

**insurgencias, indisciplinas**



*rainy season / May 2022*

# CANDELA REVIEW

# SUMARIO

**Coeditoras:** Vialcary Crisóstomo/ Eilyn Lombard/ Jamila Medina Ríos/ Roseli Rojo

**Diseño y diagramación:** Annalis Castillo Seguí

**En cubierta:** *Libre y peligrosa*, proyecto mural Huamacao grita All Women en colaboración con Plena Combativa (foto: Stephanie Mercado Irizarry)

**Imágenes de interior:** fotos de Stephanie Mercado Irizarry

**Logo:** Azul



@cancan.delareview  
candelareview@gmail.com

**Consejo Editorial:** Rey Andújar/ Sandra Álvarez/ Jossiana Arroyo/ Luis J. Beltrán-Álvarez/ Odette Casamayor/ Mabel Cuesta/ Orlando Deavila/ Damian Deamici/ Kristin Dykstra/ Carlos Gardeazábal/ Elena González/ Guillermo Irizarry/ Agustín Lao/ Reynaldo Lastre/ Sophie M. Lavoie/ Jacqueline Loss/ Yarlenis Malfrán/ Margarita Mateo/ José Antonio Mazzotti/ Cristina Piña/ Justo Planas/ Rachel Price/ Aurora Santiago Ortiz/ Esther Whitfield

Este segundo número de *Candela Review* y su sitio web han sido financiados por Humanities Institute, y han contado con el apoyo de El Instituto: Institute of Latina/o, Caribbean, and Latin American Studies, ambos de la Universidad de Connecticut.

***Ultimately, this is not about which questions are asked but whose questions and why* 9**

**¿Dónde y quiénes? El pertenecer a Abya Yala 10**

**Escritura/s cuir o de la posibilidad de hacer-se un nombre. Por un devenir cimarrón del feminismo 30**

**Lenguaje, espacio onírico y sujeto lírico como estrategias textuales empleadas en el poemario *A wa nilé* de Soleida Ríos 54**

***Voyageuse de l'inexploré* 75**

**El arte público como ritual de resistencia 76**

***Eu sou mansa mas minha função de viver é feroz* 91**

**¿Oíste hablar del gato de pelea?: activismos de aquí y de allá 92**

***The choice to love is a choice to connect, to find ourselves in the other* 125**

**Puerto Rico diversificado: apuntes sobre Puerto Rico indócil de Ana Belén Martín Sevillano 126**

***Colonial Debts: The Case of Puerto Rico*, by Rocío Zambrana 132**

***Struggle can be mobilized as resistance and as transformation* 141**

**Las diferencias en común. Una conversación sobre las ndisciplinas con la colectiva Acción Directa Autogestiva (Puebla, México) 142**

*Ultimately, this is not about which questions are asked but whose questions and why*



**Josué López**  
[lopezj@pitt.edu](mailto:lopezj@pitt.edu)

# ¿Dónde y quiénes? El pertenecer a Abya Yala

La creación de sentido indudablemente afecta cómo entendemos la pertenencia, no solo para determinar a dónde alguien pertenece, sino también de cómo comprender las relaciones con otras personas en una tierra compartida y también con otros en tierras lejanas. El sentido de pertenencia –o no pertenencia– ha sido examinado directa e indirectamente de varias formas y en diferentes aspectos de la vida humana. La teoría-poética de Gloria Anzaldúa explora lo que significa contender con las fronteras geográficas y metafóricas, incluso la posibilidad de que desde los márgenes emerjan formas distintas de ser, saber y conocer.<sup>1</sup> Otros han detallado los retos de pertenecer cuando uno es trasladado por la violencia de un lugar a otro.<sup>2</sup> Harshia Walia ha analizado el papel de las fronteras en dificultar varios aspectos de la vida de los inmigrantes, incluyendo el sentido de pertenencia.<sup>3</sup> Por su parte, Tanya Golash-Boza detalla las experiencias de las personas que viven con el temor de ser deportados y las experiencias de los deportados cuando regresan a sus países de origen.<sup>4</sup> El revolucionario y psiquiatra Frantz Fanon, entre otros, documentó varios retos que impactan el sentido de pertenencia en una sociedad antinegra y en los movimientos descolonizadores que intentan crear una nueva humanidad.<sup>5</sup> También se ha investigado la relación entre el individuo y el estado y sus implicaciones psicológicas por parte de Carl Jung.<sup>6</sup> Incluso hay investigaciones sobre las personas que se encuentran apátridas en casos donde el estado debería facilitar el proceso de pertenencia.<sup>7</sup> En estas investigaciones, entre otras, la creación de sentido contribuye a la descripción de los retos que enfrentan ciertos grupos al desarrollar un sentido de pertenencia y, por ende, las posibles soluciones a estos retos.

<sup>1</sup> Véase Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera*.

<sup>2</sup> Para las experiencias de afrodescendientes durante el período de esclavización, véase Lawrence Levine, *Black Culture and Black Consciousness*. Para la migración de los pueblos originarios contemporáneamente, véase Josué López, “CRT and Immigration: Settler Colonialism, Foreign Indigeneity, and the Education of Racial Perception.”

<sup>3</sup> Véase Harshia Walia, *Border and Rule*.

<sup>4</sup> Véase Tanya Golash-Boza, *Deported*.

<sup>5</sup> Véase Fanon, *Black Skin White Masks y Wretched of the Earth*.

<sup>6</sup> Véase Jung, *The Unidscovered Self*.

<sup>7</sup> Véase Gordon, *Statelessness and Contemporary Enslavement*.

Hay varios académicos que le han dedicado tiempo a las cuestiones de dónde y quiénes pertenecen. Este ensayo se enfoca en algunas formas populares en círculos intelectuales y activistas de crear sentido que tienen implicaciones significativas para un sentido de pertenencia. El resto del manuscrito está dividido en tres partes. Primero, examino tres formas de crear sentido de las relaciones entre diferentes grupos, formas que muchos consideran radicales y progresistas. Frank Wilderson, a través del afropesimismo, argumenta que la vida de las personas negras es condicionada por el sufrimiento.<sup>8</sup> Eve Tuck y K. Wayne Yang razonan que las personas que estén en las tierras de los pueblos originarios buscando una mejor vida pueden ser colonos, particularmente sino se comprometen a entregarles las tierras a los pueblos originarios.<sup>9</sup> Maylei Blackwell, Floridalma Boj Lopez y Luis Urrieta insisten en que los pueblos originarios que se mueven a través de Abya Yala son colonos.<sup>10</sup> Describo brevemente unos aspectos de sus argumentos que son relevantes para el propósito de este ensayo, e incluyo las implicaciones de estas formas de crear sentido.

La segunda parte compara las ideas de Wilderson, Tuck y Yang con las experiencias y el sentido de pertenecer en las comunidades afroecuatorianas a través de la obra *Pensar sembrando/ sembrar pensando con el Abuelo Zenón*. Argumento que las ideas de Wilderson, Tuck y Yang no encajan con lo que presentan García Salazar y Walsh en *Pensar sembrando*. En cuanto a Wilderson, aunque el sufrimiento forme parte de la historia y el presente de los pueblos de origen africano que tuvieron que buscar la forma de vivir en nuevas tierras, *Pensar sembrando* nos muestra que los afroecuatorianos entienden que sus experiencias incluyen más que el sufrimiento. Más bien, incluye la posibilidad de buscar el *buen vivir* en nuevas tierras a través de la siembra cultural, o el establecer un sentido de pertenencia al aplicar los saberes de sus tierras ancestrales y adaptarlos para sus vidas en nuevas tierras. En cuanto a Tuck y Yang, *Pensar sembrando* reconoce simultáneamente que sus territorios de

<sup>8</sup> Véase Wilderson, *Red, white, and black*.

<sup>9</sup> Véase Tuck, Eve, and K. Wayne Yang. "Decolonization is not a metaphor."

<sup>10</sup> Véase Blackwell, Maylei, Floridalma Boj Lopez, and Luis Urrieta. "Critical Latinx indigenities." Para una explicación del nombre "Abya Yala", véase Walsh y Mignolo, *On Decoloniality*, 21-23. Para una explicación del nombre "Turtle Island", véase Wall Kimmerer, *Braiding Sweetgrass*, 3-10.

origen quedan en África, pero habiendo vivido en armonía y de forma pacífica por varias generaciones en las tierras de Abya Yala, también reclaman derechos a los territorios que habitan. Es decir, los pueblos afroecuatorianos no se perciben como colonos, en vez de esto, se consideran los guardianes de las tierras en las cuales se encuentran.

La tercera parte, para concluir, sugiere que los argumentos de Blackwell, Boj Lopez y Urrieta sobre el movimiento contemporáneo de los pueblos originarios en Abya Yala nos dejan preguntas sobre cómo entender el rol de la migración y el sentido de pertenencia. Si *Pensar sembrando* muestra que uno puede establecer un sentido de pertenencia y también reclamar derechos a un territorio a través de múltiples generaciones que han habitado el mismo lugar, ¿qué ocurre en el caso de los inmigrantes que se encuentren en tierras donde no tengan una conexión ancestral? Concluimos con unas reflexiones sobre otras formas de entender la pertenencia sin depender de parámetros temporales.

### **Crear sentido y pertenecer**

Con la invasión y el inicio del proyecto colonizador, llegaron otras personas de tierras lejanas a Abya Yala: los colonos europeos; las personas que fueron secuestradas, esclavizadas y mudadas a la fuerza para realizar los fines de los europeos; y también nacieron los descendientes de estos "grupos" que, por supuesto y a pesar de las prohibiciones que existían, se juntaban y creaban "nuevas" personas que llegaron a ser categorizadas en términos raciales como parte del esfuerzo colonizador.<sup>11</sup> Examinar cómo se desarrollaron los estados contemporáneos y las lógicas colonizadoras-raciales que informaron estos proyectos es demasiado para explorar en este ensayo; además, hay varios académicos que ya han explorado detalladamente tal historia.<sup>12</sup> Lo que quiero enfatizar es que se encontraban personas de distintos lugares en nuevas tierras –o sea, tierras desconocidas por los recién llegados– que ya estaban ocupadas por los pueblos originarios.

<sup>11</sup> Véase Mignolo, *La idea de América latina*, 27-117.

<sup>12</sup> Véase Mignolo, *La idea de América latina*; Wynter "Unsettling the coloniality of being/power/truth/freedom: Towards the human, after man, its overrepresentation– An argument." *CR: The new centennial review* 3.3 (2003): 257-337.

La creación de los estados contemporáneos como forma principal de gobierno en Abya Yala ha dificultado el sentido de pertenencia para muchos. Entre otros factores, se pueden mencionar: la falta de reconocimiento de la soberanía de los pueblos originarios y la división de sus territorios por las fronteras contemporáneas; el racismo y la discriminación que resulta en que muchos experimentan una ciudadanía de segunda clase; y la forma en la que los estados contemporáneos mantienen a muchos inmigrantes con un estatus migratorio precario o sin documentación, lo cual crea una población vulnerable a abusos laborales y sociales y con menos poder político.<sup>13</sup> Los retos de vivir en los estados contemporáneos afectan a varios grupos y regiones en Abya Yala. Uno puede suponer que debido a tantos que son impactados por las condiciones ya mencionadas, hay muchos que, de varias formas, han creado sentido de lo que se experimenta y se observa.

Una pregunta con la cual seguimos lidiando hoy día –y que probablemente cada generación tendrá que responder– es ¿cómo podemos entender las relaciones entre diferentes personas que se encuentran, por varias razones, en las tierras de Abya Yala? Hay muchos que han ofrecido una respuesta. Podemos considerar brevemente tres ejemplos basados en el contexto estadounidense, pero que tienen implicaciones para las tierras de Abya Yala: la perspectiva de Wilderson que argumenta que el sentido de pertenecer en una sociedad antinegra está condicionado por el sufrimiento; el análisis de Tuck y Yang que insiste en que la descolonización significa devolverles las tierras a los pueblos originarios, que otros esfuerzos no son descolonizadores y, muchas veces, contribuyen al asentamiento colonial; y Blackwell, Boj Lopez y Urrieta quienes argumentan que hasta el movimiento de los pueblos originarios a través de las fronteras de los estados contemporáneos forma parte del asentamiento colonial. Examinar por completo los argumentos de estos pensadores no es posible aquí; por eso, resalto solo sendos argumentos fundamentales de los ya mencionados académicos.

Wilderson distingue entre personas “rojas”, “blancas” y “negras”, yuxtaponiendo sus perspectivas, experiencias y

<sup>13</sup> Véase, Audra Simpson, *Mohawk Interruptus: Political life across the borders of settler-states*; Michelle Alexander, *The New Jim Crow*; Harshia Walia, *Border & Rule*; Tanya Golash-Boza, *Deported*.

deseos en una sociedad antinegra. Wilderson argumenta que el sufrimiento de las personas negras es una condición para sostener la sociedad estadounidense. Él defiende la idea de que existe una “ontología del sufrimiento” que predetermina las experiencias de las personas negras, argumentando que “the Black [... is] a subject who is always already positioned as a slave” (14). Si las personas negras pertenecen, es de una forma que resulta en un sufrimiento constante. Wilderson comenta que el ser posicionado como esclavo es distinto a ser posicionado como obrero: “[...] the Slave is not a laborer but an anti-Human, a positionality against which Humanity establishes, maintains, and renews its coherence, its corporeal integrity” (19). Según el análisis de Wilderson, la “Humanidad” serían las personas consideradas blancas. Las personas negras no serían ni más ni menos que la negación de dicha humanidad, lo cual implica que lo que viven las personas negras y sus decisiones son condicionados por el proyecto colonizador-racial. Según esta forma de entender al sujeto afroamericano, se puede concluir que las personas negras o no tienen un sentido de pertenencia, o su sentido de pertenencia se halla condicionado por el sufrimiento de ser negro en una sociedad antinegra.<sup>14</sup>

Por otro lado, distinto pero relacionado con el de Wilderson, Eve Tuck y K. Wayne Yang utilizan la tríada “colono”, “nativo” y “esclavo” para distinguir entre las identidades de las personas que se encuentran en Norteamérica y sus posiciones estructurales.<sup>15</sup> Entre los argumentos que presentan Tuck y

<sup>14</sup> Wilderson también se refiere a la presencia de personas latinas y asiáticas en el contexto estadounidense. Como transición para abrir una discusión sobre los pueblos originarios, él escribe lo siguiente: “Where in all of this is the Indian? The ‘Savage’ has been glaringly absent in our preceding meditations on the Master and the Slave, for the same reason Asians and Latinos are omitted from the study altogether. Latinos and Asians stand in conflictual relation to the Settler/Master, that is, to the hemisphere and America writ large –they invoke a politics of culture, not a culture of politics. They do not register as antagonists” (62). No queda claro cómo es que Wilderson entiende las relaciones y las mezclas entre estos grupos supuestamente distintos (por ejemplo, ¿cómo se posiciona al afrolatino según su argumento?).

<sup>15</sup> Véase la séptima nota a pie de página de Tuck y Yang: “Decolonization is further fraught because, although the settler-native-slave triad structures settler colonialism, this does not mean that settler, native, and slave are analogs that can be used to describe corresponding identities, structural locations, worldviews, and behaviors. Nor do they mutually constitute one another. For example, Indigenous is an identity independent of the triad, and also an ascribed structural location within the triad. Chattel slave is an ascribed structural position, but not an identity. Settler describes a set of behaviors, as well as a structural location, but is eschewed as an identity” (7).

Yang, hay varios que tienen implicaciones sobre el pertenecer en estas tierras, pero para el propósito de mi ensayo me enfocaré solo en uno. Los autores insisten en que la descolonización se define por el regreso de las tierras a los pueblos originarios: “Decolonization eliminates settler property rights and settler sovereignty. It requires the abolition of land as property and upholds the sovereignty of Native land and people” (26). Otros esfuerzos como los que emergen a través de los derechos humanos, derechos civiles u otros proyectos de justicia social –que pueden facilitar un sentido de pertenencia para muchos– no son descolonizadores si no toman en cuenta la soberanía de los pueblos originarios.

Finalmente, podemos considerar el movimiento de los pueblos originarios a través de las fronteras de los estados contemporáneos. Las investigaciones de historiadores como Roxanne Dunbar Ortiz nos muestran que los pueblos originarios se movían constantemente a través de Abya Yala antes de la invasión europea.<sup>16</sup> No obstante, una implicación del argumento de Tuck y Yang es que la migración puede ser una forma de reproducir el asentamiento colonial.<sup>17</sup> Entonces, ¿cómo se entiende el movimiento contemporáneo de los pueblos originarios a través de Abya Yala? Una posible respuesta se encuentra en el trabajo de Blackwell, Boj Lopez y Urrieta, quienes afirman que el movimiento de personas de los pueblos originarios también reproduce las lógicas del asentamiento colonial.<sup>18</sup> Plantean que “[t]oo many studies of migration collude with the myth that the United States is a nation of immigrants which replicates, even if unwittingly, the settler colonial logic of erasure and

<sup>16</sup> Véase Dunbar Ortiz, *An Indigenous People's History of the United States*, particularmente el primer capítulo “Follow the Corn,” (15-31).

<sup>17</sup> Tuck y Yang explican lo siguiente: “Settlers are not immigrants. Immigrants are beholden to the Indigenous laws and epistemologies of the lands they migrate to. Settlers become the law, supplanting Indigenous laws and epistemologies. Therefore, settler nations are not immigrant nations” (6-7). Si tomamos seriamente la implicación de este argumento, un “inmigrante” sería alguien que ingrese a un territorio con el permiso de los pueblos originarios que pertenezcan a esos territorios y que se comporte de una forma que concuerde con las expectativas de tales pueblos. Sin embargo, es el estado colonial el que crea las leyes migratorias y también el que monitorea el movimiento a través de sus fronteras, lo cual resulta en que la mayoría de –o quizás todas– las personas que se mueven a través de estas fronteras no cumplen con los requisitos para ser inmigrantes que nos proporcionan Tuck y Yang.

<sup>18</sup> Véase Blackwell, Maylei, Florida Boj Lopez, and Luis Urrieta. “Critical Latinx indigeneities.” (2017): 126-137.

elimination of Indigenous peoples” (127). Aunque reconocen que el poder político de los pueblos originarios que cruzan estas fronteras es menos que el que ejercen los que gobiernan, aún concluyen que la presencia de los pueblos originarios en otras tierras constituye una forma de reproducir el asentamiento colonial (127).<sup>19</sup> Podemos entender que debido a que este grupo se dedica a estudiar y mejor comprender la migración de personas indígenas a través de Abya Yala, y porque no quieren reproducir la lógica de *tierra de nadie* que forma parte de varias exámenes de la migración, determinan que las personas indígenas que se mueven a través de Abya Yala son colonos. Si seguimos la lógica de Blackwell, Boj Lopez y Urrieta, el hecho de que uno cruce una frontera –de que uno simplemente aparezca en otras tierras– daría paso a la reproducción del asentamiento colonial.

Estas ideas tienen varias implicaciones ya mencionadas: las experiencias y el sentido de pertenencia para las personas negras –si existe– están condicionados por el sufrimiento; la descolonización requiere el regreso de las tierras a los pueblos originarios, lo cual implica que otros esfuerzos para pertenecer o vivir bien en esas tierras contribuyen al asentamiento colonial; y hasta el movimiento actual de los pueblos originarios forma parte de ese asentamiento.<sup>20</sup> Sin embargo, las experiencias y las observaciones documentadas por otras comunidades muestran que hay otras formas de entender la pertenencia en Abya Yala. La siguiente sección examina *Pensar sembrando* y las experiencias de los afroecuatorianos para mostrar que hay otras formas de crear sentido de los orígenes africanos estando en Abya Yala y también de entender los derechos a estos territorios. Aunque los pensadores comentados estén escribiendo principalmente sobre el contexto norteamericano y la migración hacia el norte,

<sup>19</sup> Los autores expresan: “We therefore establish that similar to Asian settlers in Hawai’i, Indigenous migrants from Latin America are also settlers on other Indigenous peoples’ lands, but [...] we also simultaneously deny that all Indigenous migrants have the political capacity to colonize Northern Native nations.” (127).

<sup>20</sup> Hay varios académicos que ofrecen perspectivas que responden directamente a los puntos de Wilderson, Tuck y Yang. Véase, por ejemplo, Lewis R. Gordon, *Freedom, Justice, and Decolonization*, “Thoughts on Afropessimism,” (73-83); véase también Garba, Tapji, and Sara-Maria Sorentino. “Slavery is a metaphor: A critical commentary on Eve Tuck and K. Wayne Yang’s “decolonization is not a metaphor.”

vale comparar las experiencias de pueblos en otras partes de Abya Yala por al menos dos razones. La primera es que ya se debate el afropesimismo, su significado y las implicaciones para los afrodescendientes en Abya Yala; debido a esto, podemos considerar si los comentarios de Wilderson se aplican en otros contextos.<sup>21</sup> La segunda es que las preocupaciones sobre el asentamiento colonial y lo que significa la descolonización no se limitan a Norteamérica; por esta razón podemos considerar si el significado de descolonización que presentan Tuck y Yang concuerdan con esfuerzos descolonizadores en otras partes de Abya Yala.<sup>22</sup>

### **Pensar sembrando: la siembra cultural y el derecho ancestral**

Dunbar Ortiz afirma que después del comercio de esclavos en el Atlántico, que fue imprescindible para el proyecto colonizador, hay que considerar la presencia y la resistencia de los cimarrones y sus descendientes, que lucharon y se liberaron de la esclavitud (23). Los académicos han detallado cómo el cimarronaje es un acto de resistencia ante la colonización y el racismo.<sup>23</sup> Sin duda alguna, la descolonización incluye el lidiar con los retos del asentamiento colonial que incluyen a su vez el retorno de las tierras a los pueblos originarios; pero, ¿cómo podemos entender la descolonización en el caso de las comunidades de afrodescendientes que han establecido una vida en Abya Yala e incluso exigen ser reconocidos como pueblos con soberanía?

Un ejemplo en Abya Yala que podemos considerar es el de las comunidades afroecuatorianas que nos presentan García Salazar y Walsh. No nos enfocamos en esta comunidad porque creemos que sea el único caso del que se puede aprender para entender la pertenencia en nuevas tierras, ni intentamos argumentar que es el más claro o convincente; más bien, lo hacemos porque la forma en que presentan su sentido de pertenencia a nuevas tierras en Abya Yala muestra los retos que enfrentan los que viven en la

<sup>21</sup> Véase, por ejemplo, Mbuyi Kabunda Badi. "Africanos y descendientes africanos en las Américas: la apuesta por la humanidad común o la revolución humanista", en donde se presenta otro significado del afropesimismo que se yuxtapone con el afrorrealismo.

<sup>22</sup> Véase, por ejemplo, Lugones, María. "Rumo a um feminismo descolonial." *Revista Estudos Feministas* 22 (2014): 935-952.

<sup>23</sup> Véase Roberts, *Freedom as Marronage*.

diáspora y contienden con el colonialismo y su legado hasta el presente; además, sus reclamaciones plantean preguntas ante los argumentos de Wilderson, Tuck y Yang.

García Salazar y Walsh indican que el cimarronaje abarca el resistir, el huir y el construir en nuevas tierras para el "estar bien colectivo" (19, 37). Los pueblos afroecuatorianos –y otros pueblos en Abya Yala que tienen vínculos históricos con las tierras que se denominan "África"<sup>24</sup> tienen un sentido de pertenencia en nuevos territorios aunque sus raíces ancestrales estén en otros espacios geográficos.<sup>25</sup> García Salazar y Walsh explican que reconocen sus orígenes africanos, que viven en la diáspora y que esto es algo que no eligieron (22). Comparten lo siguiente:

Los diferentes grupos de afroecuatorianos y afroecuatorianas que actualmente vivimos en Ecuador somos los descendientes directos de los hombres y mujeres que, contra su voluntad, fueron traídos del continente africano, en condición de esclavizados para aportar en la construcción económica, sociopolítica y cultural del Ecuador, pero también descendemos de otras migraciones anteriores y posteriores a esta triste institución. (43)

Se puede ver una conexión con el análisis del Wilderson sobre el sufrimiento que acompaña a ser una persona negra. La esclavitud fue una de las razones por las cuales se encontraron en nuevas tierras. García Salazar y Walsh sí toman en cuenta que las comunidades afroecuatorianas también son descendientes de otras migraciones (por ejemplo, la migración entre Jamaica y

<sup>24</sup> Véase Gordon, *An Introduction to Africana Philosophy*. "How coherent is it, for instance, to include ancient African thought in Africana philosophy when there was no reason for ancient Africans to have conceived of themselves as 'African' in the first place? [...] The 'African' in our interpretation of ancient African thought must, then be a modern imposition onto the past. This does not, however, mean that the cultural and historical foundations of the civilizations that have come to be known as 'African' could not be those that we retrospectively consider by that name. We should, in other words, regard references to ancient African philosophy as similar to our use of the terms ancient Asian or ancient European philosophy. It is a term from the present that identifies a genealogical link to the past with the understanding that the term itself would be alien to those ancient civilizations" (15).

<sup>25</sup> Este ha sido un punto esencial para muchos intelectuales que han examinado el sentido de pertenencia en nuevas tierras. Véase, por ejemplo, Wynter "Jonkonnu in Jamaica: Towards the interpretation of the folk dance as a cultural process." *Jamaica Journal* 4.2 (1970): 34-48.



Ecuador).<sup>26</sup> Sin embargo, no se puede cuestionar que la “triste institución” que fue la esclavitud es una historia marcada no solo por el sufrimiento corpóreo, sino también por el desalojo y el dominio de los colonos; además, la forma de crear sentido de lo que significó ser en los tiempos de la esclavitud muestra la importancia de la tierra para su sentido de pertenencia. García Salazar y Walsh explican:

Durante la esclavitud no éramos, porque no teníamos raíces en los territorios. La hacienda pertenecía al amo y sus leyes las regía el amo, los reales de mina pertenecían al amo o los dueños, y ellos establecían las leyes de vida y de ser. Las mujeres y hombres de origen africano no podían ser en ese territorio, era un territorio desnudo sin raíz, un territorio regido por el otro, vacía de nuestra herencia, de nuestro ser. (38)

Hasta este punto, se podría decir que Wilderson tiene la razón al afirmar que la vida de las personas negras se halla condicionada por el sufrimiento. Las condiciones de la esclavitud eran deshumanizantes y, al “poder establecer las leyes de vida y de ser”, los amos y los dueños dificultaban el proceso de que los esclavizados sentieran que pertenecían a estas nuevas tierras. Sin tener “raíces en los territorios”, no eran.

No obstante, el desarrollar una conexión con las nuevas tierras fue interrumpido pero no resulta imposible. El concepto literal y metafórico *de sembrar* tiene un papel central en el texto, como implica el título del libro, *Pensar sembrando/sembrar pensando con el Abuelo Zenón*. La siembra cultural formó parte de cómo pudieron desarrollar el sentido de pertenencia a estos espacios:

Pero en algún momento, los y las mayores empezaban a sembrar. A sembrar personajes, leyendas, lecturas y leyes sobre el uso de las aguas, la tierra, y sobre los secretos del oro. Empezaron a sembrar también nuevas formas de vidas en las lomas, las montañas, los árboles. [...] Es todo ese mundo, toda esa construcción que está resumida en

<sup>26</sup> Los autores indican en una nota al pie que la movilidad humana entre Jamaica y Ecuador “sigue esperando un estudio serio y bien documentado” (43).

eso que “con la siembra cultural de los territorios volvemos a ser donde no habíamos sido”. Podemos parafrasearlo diciendo: “Solo sembrando en los territorios nuestros saberes ancestrales, volvemos a ser donde no habíamos sido”. Es decir, solo sembrando en los territorios podemos volver a encontrarnos con nuestra historia, con nosotros mismos, con los personajes. (38-39)

Esta siembra de los saberes ancestrales en nuevos territorios es una historia que se encuentra en diferentes explicaciones de cómo los que viven en la diáspora han llegado a desarrollar un sentido de pertenencia en Abya Yala. Podemos tomar en cuenta lo que aduce Sylvia Wynter en *Jonkonnu in Jamaica* sobre la “indigenización”<sup>27</sup> de los afrodescendientes en el Caribe. Y así también las investigaciones de Robert Farris Thompson y Lawrence Levine en Abya Yala, que muestran un proceso en el cual simultáneamente se preserva y se cambia la cultura para poder vivir en nuevas tierras.<sup>28</sup> Examinando el período de la esclavización en los Estados Unidos, Levine nos ofrece una forma de entender la siembra cultural:

[...] for Africans, as for other people, the journey to the New World did not inexorably sever all associations with the Old World [...] aspects of the traditional cultures and world view they came with may have continued to exist not as mere vestiges but as dynamic, living creative parts of group life in the United States. [...] Culture is not a fixed condition but a process: the product of interaction between the past and present. Its toughness and resiliency are determined not by a culture’s ability to withstand change [...] but by its ability to react creatively and responsively to the realities of a new situation. (5)

La siembra cultural, como una forma de combinar el pasado y el presente, como una manera de responder creativamente a la realidad de una nueva situación, permite que vuelvan a ser donde no habían sido. Las palabras del Abuelo Zenón

<sup>27</sup> Véase Wynter, Sylvia. “Jonkonnu in Jamaica: Towards the Interpretation of Folk Dance as a Cultural Process.” *Jamaica Journal* 4.2 (1970): 34-48.

<sup>28</sup> Véase Thompson, *Flash of the Spirit* y Levine, *Black Culture and Black Consciousness*.

presentadas por García Salazar y Walsh lo resumen de esta forma: “Solo sembrando en los territorios nuestros saberes ancestrales, volvemos a ser donde no habíamos sido” (38). Tomaré en cuenta otra vez el papel de la siembra cultural más adelante.

Podemos regresar al pensar de Wilderson sobre el sufrimiento. La historia de los afroecuatorianos sí contiene sufrimiento marcado por la colonización y el racismo; de hecho, sería más preciso decir que la lucha continúa, aunque tome otras formas a través del tiempo.<sup>29</sup> Sin embargo, tener que luchar no significa una condición de sufrimiento permanente; como han argumentado otros, en la lucha y a través de la lucha se puede encontrar la alegría.<sup>30</sup> Además, aunque la historia de cómo llegaron los afrodescendientes a estas tierras incluye el sufrimiento, las comunidades afroecuatorianas han logrado crear conexiones con su nuevo espacio geográfico a través del amor por la tierra. Canalizando al Abuelo Zenón,<sup>31</sup> comparten estas palabras:

No podemos olvidar que nuestro principal derecho para reclamar estos territorios como una herencia ancestral del pueblo afroecuatoriano nace en la reparación histórica del inmenso daño que significó la dispersión de nuestros troncos familiares por las Américas. El Territorio Región del Pacífico es la tierra adonde, contra nuestra voluntad, nos trajo la ambición de los otros. Pero también es la tierra nueva, la tierra donde nos ancló el amor por la tierra madre que se quedó al otro lado del mar. (33)

<sup>29</sup> Podemos considerar las palabras de Frantz Fanon sobre la evolución del racismo en *Toward the African Revolution*: “Vulgar racism in its biological form corresponds to the period of crude exploitation of man’s arms and legs. The perfecting of the means of production inevitably brings about the camouflage of the techniques by which man is exploited, hence of the forms of racism” (35).

<sup>30</sup> Véase, por ejemplo, Bettina Love, *We Want to Do More Than Survive*. También podemos considerar las escrituras de Fanon para entender cómo la lucha sirve para combatir la neurosis provocada por el mundo antinegro. Véase *Black Skin White Masks, Wretched of the Earth* y también sus escrituras psiquiátricas en *Alienation and Freedom*.

<sup>31</sup> Entender de dónde vienen las palabras del Abuelo Zenón, que forman parte central del texto, es algo que se elabora a través del libro. García Salazar y Walsh reconocen que esta forma de citar es distinta a la que comúnmente se utiliza en discursos académicos: “Las palabras del Abuelo Zenón, como también de los otros y otras mayores presentes en los textos, no tienen referencia de fuente: son palabras de la memoria colectiva que las comunidades conocen y comprenden, y que solo ellas —sus guardianes, mayores e integrantes— pueden decir, redecir y reformular. Este derecho colectivo es algo que la academia difícilmente comprende” (12).

En cuanto a Wilderson, podemos concluir que el sufrimiento sí ha sido y probablemente seguirá siendo parte de las experiencias de los afroecuatorianos —si no es por retar al racismo y al colonialismo, sería simplemente porque es parte de la experiencia del ser humano—, pero las historias, las vivencias y las perspectivas que nos comparten García Salazar y Walsh revelan que hay mucho más que el sufrimiento. Hay una historia de fuerza, resiliencia, amor y poder en el “volv[er] a ser donde no habi[an] sido” (38).

Para comparar las experiencias de los afroecuatorianos con el análisis de Tuck y Yang sobre lo que constituye la descolonización, podemos regresar brevemente a la siembra cultural, o al proceso de enraizarse en nuevos espacios geográficos a través de la cultura que se mantenían en/de las tierras de origen. Para Tuck y Yang, la descolonización se define por regresarles los territorios a los pueblos originarios. Sin embargo, García Salazar y Walsh expresan que, a través de la siembra cultural, los afroecuatorianos creen pertenecer y tener derechos a los territorios que ocupan. La siembra cultural es el resultado de la larga historia de resistencia de esas comunidades, algo que enfatiza “el valor de ayer” (44). El Abuelo Zenón nos explica que “el ayer tiene que ser visto como el tiempo cuando nuestros ancestros con sus formas de vida y sus filosofías para usar los dones de la madre tierra, anclaron el derecho ancestral que reclamamos ahora” (44). Desde la perspectiva de los afroecuatorianos, la combinación de la siembra cultural, la resistencia a través de varias generaciones y el vivir en armonía con su entorno da paso al derecho ancestral. García Salazar y Walsh lo explican así:

Todo pueblo o nacionalidad que reclama el derecho ancestral sobre un determinado espacio territorial tiene que demostrar su pertenencia a los territorios que reclama.

Según la enseñanza de los y las mayores, de los y las ancestros afroecuatorianos, el derecho ancestral de un pueblo nace del hecho histórico de haber ocupado un mismo territorio de manera continua por varias generaciones, de haber interactuado de forma pacífica con los otros pueblos y sobre todo de mantener formas respetuosas y armónicas de vida con la madre naturaleza. Es decir, usar los recursos naturales de acuerdo a los mandatos y las filosofías heredadas de los y las ancestros. (50)

Porque el reclamo de las comunidades afroecuatorianas se basa en el derecho ancestral, hay al menos dos formas de interpretar cómo se compara con el argumento de Tuck y Yang. Por un lado, las experiencias de los afroecuatorianos puede que reproduzcan el asentamiento colonial porque la meta no es devolverles los territorios a los pueblos originarios, aunque sea una forma de responder a los resultados del colonialismo y el racismo. García Salazar y Walsh afirman que este es un tipo de asentamiento, aunque lo denominan *asentamiento ancestral*:

El asentamiento ancestral se entiende como la memoria ancestral y colectiva de un pueblo; es la ocupación cultural de un entorno físico, que tiene reconocimiento social de otros pueblos, y va más allá de las leyes del Estado. El asentamiento ancestral está legitimado por la ocupación continua de un mismo espacio territorial, por un mínimo de cuatro generaciones, por los mismos troncos familiares que lo heredaron. (50)

García Salazar y Walsh aseguran que además de mostrar que pertenecen a los territorios, las formas en que han vivido en dichos territorios y el que hayan vivido ahí por más de cuatro generaciones les otorga el derecho ancestral, lo cual se manifiesta a su vez en el asentamiento ancestral. Por ende, también insisten en la necesidad de que estos espacios sean reconocidos como “territorios-naciones” y en el “control social, político y económico [que] tiene que traer aparejado el ejercicio de autoridad sobre los recursos renovables y no renovables, y sobre los procesos sociales y políticos que ocurren dentro de esos espacios territoriales” (45, 49). Aunque esta se pueda considerar una respuesta al proyecto colonizador que ha perdurado por más de quinientos años, según la definición de Tuck y Yang no sería un proyecto descolonial, lo cual García Salazar y Walsh afirman al identificar el proceso como asentamiento ancestral.

Sin embargo, Tuck y Yang sí comparten algo con García Salazar y Walsh: hay un factor temporal para determinar quiénes sí y quiénes no pertenecen a un lugar. Para Tuck y Yang, el factor temporal se esclarece al preguntarse: ¿quién(es) estaba(n) ahí *primero*? Para García Salazar y Walsh, se establece al sopesar quién(es) ha(n) vivido ahí por al menos cuatro generaciones. Si lo temporal es tan significativo para el pertenecer, ¿existe un sentido de pertenecer para los inmigrantes contemporáneos? Veamos una forma de responder a esta pregunta para concluir.

### **Conclusión: La migración contemporánea**

Para resumir, examinamos tres formas de crear sentido que tienen implicaciones para determinar dónde y quiénes pertenecen: Wilderson con el afropesimismo; Tuck y Yang con su definición de la descolonización; y la perspectiva de Blackwell, Boj Lopez y Urrieta de que la migración contemporánea de los pueblos originarios constituye una forma de reproducir el asentamiento colonial. Comparemos las ideas de Wilderson, Tuck y Yang con las que se encuentran en *Pensar sembrando*. He cerrado la sección anterior preguntándonos si existe un sentido de pertenecer para los inmigrantes contemporáneos.

Regresemos al punto de vista de Blackwell, Boj Lopez y Urrieta. Ellos lo explican de esta forma:

We therefore establish that similar to Asian settlers in Hawai'i, Indigenous migrants from Latin America are also settlers on other Indigenous peoples' lands, but [...] we also simultaneously deny that all Indigenous migrants have the political capacity to colonize Northern Native nations. (127)

Aunque reconozcan que no tienen el poder político que tienen otros grupos, sí afirman que los mismos pueblos originarios que se mueven de un lugar a otro en Abya Yala serían colonos. Esto concuerda con la definición de descolonización de Tuck y Yang. Sin embargo, García Salazar y Walsh argumentan en *Pensar sembrando* que existe el asentamiento ancestral, lo cual avanzan como prueba no solo de pertenecer, sino también de tener el derecho a los territorios y el control político, económico y social allí. Como he mencionado, un factor para determinar esto es temporal: hay que demostrar que hayan habitado el mismo territorio por al menos cuatro generaciones.

Una duda que surge, y que no se aclara en esta investigación, es si los territorios de Abya Yala ahora les pertenecen o no a los colonos europeos y a sus descendientes, ya que algunas familias llevan mucho más de cuatro generaciones en un lugar. Nos arriesgamos a decir que García Salazar y Walsh dirían que tales habitantes no podrían reclamar el derecho ancestral por la forma en que muchos europeos y sus descendientes han vivido en estas tierras. Como dimana de lo ya citado, podemos recordar que estos autores argumentan que el asentamiento ancestral nace del derecho ancestral, el cual se

sustenta junto a lo temporal en la interacción pacífica con otros pueblos y con la madre naturaleza.

Sin embargo, esto nos deja una pregunta pendiente de alta importancia: ¿quiénes determinan lo que significa vivir de “forma pacífica con los otros pueblos” o “mantener formas respetuosas y armónicas con la madre naturaleza”? Tales cuestiones no parecen que pueden ser contestadas por un solo grupo; nos quedamos con la tensión entre quienes tienen el derecho a gobernar y, por ende, de tomar decisiones políticas dentro de un espacio geográfico. Sin duda alguna, lo que se considere como pertenecer –o no pertenecer– a dicho espacio tendrá implicaciones para quiénes y cómo se gobierna.

Podemos observar que los inmigrantes contemporáneos –que también incluyen a los pueblos originarios que se mueven de un lugar a otro en Abya Yala– serían considerados colonos por ende, tampoco pueden insistir en que tienen un derecho ancestral ni que forman parte del asentamiento ancestral. De modo que los inmigrantes contemporáneos o no pertenecen o no hay una forma adecuada de determinar cómo y cuándo pertenecen a un lugar. Concluyo este ensayo con otras dos preguntas. La primera es: ¿por qué sería beneficioso para los movimientos descolonizadores o progresistas determinar que los inmigrantes son colonos o reproducen el asentamiento colonial? No queda claro el propósito político, económico y social de enfocarse en los inmigrantes de esta forma, especialmente sin considerar las razones por las cuales se mudan de un lugar a otro ni los retos que enfrentan estando en otro país. La segunda pregunta: ¿habrá otra forma de crear un sentido de pertenencia que no dependa de lo temporal? Si el tiempo condiciona quienes pertenecen y tienen el derecho de ocupar y gobernar un territorio, es posible que se esté reproduciendo una lógica de la propiedad euromoderna que encaja con ciertos parámetros temporales.

## OBRAS CITADAS

- Alexander, Michelle. *The New Jim Crow: Mass Incarceration in the Age of Colorblindness*. The New Press, 2020.
- Anzaldúa, Gloria. *Borderlands/La Frontera*. Aunt Lute Books, 2012.
- Badi, Mbuyi Kabunda. “Africanos y descendientes africanos en las Américas: la apuesta por la humanidad común o la revolución humanista.” *Tránsitos materiales e inmateriales entre África, Latinoamérica y El Caribe* (2018): 27-56.
- Blackwell, Maylei, Floridalma Boj Lopez, and Luis Urrieta. Special Issue: “Critical Latinx indigeneities.” *Latino Studies* 15.2 (2017): 126-137.
- Dunbar Ortiz, Roxanne. *An Indigenous Peoples’ History of the United States*. Beacon Press, 2014.
- Fanon, Frantz. *Black Skin White Masks*. Grove Press, 2008.
- \_. *Toward the African Revolution*. Grove Press, 1967.
- \_. *Wretched of the Earth*. Grove Press, 2004.
- Garba, Tapji, and Sara-Maria Sorentino. “Slavery is a metaphor: A critical commentary on Eve Tuck and K. Wayne Yang’s decolonization is not a metaphor.” *Antipode* 52.3 (2020): 764-782.
- García Salazar, Juan and Walsh, Catherine. *Pensar sembrando/ sembrar pensando con el Abuelo Zenón*. Ediciones Abya-Yala, 2017.
- Golash-Boza, Tanya Maria. *Deported*. New York University Press, 2015.
- Gordon, Jane Anna. *Statelessness and Contemporary Enslavement*. Routledge, 2020.
- Gordon, Lewis R. *An Introduction to Africana Philosophy*. Cambridge University Press, 2008.
- \_. *Freedom, Justice, and Decolonization*. Routledge, 2021.
- Jung, Carl Gustav. *The Undiscovered Self*. New American Library, 2006.
- Levine, Lawrence. *Black Culture and Black Consciousness*. Oxford University Press, 2007.
- López, Josué. “CRT and Immigration: Settler Colonialism, Foreign Indigeneity, and the Education of Racial Perception.” *U. Md. LJ Race, Religion, Gender & Class* 19 (2019): 134-165.

- Love, Bettina. *We want to do more than survive*. Beacon Press, 2020.
- Lugones, María. "Rumo a um feminismo descolonial." *Revista Estudos Feministas* 22 (2014): 935-952.
- Mignolo, Walter D. *La idea de América latina*. Editorial Gedisa, 2007.
- Roberts, Neil. *Freedom as Marronage*. University of Chicago Press, 2015.
- Simpson, Audra. *Mohawk Interruptus: Political life across the borders of settler states*. Duke University Press, 2014.
- Thomson, Robert Farris. *Flash of the Spirit*. Random House, 1984.
- Tuck, Eve, and Yang, Wayne K. "Decolonization is not a metaphor." *Decolonization: Indigeneity, education & society* 1 (2012): 1-40.
- Walia, Harsha. *Border & Rule*. Haymarket Books, 2021.
- Wilderson, Frank B. *Red, white, and black*. Duke University Press, 2010.
- Wynter, Sylvia. "Jonkonnu in Jamaica: Towards the Interpretation of Folk Dance as a Cultural Process." *Jamaica Journal* 4.2 (1970): 34-48.