscando deconstruir la imagen negativa forjada por el racismo europeo, a la sociedad africana como un mundo social ordenado, dotado de un gobierno justo, de leyes civilizadas, de un fuerte sentido comunitario y de una arraigada libertad individual y colectiva. A pesar de ello, admite la existencia de la esclavitud como una institución vernácula. Sin embargo, se empeña en demostrar las diferencias cualitativas que existían entre dicha institución y la esclavitud tal como existía en América. Mientras que ésta se basaba en el racismo, en la superexplotación y en la deshumanización del esclavo, la primera tenía rasgos más "humanitarios", no se fundaba en el racismo, ni tenía un efecto cosificante, no era masiva, ni implicaba una excesiva carga laboral. Afirma:

Algunos de los africanos en mi país mantenían esclavos, que tomaban en guerras o por deudas; pero a estos los tenían bien alimentados y bien tratados [...]. Pero puedo decir con seguridad, que a pesar de la pobreza y miseria que pueden sufrir los africanos, es muy inferior a la miseria que viven en las regiones inhóspitas del Caribe, donde los capataces duros de corazón no tienen en cuenta ni las leyes de Dios, ni la vida de los hombres.²⁸

²⁷ Adi y Sherwood, *op. cit.*, pp. 26-28.

²⁸ Cugoano, Ottobah Quobna, *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery and Commerce of the Human Species*, Londres, Penguin, 1999, pp. 26-27.

Cugoano también reconoce la participación de los nativos en el tráfico, pero denuncia a los imperios europeos como los responsables principales de aquel crimen. Hablando de su propio cautiverio afirma:

Debo reconocer con vergüenza por mis compatriotas, que fui raptado y traicionado por primera vez por gente de propia complexión, que fuera la causa eficiente de exilio y esclavitud; pero si no existiesen compradores no habría vendedores.²⁹

Seguidamente, Cugoano relata su experiencia como prisionero en el buque negrero, detallando la violencia y el terror sufrido por los esclavos durante los meses de viaje. Afirma: "Era la escena más horrorosa, no se escuchaba otra cosa que el rechinar de las cadenas, el crujir de los latigazos y los gritos y llantos de mis compatriotas".³⁰ Asimismo, describe las diversas formas de microrresistencia de los africanos frente al cautiverio, e incluso confiesa que junto a unos compañeros habían urdido un plan para hacer explotar el buque y terminar de una vez por todas con semejante calvario, conspiración que fracasó debido a la traición de una de las esclavas.³¹ Narra la experiencia de la esclavitud en las plantaciones del Caribe, describiéndola con caracteres muy similares a las de Equiano: una organización socioeconómica marcada por la superexplotación, la violencia sistémica, la deshumanización y el racismo.

Luego de esta brevísima autobiografía, la obra de Cugoano se torna más teórica. Cabe apreciar la preocupación del autor por deconstruir los cimientos del sistema mundo moderno/colonial. Al igual que Equiano, Cugoano parte de su propia tradición Fanti, de sus experiencias como esclavo y liberto, y de una apropiación calibánica del cristianismo y de la Ilustración para construir una nueva

²⁹ Ibídem, p. 16.

³⁰ Ibídem, p. 15.

³¹ Ibídem.

concepción heterodoxa, sincrética, intercultural y de frontera de la humanidad, la libertad y la igualdad, todo lo cual le permite rebatir los duros argumentos a favor del racismo, de la esclavitud e, incluso, del colonialismo.³² Cugoano deconstruye el racismo, planteando que la humanidad fue creada por Dios a su imagen y semejanza, otorgándosele a todos los pueblos del mundo la misma dignidad e iguales derechos.³³ Reconoce la existencia de diferencias antropomórficas y culturales, pero aduce que éstas no se deben a una esencia biológica, ni a una maldición bíblica, sino a los diversos climas en los cuales los hijos de Noé se establecieron. Afirma: "Como todos los actuales habitantes de la tierra surgieron de la familia de Noé, en su momento todos tenían la misma complexión [...], pero las diferencias que ahora vemos, surgieron rápidamente a partir del momento en que estos se establecieron en diferentes partes del globo".³⁴ Sin embargo, merece destacarse que Cugoano, al contrario de Montesquieu, Buffon o De Paw, no considera que estos diversos climas hayan tenido un profundo efecto en la constitución física-mental de aquellos pueblos, sino que meramente influyeron en el color de sus cuerpos y en el surgimiento de ciertas costumbres. No hay por lo tanto, en este caso, una gradación basada en una teoría geocultural, sino todo lo contrario. De esta manera, Cugoano plantea una lectura radicalmente igualitarista de la humanidad, que no interpreta las diferencias en clave de desigualdades jerárquicas, sino que las celebra como formas diversas que asume lo humano en la tierra. En definitiva, todos los pueblos son hermanos e hijos de Dios y de Dios reciben los mismos derechos y el mismo amor. En sus palabras: "Debido a que las diferencias de color entre

³² M'Baye, *op. cit.*, pp. 86-104; Bogues, *op. cit.*, pp. 33-46.

³³ Cugoano, Ottobah, *op. cit.*, pp. 29 y 50.

³⁴ Ibídem, p. 30.

los hombres son meramente incidentales e igualmente naturales a todos, [...] y que surgen de su hábitat [...] todos tienen igual derecho a recibir la misma misericordia y la misma bendición de Dios".³⁵

Más allá de esto, Cugoano busca fortalecer la posición de los africanos frente al racismo, a través de una revisión heterodoxa de la historia de la humanidad relatada en la Biblia. Según su interpretación, son los propios esclavistas del Caribe quienes verdaderamente descienden de los Cananitas y la marca que los distingue no es el color negro, sino su propia maldad. Afirma: "Si la maldición alguna vez se posó sobre ellos, o en algún otro pueblo, la única marca visible se dio siempre en aquellos que cometieron los actos más escandalosos de violencia y opresión. Pero el color y la complexión no tienen nada que ver con la marca, todo hombre malvado [...] lleva la estampa de su inequidad y es la marca que fue puesta sobre Caín".

Siguiendo a Bogues y a M'Baye, podemos decir que, al realizar esta operación revisionista, Cugoano hace estallar la identidad estigmatizante entre negro/maldad/irracionalidad, tan fuerte en su tiempo, vaciando de contenido negativo al color negro, y afirmándolo como un color más entre otros.³⁶ Asimismo, también fortalece la humanidad de los africanos, planteando, en su relectura heterodoxa de la Biblia, que éstos no eran descendientes de Canaán, sino de Cush³⁷ y que se volvieron negros debido a los efectos del clima tropical y no a causa de la supuesta maldición.³⁸ Reivindicando el color negro y el carácter caleidoscópico de la humanidad Cugoano plantea:

³⁵ Ibídem.

³⁶ M'Baye, *op. cit.*, p. 82; Bogues, *op. cit.*, p. 45.

³⁷ Otro de los hijos de Cam.

³⁸ Cugoano, *Ottobah, op. cit.*, pp. 31-40.

La negritud de los Etiopes, es tan inocente y natural como las manchas de los leopardos y las diferencias de color y de complexión que han sido creadas por Dios para su placer, no son más impropias a cualquiera de ellos que los diferentes tonos del arco iris [...] No altera para nada la naturaleza y la cualidad del hombre, que tenga la piel negra o blanca [...] sigue siendo un hombre. Asimismo, cuando un hombre muere, no hay diferencia si fue negro o blanco, hombre o mujer, [...] ninguna de estas diferencias altera su esencia humana.³⁹

La libertad obsesiona a Cugoano. Sin embargo, su noción de libertad no es la burguesa y eurocéntrica, sino una muy distinta. A partir de su experiencia personal y su formación cultural de frontera, construye su propia concepción alternativa, que trasciende a la de la mayoría de los pensadores liberales e ilustrados de su época. En su particular interpretación, la libertad no debe entenderse únicamente como autonomía individual frente al poder del Estado, ni como posibilidad actuar con independencia dentro de los márgenes establecidos por un orden legal legítimamente constituido. La libertad tampoco es una prerrogativa que atañe sólo a aquellos individuos que son propietarios y que han recibido un cierto nivel de educación. Mucho menos tiene un contenido racial o sexista. En su concepción, la libertad es un derecho natural y absolutamente universal que tienen todos los hombres y mujeres, de todos los pueblos y de todos los sectores sociales, propietarios o no propietarios, cultos e incultos. Afirma: "Puede decirse que la libertad [...] arde con celo y con fervor en el pecho de los Etíopes y en el pecho de cualquier habitante del globo".⁴⁰

Asimismo, y aunque no deja de entender a la libertad como autonomía frente al poder estatal, le interesa

³⁹ Ibídem, p. 41.

⁴⁰ Ibídem, p. 28.

mayormente reivindicarla como independencia individual y colectiva, ante la dominación de otros hombres y de otros Estados. En este sentido, su definición de la libertad trasciende la mera libertad política-civil negativa e implica una interpretación antiesclavista y anticolonialista de ella.⁴¹ A partir de esta perspectiva, Cugoano aborda el problema de la esclavitud, definiéndola como un robo de la libertad absolutamente ilegítima, irracional e ilegal: "Quitar las libertades naturales de los hombres y obligarlos a la esclavitud [...] es una injuria y un robo contrario a toda ley, civilización, razón, justicia, equidad y humanidad".

Asimismo desacredita uno por uno los argumentos de los esclavistas del sistema mundo moderno/colonial. Como ya vimos, el primero que rebate es el de la maldición de Cam. El segundo que impugna es el que se refiere a la barbarie de los africanos: tal cosa no existe, los pueblos africanos no son incultos ni primitivos y aun si lo fueran ello no daría derecho a que fuesen esclavizados. En esa misma línea, plantea que es absolutamente falaz afirmar que los propios padres africanos vendían a sus hijos y que la esclavitud en el Caribe significaba una mejora en las condiciones de vida de los negros y una buena manera de llevar adelante su evangelización y educación. Nada de ello es cierto y de ninguna manera justifica la trata negrera y el sistema socioeconómico carcelario que oprime a miles de humanos en América y el Caribe.⁴² Asumiendo una posición sumamente radical, Cugoano acusa al Rey y a todo el pueblo británico de ser responsables del negocio de la esclavitud, por haberse enriquecido con ella y por haberla aceptado tácita o explícitamente.⁴³ Asimismo, plantea la necesidad de que la Corona declare el fin de la trata y la emancipación universal de los esclavos. Empero,

⁴¹ Bogues, *op. cit.*, pp. 41-44.

⁴² Cugoano, *Ottobah, op. cit.*, pp. 25-31.

⁴³ *Ibidem*, pp. 79-80.

sin quedarse en una propuesta paternalista, reivindica la lucha y la rebelión de los cautivos como una forma legítima de afirmar su humanidad y conquistar su libertad e igualdad.

Por último, Cugoano, yendo en esto más lejos que Equiano, impugna el colonialismo. Rompiendo con la hegemonía de la leyenda negra antiespañola, plantea una línea de continuidad entre el colonialismo español, portugués, francés e inglés, desnudándolo como una práctica asesina y expoliadora, que significó el genocidio de pueblos enteros, la encomienda de los indígenas y la esclavización de los africanos.⁴⁴ Afirma:

Los españoles comenzaron con sus colonias en América y el Caribe, mediante depredaciones de rapiña, injusticias, traiciones y asesinatos y han sido continuadas en las prácticas bárbaras de devastación [...] y en la las máximas de colonización que han sido adoptadas en alguna medida por las otras naciones de Europa. [...] El tráfico fue empezado por Portugal [...]. Los españoles siguieron su infame ejemplo [...]. Los franceses y los ingleses, en la medida que fundaron colonias [...] siguieron el mismo camino [...] y se unieron a los portugueses y españoles para robar y saquear África, a si como a asesinar y desolar a los habitantes del continente occidental.⁴⁵

Negando cualquier tipo de justificación, Cugoano postula la necesidad de ponerle fin a la dominación colonial y de inaugurar una etapa de relaciones pacíficas entre los diversos pueblos. Así, se conjugan en su pensamiento, el antirracismo, el anticolonialismo y el antiesclavismo, singularidad que lo convierte en uno de los intelectuales que con mayor clarividencia deconstruyó, desde la perspectiva de las víctimas, los pilares del sistema mundo moderno/colonial.

⁴⁴ Mignolo, Walter, "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura", en Castro-Gómez y Grosfoguel, *op. cit.*, pp. 40-41; Woodard, Helena, *African-British Writings in the eighteenth Century*, Londres, Greenwood, 1999, pp. 53-60.

⁴⁵ Cugoano, *Ottobah, op. cit.*, p. 72.

5. Conclusiones

En 1788, Condorcet publicó el libro *Reflexiones sobre la esclavitud de los negros*, bajo el seudónimo de Monsieur Schwartz, que en alemán quiere decir negro. Lejos de un mero recurso estilístico, la intención de Condorcet era ponerse una máscara negra, asumir la perspectiva de las víctimas y dar así mayor fuerza a sus críticas contra la esclavitud y el racismo. Sin embargo, al no romper con el eurocentrismo y al ser incapaz de asumir la experiencia de los esclavos, el resultado de la tentativa fue contraproducente: al plantear la abolición gradual, el texto de Condorcet/Monsieur Schwartz acabó representando la legitimación de la continuación de la esclavitud durante setenta años más, por una de sus supuestas "víctimas". Condorcet/Monsieur Schwartz justifica la esclavitud y la suspensión temporal de los derechos del hombre con las siguientes palabras:

Toda ley contraria al derecho de un ciudadano o extranjero es una ley injusta [...] No obstante, cuando existe [...] certidumbre de que un hombre no se encuentra capacitado para ejercer sus derechos y que si se le confía el ejercicio abusará contra los demás [...] entonces la sociedad podrá considerar que ha perdido sus derechos [...]. Es así como existen algunos derechos naturales de los que son privados los niños de corta edad y [...] los imbeciles y los locos. De igual manera si por causa de la educación, por la corrupción de las costumbres [...] los esclavos de las colonias europeas se han tornado incapaces de cumplir las funciones de hombres libres, se podrá tratarlos [al menos hasta el momento en que el uso de la libertad les habrá devuelto lo que la esclavitud le hizo perder] como a esos hombres a quienes desgraciadamente la enfermedad ha privado de partes de sus facultades, a quien no se les puede confiar el ejercicio pleno de sus derechos...⁴⁶

⁴⁶ Condorcet, Marie Jean Antoine, *Bosquejo de un cuadro histórico del espíritu humano y otros textos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 307-356.

En el caso de Equiano y Cugoano sucede justamente lo contrario. Ambos autores firman sus libros y cartas con sus nombres nativos y occidentales: Olaudah Equiano/Gustavus Vassa y Ottobah Cugoano/John Stuart. Esta doble nominación nos habla de una doble identidad y de lo que el pensador afronorteamericano W. E. B. Du Bois ha definido como doble conciencia: la de saberse negro y al mismo tiempo partícipe de la cultura occidental.⁴⁷ Tan particular y compleja situación generó numerosas ambivalencias en la vida y en el pensamiento de dichos autores, especialmente su deseo de ser reconocidos por la comunidad de los blancos, su admiración por la cultura occidental, su conversión al cristianismo y su vocación evangelizadora. Sin embargo, lejos de caer en la mimesis cultural absoluta y en la complicidad con el racismo, éstos supieron aprovechar su experiencia como esclavos en el Caribe y como libertos en Inglaterra y su inserción en dos mundos culturales para crear, desde la perspectiva de las víctimas, un nuevo pensamiento sincrético, fronterizo⁴⁸ que, calibanizando el cristianismo y la Ilustración, postuló la universalización de los derechos del hombre, de la libertad y la igualdad. Un ideario radical, que se entronca con la resistencia de los cimarrones en el Caribe y que luego se materializaría con la Revolución de Haití. Una tradición crítica que en su momento fue censurada, y que aún hoy se mantiene, oculta y maldita.

⁴⁷ Du Bois, W. E. B., *Souls of Black Folks*, Nueva York, Fawcett, 1969, pp. 15-20; Lewis, Gordon, *An Introduction to Africana Philosophy*, Nueva York, Cambridge University Press, 2008, pp. 73-80.

⁴⁸ Mignolo, Walter, *op. cit.*, pp. 40-44.