



Reflexiones sobre el poder y el conocimiento en la construcción de una episteme afroamericana

Daniel Basabe¹

Reflexiones en clave foucaultiana

Michel Foucault reflexionó de forma crítica respecto a relación entre el poder y el saber. Como cimiento teórico de este análisis, resulta pertinente dicha consideración debido a que la episteme, de índole institucional, tradicionalmente se ha naturalizado como concepto “barnizado de supremacía” sobre otro tipo de saberes; lo cual resulta no menos que problemático. Así, a la luz de Foucault se pretende desentrañar por qué un determinado conjunto de conocimientos y de rasgos tienen toda la validez de ser lo que cada vez con mayor fuerza se viene denominando como la ‘episteme de lo afroamericano’.

Desde muy temprano, Foucault introduce en sus reflexiones la necesidad de explicar cómo funcionan los órdenes que estructuran la episteme. Esta exposición nos permite comprender por qué razones no todos los saberes gozan de reconocimiento en la actualidad. Por supuesto, que Foucault en esta exposición recurre al papel preponderante que juega el poder en la construcción y en la validación de los elementos epistemológicos.

1 Magister Antropología, Universidad de los Andes. Lingüista Universidad Nacional de Colombia. Profesor Universidad Libre, Facultad Ciencias de la Educación. PhD, Ciencias Sociales y Humanas de la Pontificia Universidad Javeriana. <https://independent.academia.edu/DANIELFELIPEBASABEMURILLO>

Al hablar de poder, conjuntamente habla de lucha, de insurrección y de la relación entre quien ejerce el poder y quien está subordinado.

Para la episteme de lo afroamericano las reflexiones foucaultianas constituyen un fundamento argumentativo que esclarece el escenario actual del estatus del conocimiento en cuanto a los contenidos en la universidad colombiana. Este artículo que surge de mi tesis doctoral *El lugar de la episteme afroamericana en la universidad colombiana: el caso de historia y antropología* observa un proceso de la validación de los saberes en favor de una posición aceptada, que probablemente sea uno de los criterios para que las universidades los tengan en cuenta en la conformación de programas de estudio.

La investigación arqueológica del conocimiento

En *La Arqueología del saber* (1970), Foucault tiene la intención de definir los discursos como prácticas que obedecen reglas; pretende hacer una descripción sistemática de un discurso-objeto (p. 235). También, afirma que el saber es “un conjunto de elementos formados de manera regular por una práctica discursiva y que son indispensables a la constitución de una ciencia” (p. 306). Además, señala que un saber es “el espacio en el que el sujeto puede tomar posición para hablar de los objetos de su discurso”.

Foucault (1968) afirma, refiriéndose a la arqueología en relación con el concepto de episteme, que:

Esta investigación arqueológica muestra dos grandes discontinuidades en la episteme de la cultura occidental: aquella con la que se inaugura la época clásica (hacia mediados del siglo XVII) y aquella que, a principios del XIX, señala el umbral de nuestra modernidad. El orden, a partir del cual pensamos, no tiene el mismo modo de ser que el de los clásicos. Tenemos la fuerte impresión de un movimiento casi ininterrumpido de la ratio europea desde el Renacimiento hasta nuestros días. (p. 7)

Si analizamos los contenidos de los planes de estudio de las universidades colombianas podemos identificar que se corresponden con estas definiciones que ofrece Foucault porque están sujetos a dominios

discursivos. Por ejemplo, darle prioridad a la historia contada desde el punto de vista de los colonizadores es simplemente realizar un conjunto de elementos que se forman por una práctica discursiva y que son la esencia para construir lo que posteriormente llamamos ciencia. Sin embargo, dentro de las posibilidades que abarcan el concepto de saber estaría la historia contada desde el punto de vista de los colonizados.

Posteriormente a las reflexiones sobre el saber, Foucault afirma que la ciencia se localiza en un campo de saber y desempeña en él un papel que se transforma según las formaciones discursivas (p. 310). Como ejemplo de la relatividad que este análisis conlleva, señala que no es la misma función que asegura el discurso científico en el saber económico de los siglos XVII y XIX, porque se corresponden con prácticas discursivas diferentes. Su análisis arqueológico lo orienta a identificar que en todas las formaciones discursivas hay una relación particular entre ciencia y saber.

De este tipo de relación se desprende lo que el autor llama umbrales, a saber, umbral de positividad, de epistemologización, de científicidad y de formalización (p. 314). Así, observa que los conocimientos humanos de distintas épocas provienen de formaciones discursivas que no siempre tienen los mismos procesos.

Vale la pena señalar que por ejemplo, al generalizar el caso de Europa, no solo hubo un desarrollo de sus formaciones discursivas planteando líneas históricas, paradigmas, construcciones de los conocimientos que han sido reconocidos históricamente en el mundo, sino que sumado a este proceso, hay una intromisión europea en las formaciones discursivas de las sociedades africanas, en tanto se promovió la supresión de elementos culturales, históricos, sociales, etc., quizás por las múltiples formas de invasión que se dieron en el tiempo. Por supuesto, que la diáspora también sufrió este intento de eliminación. Sin embargo, se puede afirmar que las formaciones discursivas de la matriz afro corresponden en buena medida a esas líneas históricas, sociales, económicas, culturales que se han intentado eliminar, pero que prevalecen y que en la actualidad se rescata su valor, así sea de forma tímida, incluso en las instituciones académicas donde antes no había lugar para ello.

Estas reflexiones constituyen una base sólida para llamar al conjunto de elementos relacionados con los procesos históricos de las sociedades africanas, con los rasgos culturales de África y que posteriormente tienen fuerte influencia en donde se fue estableciendo la diáspora, con las vivencias y experiencias bajo la esclavitud y su correspondiente superación, como *episteme africana*, y si nos referimos en particular al conjunto que terminó anclado en América, lo definiríamos como *episteme de lo afroamericano*. Bajo el análisis de la formación de los contenidos epistemológicos, parece ser que no existe una oposición real en el que la episteme de lo afroamericano no tome estatuto ni función de concepto científico.

Por otro lado, el hecho de que en la universidad colombiana no haya un espacio bien definido para la divulgación de la episteme de lo afroamericano, a la luz de Foucault, tendría que ver con el hecho de que las formaciones discursivas se han orientado en otra dirección para mantener estipuladas de forma institucional otro tipo de epistemes. Los esfuerzos y las iniciativas docentes (Basabe, 2022), para proponer estos temas en la academia corresponderían con las formaciones discursivas diferentes que pretenden rescatar otros tipos de conocimientos necesarios para comprender la realidad. Estos componentes dan cuenta de una iniciativa constante de lucha por no dejar de lado los contenidos de la matriz de lo afro y el recorrido reflexivo que está ligado a estos contenidos para su correspondiente validación.

La lucha de los saberes

Foucault (2019) también hace referencia a lo que denominó “la insurrección de los saberes sometidos, que considero un fundamento oportuno para explicar lo que he llamado episteme de lo afroamericano. Foucault usa el concepto de “saberes sometidos” en *Saberes y luchas*, uno de los artículos que componen 1 a *Microfísica del poder*, teniendo en cuenta dos sentidos que se complementan: como contenidos históricos enmascarados y como saberes descalificados sin un nivel de científicidad exigido (p. 217).

El ejemplo que toma el autor es referente al plano de la salud, aunque la reflexión es tan profunda que aplica para otros marcos más amplios.

Foucault (2019) afirma que:

La crítica se hace por la reaparición de esos saberes de abajo, de esos saberes no calificados y hasta descalificados [...] un saber que yo llamaría “saber de la gente”, y que no es en absoluto un saber común, un buen sentido sino, al contrario, un saber particular, local diferencial, incapaz de unanimidad y cuya fuerza solo se debe al filo que opone a todos los que lo rodean. (p. 217)

“Saberes sometidos” se usa en la argumentación foucaultiana para referirse a un conjunto de asuntos históricos encubiertos dentro de los conjuntos funcionales y sistemáticos. Este rasgo se corresponde con los saberes de matriz afro que han sido enterrados por una hegemonía europea de validación del conocimiento cuya influencia se ha propagado desde los inicios de la universidad. Dicha influencia se ha extendido a través del tiempo y en cierto modo ha hecho hincapié en la funcionalidad de la universidad colombiana.

Los contenidos históricos que hacen parte de la episteme y de lo afroamericano aún se perciben con vitalidad en las expresiones culturales que las comunidades manifiestan frecuentemente a lo largo del continente americano. Sin embargo, no son temas en los que las instituciones educativas enfocan su atención. Desde el punto de vista de los relatos históricos, prevalecen las narrativas que derivan de la Colonia, enmascarando sistemáticamente (interpretando a Foucault) la realidad histórica de los afrodescendientes. Cabe anotar que en los planes de estudio de las universidades este tipo de contenidos suelen caracterizarse por una ausencia casi total.

Foucault enfatiza en que este tipo de contenido reaparece gracias a la crítica por medio de la erudición. La investigación sobre la episteme de lo afroamericano muestra cierta coincidencia con esta afirmación: en escenarios académicos y en diversas conversaciones sostenidas con docentes universitarios del área de las ciencias sociales se observa que la presencia exigua de estos contenidos, los que tienen que ver con los

saberes de matriz afro, en los planes de estudio es resultado del esfuerzo y la iniciativa docentes, que proponen el análisis, la investigación y reflexión en los reducidos espacios académicos que ofrecen las instituciones universitarias del país.

En segundo lugar, Foucault usa “saberes sometidos” para describir a la multitud de saberes descalificados como saberes conceptuales, inferiores en una escala jerárquica, considerados con insuficiente elaboración. Este tipo de saber es marginal al “saber común” y supone una incapacidad de aprobación unánime; Foucault lo llama “saber de la gente”. Esto se relaciona con la validación a través de las formaciones discursivas que mencionaba en *La arqueología del saber*.

La episteme de lo afroamericano, desde este punto de vista, ha sido considerada un saber local, que no tiene el nivel necesario para una aprobación universal. Esto podría explicar por qué el desarrollo de una temática tan importante para la historia de América no goza de la trascendencia suficiente en el ámbito académico universitario. Por este motivo, dicho conocimiento está inmerso en una especie de lucha por la legitimación de saberes que yacen en la memoria y que ha sido relegado. Foucault expone esta cuestión como un saber histórico de las luchas (p. 218).

Una cuestión que resulta interesante es que cuando hablamos en el plano de los afrocolombianos, se comprende que el sentido de lucha no solo existe en el posicionamiento de un conocimiento como tal. Es decir, no solo es una lucha epistémica, por llamarla de alguna manera, porque la lucha se refiere también a los enfrentamientos que se necesitaron para que los afrodescendientes no permitieran borrar sus costumbres, la lucha por la libertad y asentamiento en un territorio determinado.

También, hay un sentido de lucha en la academia propuesta por profesores e investigadores colombianos que pese a tener diversos factores en contra, persistieron en proponer los contenidos de matriz afro como temas fundamentales para la investigación (Restrepo, 2004). La actitud crítica constante es también la base de la lucha que propende a la resignificación del conocimiento afro.

Entre lo genealógico y lo arqueológico

Estas reflexiones dan lugar a lo que Foucault (2019) denomina genealogía: una conjunción de conocimientos eruditos y memorias locales que permiten la configuración de un saber histórico de las luchas. Con esto, el autor no pretende descalificar otro tipo de conocimientos aceptados tradicionalmente, más bien pretende confrontar los saberes locales, discontinuos, no legitimados contra un dominio teórico que procura jerarquizarlos (p. 219). La constitución de la episteme de lo afroamericano, en el plano de los conocimientos legitimados, coincide perfectamente con la intención del pensamiento foucaultiano: la insurrección de los saberes. Esto es, desafiar la hegemonía del sistema para hacerle frente al poder centralizador que yace en el discurso científico estipulado en la sociedad.

La genealogía para Foucault pasa por el conocimiento erudito, considerando esta “erudición” como un filtro de enfoque y profundización de los conocimientos. Es decir, como una superación de la ligereza con la que se tratan los conocimientos: no es lo mismo una opinión sobre un tema determinado a una revisión que requiera algún tipo de validación y soporte. Téngase en cuenta que la genealogía no solo es este filtro del conocimiento erudito; para Foucault se conjuga con las memorias locales. Es decir, en la genealogía foucaultiana hay una dinámica en el conocimiento que es una mezcla de fuentes que al parecer delimitan un marco de validación y configuración.

La genealogía, para este caso particular, se advierte en el esfuerzo de los autores que han desentrañado la experiencia de la diáspora, no solo por tratar de recobrar la narrativa de la tragedia territorial a la que fueron sometidos como efecto de la colonización, sino por describir con ahínco la continua lucha que emprendieron en los diferentes lugares en que tuvieron un forzoso asentamiento. Sumado a este esfuerzo, la genealogía toma forma con base en el esmero con el que los afrodescendientes han hecho perdurar en el tiempo la manifestación de sus rasgos culturales, sus aportes significativos en la construcción de las repúblicas americanas, su sello propio en el fortalecimiento de las comunidades diversas.

Desde la perspectiva de Foucault (2019), la genealogía tiene como finalidad revocar la subordinación de los saberes históricos para su liberación y enfrentarlos a la dominación de un discurso teórico, formal y científico. De esta manera, se encienden los saberes locales oponiéndose a la estipulación científica de rangos del conocimiento y al impacto propio del poder (p. 221).

En *Saberes y luchas*, Foucault también establece la relación entre la arqueología y la genealogía respecto a los saberes: dos líneas argumentativas que dan lugar a la explicación de cómo se constituye la episteme de lo afroamericano. La arqueología resulta ser un método de análisis de las discursividades locales que especificaría la relación entre ciencia y saber. La genealogía es una táctica, que realza los saberes liberados que subyacen de dichas discursividades (p. 221).

En resumen, la arqueología permite comprender los discursos como prácticas que originan un objeto delimitado por unas condiciones que posibilitan su constitución. Dentro de este enfoque la episteme de lo afroamericano cumpliría con los requisitos de constitución como conocimiento válido, y al mismo tiempo, reconocería que la formación discursiva que lo origina estaría oculta por la imposición de otras formaciones discursivas que hegemonícamente se han instaurado.

La genealogía, por su parte, permite resurgir todos los componentes epistemológicos, los saberes locales de los afroamericanos, liberándolos del sometimiento hegemónico y remitiéndolos al carácter de episteme. Es decir, pone en juego esos contenidos que han sido subordinados históricamente.

La arqueología tiene la clara intención de describir el origen de los contenidos; y la genealogía, de establecer dichos contenidos en un ámbito de lucha restaurativa. Ambas están orientadas a la consecución de una característica esencial de la episteme: la validación que distingue unos contenidos de otros y que dependiendo del resultado se imponen hegemonícamente o se subordinan.

Foucault (1968) ya anunciaba en *Las palabras y las cosas* que todos los elementos que constituyen una cultura establecen un orden empírico

que se relaciona con cada individuo en particular y a través de dicho orden se configura su reconocimiento. Además, cada cultura tiende a tomar distancia de su orden establecido para liberarse y comprender que estos órdenes no son únicos ni mejores que otros. En este proceso se reconoce que es en virtud de tales órdenes establecidos que se critican y se invalidan los elementos del lenguaje, los componentes de la precepción y las minuciosidades de las prácticas (p. 6).

Es decir, que la episteme de lo afroamericano se configura en un devenir con dos marcos que determinan su esencia: el poder y la validación. Un continuo enfrentamiento de órdenes establecidos, no solo históricos, sino académicos, determinarían la situación actual de los saberes de matriz afro que con muchos obstáculos quieren establecerse en el escenario contemporáneo de la universidad.

Sobre la episteme de lo afroamericano

Resulta fundamental, en primera instancia, delimitar el alcance de la episteme de lo afroamericano. Frente al análisis que plantea Foucault sobre la relación del saber, del discurso científico y del poder, surgen los siguientes interrogantes ¿Qué contenidos abarca este concepto? ¿Cuáles son sus componentes esenciales?

La caracterización foucaultiana de episteme nos hace pensar que no existe una única configuración del conocimiento, que hay elementos históricos diversos que vinculan a los saberes con el poder y con procesos de validación particulares. Por lo tanto, se plantea que a partir de la descripción de la episteme de lo afroamericano, se desprenden varias epistemes ligadas a esta matriz, cada una con elementos particulares que la constituyen.

Para dar respuesta a los cuestionamientos sobre la delimitación de la episteme afroamericana, considero indispensable contar con las reflexiones de autores poscoloniales como Achille Mbembe y Ngũgĩ Wa Thiong'o, quienes hacen un aporte significativo en la reconstrucción de los

valores que pertenecen a la diáspora africana. El primero desde la *Crítica de la razón negra* y el segundo desde *Descolonizar la mente*.

Coordenadas del pensamiento afro

Mbembe (2016) plantea una síntesis histórica del tramo que abarca la experiencia de la diáspora hasta nuestros días. Hay tres momentos, según el autor, que determinan lo que él llama en la introducción de su libro “un vertiginoso ensamblaje”. El primer momento se centra en el despojo que ocurre durante los siglos XV y XIX, en que africanos originarios son desnaturalizados para ser tratados como objetos, como mercancía y como moneda de cambio. El segundo momento se ubica a finales del siglo XVIII cuando a causa de la escritura los africanos, condenados a la esclavitud y a la dominación total, articulan un lenguaje propio y se reivindican con plenitud en el mundo. El tercer momento se da en los inicios del siglo XXI que está relacionado con la expansión de los mercados, la privatización neoliberal y el avance de las tecnologías electrónicas y digitales (p. 28).

Estos tres momentos expuestos por Mbembe podrían entenderse como los acontecimientos históricos que han marcado el devenir de las comunidades afroamericanas, aunque el autor no hace esta delimitación. Desde luego que la esclavitud forma parte de lo que el autor considera que es el método de dominación histórica para introducir a los africanos a la historia moderna. Como carga histórica de la episteme de lo afroamericano, hay que señalar un rasgo de doble cara que ha estado presente en la experiencia afroamericana: el sometimiento por parte de un poder y del mismo modo, las múltiples manifestaciones de resistencia a ese poder.

Mbembe (20126) afirma que la expansión en el planeta del sistema capitalista, a través de una maquinaria social y técnica, postuló al negro para remitirse a lo inferior. Todas las formas de discriminación, exclusión, sometimiento, degradación, etc., fueron usadas para cosificarlo, irónicamente en medio de la modernidad. Sin embargo, a pesar de esa intención que pretendía despojarlo completamente de algún valor, pudo levantarse y proponer una conciencia vital, ser representación de fuerza en conti-

nuo movimiento, mostrar su vigor creativo, y demostrar la capacidad de adaptación a múltiples tiempos, espacios y devenires históricos (p. 33).

Una expresión que se convirtió en una excusa central para la exclusión es la de raza. Mbembe (2019) recalca que el término abarca varios factores; por un lado, es una forma de extracción para separar basándose simplemente en el color de la piel; también, es un paradigma establecido de dependencia y de fórmulas para superarla; e incluso, es un complejo psico-onírico (p. 39). Esta complejidad conceptual sirvió para desviar la natural semejanza entre seres humanos y adjudicar un carácter de amenaza frente al otro.

Mbembe, interpretando a Fanon, expone que la raza también encierra el sentimiento de resentimiento, el impulso reprimido de vengarse y la ira por el sufrimiento infringido y por las innumerables humillaciones de los sometidos (p. 40). Es decir, que el término está inmerso en un marco para resaltar lo negativo, lo insuperable y todo lo que está asociado a la inferioridad. Suscita anticipadamente miedo, desconfianza, distancia. La comunidad afroamericana ha tenido que lidiar con esta categorización y parte de su lucha se orienta directamente a esa jerarquización. Desde luego, el objetivo de esa lucha pretende el reconocimiento natural que debería existir entre los seres humanos.

Una reflexión clave para entender la complejidad del todo sentido de unidad y la ampliación de los rasgos identitarios entre las comunidades de la diáspora establecida en América, se puede apreciar cuando Mbembe afirma:

La mayoría de los pensadores negros de la época reivindicaban su africanidad como su americanidad. Muy pocos eran aquellos que buscaban separarse. Al mismo tiempo que constituyen una minoría no deseada en sus países de nacimiento, los negros de Estados Unidos pertenecen a un nosotros americano, a una subcultura fundamentalmente americana y lumpen-atlántica a la vez. (p. 64)

La discontinuidad y el enfrentamiento en el proceso de identificarse con dos raíces distintas conducían a la falta de un reconocimiento sólido. El sentimiento experimentado de estar en medio de lo ajeno cuando se intentaba reafirmar su propia identidad de matriz africana, explica

la letalidad del imperio epistémico que ejerció Europa al desarraigar forzosamente a estas comunidades. Una gran causa de esa extrañeza que debieron experimentar las nuevas generaciones afroamericanas frente a sus raíces, tiene que ver con el arrebataimiento de su lengua, como veremos más adelante, en el pensamiento de Ngũgĩ.

No obstante, no se puede hablar de extrañeza, o de lo ajeno, como si el conjunto de experiencias fuera en su totalidad algo negativo. Más bien, la experiencia de los afroamericanos ha contado desde siempre con una carga de diversidad, que incluye extrañezas e identidades.

Mbembe afirma:

A partir de esta preocupación recíproca, entre el negro de Estado Unidos, el del Caribe y el de África, no solo se estableció un diálogo recíproco con 'otro- ajeno. Lo que también se erigió fue, en muchos casos, un diálogo con otros como yo', es decir, con una humanidad castrada, con una vida a la que hay que liberar a toda costa y que necesita ser curada. (p. 65)

Para Mbembe (2019), otro conjunto de conceptos que rodean la existencia de las comunidades afroamericanas son la esclavitud, la colonización y el apartheid. Los tres procuran, frente al sujeto sometido, la separación consigo mismo, convertir al sujeto en un extranjero con relación a su esencia, perder toda familiaridad con su ser (p. 137). Sumado a estos objetivos, esas formas de encierro también estaban destinadas a la desposesión material, a la expropiación y al empobrecimiento ontológico.

La modernidad, al ser comprendida como una reorganización europea de las estructuras sociales, culturales, políticas y económicas, trajo consigo una imposición a otros territorios sobre el orden que debería ejecutarse en las comunidades; todo esto conforme a su conveniencia. Por supuesto que el mayor afectado de esta empresa europea es el continente africano. A través de la idea de diferencia racial, en la Edad Moderna, se produjo el intento por borrar la identidad de los colonizados y esto desencadenó en las terribles consecuencias que estamos analizando.

Cuando Mbembe habla de "razón negra" resalta la necesidad de aclarar que no solo es un conjunto de voces, de saberes, de comentarios, etc.

Según el autor, esta configuración se ha desarrollado desde la antigüedad, complejizando su esencia con múltiples elementos. No obstante, en la Edad Moderna es donde se reafirma su estructura con la divulgación por parte de viajeros y mercaderes, pero sobre todo con la proyección de una “ciencia colonial”. Mbembe afirma que con la participación de distintas instituciones e intermediarios se pretende consolidar esa ciencia cuyo objetivo es instaurar el sentido de diferencia y de inferioridad (p. 67).

En este orden de ideas, la universidad, como institución europea para la divulgación de los contenidos epistémicos en la modernidad, ha sido fundamental para propagar esos principios y normalizar las diferencias que guarda la dualidad de lo superior frente a lo inferior, la oposición entre lo bueno y lo malo, la categorización entre lo mejor y lo peor, etc. De esta manera, la episteme, desde la perspectiva europea, se entendía como el único bastión sagrado del conocimiento, y por lo tanto, estaba construida para ejercer un dominio sobre cualquier otro tipo de saber. Cabe señalar, que es lógico que se impusiera con más fuerza sobre las comunidades que despojaron sistemáticamente.

La razón negra, según Mbembe (2019), no solo encierra contenidos de una determinada comunidad, también representa prácticas para reafirmar la exterioridad salvaje, la descalificación moral y la explotación (p. 68). El objetivo fundamental de la denominación de “razón negra” es ser una excusa para justificar a la episteme tradicional como centro de toda significación y considerar al resto como contenido periférico. De este modo, la “razón negra”, téngase en cuenta que el adjetivo se usa deliberada y hasta irónicamente, nutre la invención de un orbe cuyo límite es el ejercicio de la dominación del pensamiento europeo, que como ya se ha subrayado, categórica a la comunidad afro, entre otras, como un segmento inferior de la humanidad.

A partir del concepto de razón negra de Mbembe, vale la pena proponer una comparación con lo que he denominado episteme de lo afroamericano, con el fin de describir con más claridad este último. La razón negra tiene la pretensión oculta de reconocer la existencia de algunos contenidos de las comunidades africanas que pueden ser del ámbito so-

cial, cultural o político, pero que no dejan de pertenecer a una estructura dominante, o al menos son validados así; algo así como un relleno del cual es imposible negar su existencia. La episteme de lo afroamericano hace referencia a esos contenidos como una expresión auténtica de las reflexiones de las comunidades afroamericanas, y del mismo modo, hace referencia al conjunto de conocimientos que de forma crítica analizan su posición en el mundo, su intento por rescatar las raíces, su intención clara de reconstruir la historia inmersa entre el poder y la resistencia, su afán por comprender los movimientos y cambios que ocurren a través del tiempo desde su esencia cultural, siempre haciendo énfasis en la importancia de ejercer estas prácticas bajo la libertad de toda estructura dominante.

Es decir, que la episteme de lo afroamericano está marcada por una suerte de distanciamiento por parte de un sistema impuesto y aceptado en una extensión considerable del mundo. Sin embargo, las causas de su resistencia no solo obedecen a la lucha por desarraigar el sometimiento. También, hay que tener en cuenta que la episteme de lo afroamericano es sinónimo de búsqueda, recuperación y reconocimiento de los valores propios de sus múltiples comunidades. Estos valores se pueden apreciar en la literatura, en el teatro, en la danza, y en la reinterpretación de sus rituales que reflejan la relación con la naturaleza y con el mundo que los rodea.

Resulta provechoso destacar un elemento que menciona Mbembe (2019) cuando habla de la lucha de razas y autodeterminación: el futuro. El autor señala que los esclavos estaban sujetos a sobrevivir en medio de la repetición. El amo determinaba de forma sistemática el futuro del esclavo, por lo tanto no tenía un futuro propio y esto generó que en las luchas un punto fundamental era la recuperación del porvenir (p. 242). La episteme de lo afroamericano guarda dentro de sí esta característica, en el sentido que descolocarse de un imperio epistémico implica proyectarse como una comunidad que no solo vence un predominio estipulado, sino que redefine los contenidos, divulga y promueve sus pensamientos, sus filosofías.

Si bien es cierto que la episteme de lo afroamericano está marcada por la lucha, la resistencia, la recuperación de sus valores; también es importante que en su esencia está presente el porvenir como una cons-

trucción propia de las bifurcaciones de su conocimiento. El papel dentro de la universidad inevitablemente apunta a la renovación de los puntos de vista de la educación tradicional, no solo en cuanto a los métodos, sino a la continua defensa de la autodeterminación de las comunidades. Esta tendencia indiscutiblemente está ligada no solo a la configuración institucional de la academia, sino a la política, entendida esta última como la que rige el orden social, económico y cultural. Es decir, que la episteme de lo afroamericano aparte de rescatar contenidos ancestrales, reflexionar sobre la dominación ejercida desde la modernidad, preocuparse por el porvenir lleva consigo la señal histórica del *cambio*, a diferencia de las instituciones que ejercen la dominación y que promueven la perpetuidad de valores, métodos y contenidos impuestos.

Mbembe (2019) hace una reflexión al final del libro donde indica que hay tres condiciones para lograr un crecimiento colectivo de la humanidad: la justicia, la reparación y la restitución. Señala la importancia de reconocer que solo hay un mundo para compartirlo y retribuirle del mismo modo los beneficios (p. 279). Si tomamos estos valores para pensar en la episteme de lo afroamericano, llegaremos a la conclusión de que toda corriente de pensamiento, todo orden social, todo conocimiento tendría que necesariamente ser incluyente. Dadas las circunstancias actuales, se puede afirmar que una episteme reconstruida con los valores que propone Mbembe, es simplemente una episteme que supera la dominación y que le apunta a la plenitud. Aunque parezca una contradicción el hecho de reconocer que existe una diferencia de contenidos entre distintas epistememes, lo que tiene importancia es aceptar que el único valor totalitario debe ser la convivencia de conocimientos que le aporten al colectivo de la humanidad. Solo dentro un marco así se superaría la dominación, la imposición y por ende, las nefastas consecuencias que estas traen consigo.

Componentes literarios y artísticos

Por otro lado, para abordar el conjunto de códigos que fundamentan la cultura afroamericana, que implica los elementos propios de su

lenguaje, sus valores, sus rasgos más significativos, la categorización de sus prácticas, he tomado como referente a un autor de África Oriental, con gran reconocimiento en la literatura africana del siglo XX: Ngũgĩ Wa Thiong'o. Este escritor señala que el imperialismo, tanto en su fase colonial como en la poscolonial, es la causa fundamental del principal problema de África, debido a que ejerce un continuo control sobre las economías, políticas y culturas que suscitan en este continente. Aunque el autor hace hincapié en su realidad keniana, la fuerza de sus reflexiones aplica para todo el continente africano y para la extensión de la diáspora africana.

Ngũgĩ (2015) reconoce que en oposición al imperialismo existe una lucha constante para liberarse de la dominación que pretende recuperar su autenticidad histórica, a través de una autoridad sobre los medios de autodefinición comunitaria. Esta lucha de los pueblos africanos no solo se da en el continente; en Europa y América, también (p. 29). En esta confrontación hay un factor que es central en la contienda de las fuerzas sociales rivales: la lengua. Por lo tanto, para la episteme de lo afroamericano, la lengua es un fundamento que caracteriza su código elemental de lenguaje.

Ngũgĩ afirma que la división de África por parte de las potencias europeas, ocurrida en 1884 y cuyo carácter fue económico y político, se determinaron en función de las lenguas europeas. Esta dominación abarcó incluso a los escritores, quienes pudieron proponer una alternativa eficaz en la lucha por la liberación. Tal imposición condujo a que se estableciera como un principio inquebrantable que el resurgimiento de las culturas africanas estuviera sujeta a las lenguas europeas (p. 30).

Debido a estas circunstancias, los diferentes espacios culturales para la difusión de la literatura africana se redujeron a los contenidos en lengua inglesa, como ocurrió en el Congreso de Escritores Africanos de Expresión Inglesa, en el cual varios representantes que escribían en kiswahili, en yoruba, swahili, zulú, amárico u otra lengua africana no podían participar. Por lo tanto, todas las reflexiones sobre novela, poesía, cuento o teatro se excluyeron junto con la riqueza de los textos escritos en las lenguas africanas (Ngũgĩ, 2015, p. 32)

El inglés, el francés y el portugués se establecieron en el territorio africano como una forma de desenvoltura literaria, frente a la complejidad que traía la coexistencia de diversas lenguas africanas en un mismo Estado. Para Ngügi resulta una “lógica fatalista” la instauración del inglés como lengua posicionada en la literatura africana (p. 35), porque toda manifestación de ideas, cultura o pensamiento africano amplían su significación con mayor transparencia en la lengua a la cual pertenecen, debido a que se reflejan las normas sociales, los valores y las actitudes de los individuos que conforman una comunidad.

Si estas dificultades ocurren en el continente africano desde hace más de cien años, es lógico que las comunidades afroamericanas contemporáneas estén sujetas a manifestar sus tesoros ancestrales y culturales en lenguas que les fueron impuestas dependiendo del territorio en que se ubicaron. Esto quiere decir que la lengua es el mecanismo más eficaz para el sometimiento y por lo tanto es un factor imprescindible a la hora de comprender la magnitud de la episteme de lo afroamericano.

En su cotidianidad, las comunidades afroamericanas han aceptado la fuerza de esta imposición y se ha normalizado a través del tiempo. Sin embargo, la posibilidad de acercarse a las lenguas africanas vernáculos sobrevive mientras estas no desaparezcan por completo. Se podría afirmar que una causa de la minúscula difusión de estas lenguas en el mundo es la reducida presencia en la enseñanza universitaria; el caso colombiano no escapa a esta coyuntura. Incluso, la posibilidad real de educación superior está condicionada al uso de una lengua impuesta como les ocurre a las comunidades indígenas en nuestro país.

Ngügi (2015) señala que “la bala era el medio de la subyugación física. La lengua era el medio de la subyugación espiritual” (p. 38). En la experiencia educativa del autor, el inglés era determinante en el aprendizaje de las artes, las ciencias y todas las ramas del conocimiento, llegando al punto de que las instituciones educativas estimulaban negativamente el uso de la lengua vernácula y celebraban el uso del inglés. En consecuencia, el dominio del inglés era un factor fundamental para categorizar el mejoramiento académico de los estudiantes (p. 42).

Respecto a la literatura, Ngũgĩ (2015) afirma que la imposición de las obras inglesas lo alejaba de su esencia; este era el resultado del sistema educativo colonial para los keniatas. Esto ocurre porque la lengua no solo es medio para la comunicación, sino también es un mecanismo de propagación de la cultura (p. 44). Las comunidades afroamericanas han adoptado otras lenguas que las nuevas generaciones consideran maternas; las lenguas que usan para su comunicación distan del ejercicio de recuperar todos los elementos que hay en las lenguas vernáculas. Esto se conecta con lo que señalaba anteriormente Mbembe, cuando afirmaba que el encuentro de las nuevas generaciones de la diáspora con sus raíces africanas a veces era un encuentro con lo ajeno.

Esto se acentúa con la imposición de las instituciones educativas de contenidos, en su mayoría ajenos a los vínculos ancestrales. Su lucha por mantener ciertas tradiciones se logra por una transmisión de conocimientos dentro de las comunidades y no por una iniciativa educacional de los Estados, que posibilite un acercamiento a las raíces africanas. Se puede deducir que estas actitudes impositivas por parte de las instituciones obedecen a prácticas de dominación y no de apertura al conocimiento y a la revisión de otros saberes.

La lengua es un cimiento para la episteme de lo afroamericano por todo lo que encierra en sí misma. Ngũgĩ (2015) expone que hay tres razones primordiales que argumentan la importancia de la lengua como herramienta de comunicación. En primer lugar, la lengua genera un vínculo comunicativo para la cooperación productiva de los medios de vida como la comida, la ropa, la vivienda, que no solo se teje en el núcleo familiar, sino que se extiende a relaciones más complejas. En segundo lugar, el habla configura un sistema de señales verbales locales que interviene entre todos los individuos para la construcción de una forma específica de lenguaje. Por último, los signos escritos de la lengua, aparte de representar sonidos e imágenes asociadas a sus propias realidades, están en continua evolución de las señales comunicativas (p. 45).

Es decir, que en el caso de la episteme de lo afroamericano hay una doble cuestión por analizar. Por un lado, está toda la construcción que

hacen las comunidades en la lengua materna que se corresponde con la experiencia después de la diáspora (para las nuevas generaciones en Colombia, es de forma generalizada el español), y que se enriquece con su habla y su escritura particular. Por otro lado, está el vínculo ancestral con las lenguas africanas que aunque resulta más complejo, está cargado de símbolos y múltiples representaciones que perviven en alguna medida en la cultura de las comunidades.

Los elementos que componen la lengua encierran los componentes que han edificado la cultura, que se origina por la acumulación de valores que dan forma a las verdades concebidas por las comunidades. La cultura no solo refleja la historia; también refleja un conjunto de imágenes que identifican un individuo con otro. Además, cabe resaltar que la cultura agencia la formación de esas imágenes en los primeros años de vida del individuo y posibilita el contraste para clarificar las razones de la lucha de las comunidades.

Del mismo modo, la cultura proyecta dichas imágenes al mundo para establecer un diálogo comparativo entre los seres humanos, a través de una lengua específica (Ngũgi, 2015, p. 47). Por estas razones, la imposición de una lengua extranjera hizo que los avances de la tecnología, las celebraciones culturales, los órdenes políticos y sociales en los territorios que se asentaron las comunidades afroamericanas fueran adoptados como algo externo y no como lo constituyente de sus propias raíces, debido a que la cultura no solo refleja imágenes sino que subordina de una forma concreta la visión del mundo.

Cuando hablamos de episteme de lo afroamericano es innegable hablar de un proceso de saneamiento en los contenidos y en las formas. No es lo mismo una literatura que contiene esta carga cultural con sus múltiples riquezas que he mencionado anteriormente a una literatura que se limite a la simple referencia de las comunidades africanas o afroamericanas. La primera no goza de un amplio reconocimiento universal a pesar de su desbordada autenticidad; la segunda está viciada por una perspectiva forzada constituida por elementos que pertenecen a una

forma de colonialismo y neocolonialismo) dados por la coerción del uso de una lengua específica.

La resistencia que genera esa imposición del uso de la lengua ha promovido el surgimiento de autores que manifiestan la cultura africana y afroamericana con mayor diafanidad. Ngũgi propone como ejemplo de este surgimiento la antología de Albert Gérard en que se incluyen autores como Heruy Welde Sellase, Germacáw Takla Hawaryat, Shabaan Robert, Ebrahim Hussein, Mazisi Kunene, entre otros; todos ellos apreciados por el uso de lenguas africanas y que han contribuido a la literatura escrita contemporánea. Agrega Ngũgi (2015) que la imprenta ha aportado a la inmortalidad de las lenguas africanas y de paso a la transmisión de la cultura (p. 61).

Teniendo en cuenta lo anterior, la episteme de lo afroamericano se funda con los contenidos que están orientados en esa dirección de recuperación, transparencia, uso de las lenguas africanas, relacionados con los códigos del lenguaje propios de las raíces africanas.

A pesar de que las comunidades afroamericanas han adquirido otras lenguas como efecto del sometimiento territorial, hay una búsqueda constante de los contenidos de escritores que no han renunciado a escribir en lenguas africanas, con el fin de no perpetuar las consecuencias del colonialismo y poscolonialismo.

Este cimientto de la lengua en la episteme de lo afroamericano influye directamente en las expresiones teatrales. El teatro, afirma Ngũgi (2015) tiene su origen en las luchas del ser humano con la naturaleza y con los demás. La reflexión del autor se centra en que en la época anterior a la colonización de Kenia el vínculo de ciertas culturas africanas con la naturaleza era profundo. En las comunidades se presenciaban rituales relacionados con la fertilidad debido al significado de la raíz de la vida que se observaba en los animales, en las plantaciones y en la misma comunidad. Los rituales se celebraban con motivo de la iniciación de la vida, del crecimiento e incluso de la muerte (p. 75).

Del mismo modo, se libraban batallas para proteger el ganado y su riqueza, por lo que se hacían bailes, canciones, representaciones dramáticas para respaldar a los guerreros defensores impulsándolos a conseguir la victoria. El teatro, por lo tanto, era inherente a las actividades y ritmos de las comunidades africanas; era un recurso para la expresión de rituales, una forma de diversión, un mecanismo de participación colectiva que se usaba también para la instrucción de valores morales y la difusión de sus conocimientos (p. 77).

La destrucción de la tradición teatral en Kenia ocurrió por el colonialismo británico. Con la llegada de los misioneros se intentó desarraigar el conjunto de manifestaciones culturales que se conectaban con los rituales. La prohibición de esas expresiones anteriores al colonialismo estuvo unida al nacimiento de las manifestaciones de teatro religioso y de corte europeo que desde luego se expresaban en lengua inglesa (p. 79). Esta represión cultural ocasionó que emergieran iniciativas para representar temas relevantes para la comunidad keniata y que se produjeran cada vez más textos por cuenta de dramaturgos africanos, tales como Francis Imbuga, Kenneth Watene, Micere Mugo, entre otros. Desde la universidad, las compañías de teatro revolucionaron el ámbito cultural al llegar, incluso, a tomar control sobre el Teatro Nacional de Kenia que había sido dominado por compañías británicas hasta los años 60.

En este punto cabe recalcar que el ejemplo de Ngũgĩ respecto a la literatura y al teatro está enmarcado en un lapso de 43 años de la colonización británica. No obstante, sirve como referente para explicar que la comunidad tuvo la persistencia necesaria para recuperar el dominio de la manifestación de sus propios valores. En comparación al largo trayecto que ha recorrido la diáspora africana asentada en América, se puede observar que sin importar el tiempo transcurrido las comunidades afroamericanas están marcadas por el fuerte rasgo de la búsqueda y reconocimiento de sus raíces.

La episteme de lo afroamericano no solo se nutre con esas expresiones culturales que yacen en las obras literarias escritas en las lenguas africanas, o en las obras teatrales que quieren manifestar los valores originarios con

matices de los cantos, rituales y representaciones dramáticas. Más allá de ese proceso por identificarse con todas estas muestras de riqueza artística están incorporado un espíritu de lucha continua por la recuperación. Pese a que las lenguas de las nuevas generaciones afroamericanas se alejaron drásticamente de las lenguas vernáculas, existe como atributo principal de la episteme de lo afroamericano la idea de resistencia manifiesta en la continua pesquisa de sus principios ancestrales.

Ngügi (2015) señala al respecto:

Tendría que haber seguido con la cuestión de «El lenguaje de la poesía africana», pero los mismos argumentos son aplicables, incluso de forma más contundente, a la lírica. La existencia y el desarrollo constante de la poesía en lenguas africanas, clara e inequívocamente en el caso de la oratura, hace que sea manifiestamente absurdo hablar de poesía africana en inglés. (p. 147)

Las reflexiones de Ngügi están orientadas a resaltar el esfuerzo por la reconexión con las raíces tradicionales, tomado parte y apropiándose de los escenarios donde se divulga la cultura. La episteme de lo afroamericano, en este sentido, está caracterizada precisamente por una continua determinación de recuperar las prácticas ancestrales culturales no solo de la literatura y el teatro como he expuesto en esta investigación, sino con todos los elementos que hacen una resignificación de su historia y que están vinculados con las tradiciones africanas, sin importar que la lengua en que se comuniquen sea diferente a la lengua materna. Es decir, por un lado, hay un sentido de rastreo de expresiones culturales que es propio de la episteme de lo afroamericano, y por otro lado, hay una constante exploración de las manifestaciones que se han construido después del asentamiento forzoso de la diáspora.

Conclusión, una episteme, muchas epistemes

Hasta este punto he caracterizado los elementos principales de la episteme de lo afroamericano, tanto en su delimitación histórica como en los elementos culturales que la constituyen, resaltando algunos valores que

forman parte de su naturaleza. Sin embargo, dada la ramificación espontánea del conocimiento, la bifurcación epistémica que demuestra la evolución, puesto que todo indica que esas bases epistémicas se configuran de acuerdo con la experiencia de las comunidades, a sus manifestaciones culturales, sus creencias, rituales, etc., es necesario aclarar que en el caso de la episteme de lo afroamericano existe una subdivisión en diferentes epistemes configuradas desde los territorios en que se asentaron las comunidades.

A pesar de que comparten la trágica experiencia del despojo de sus territorios originarios, las comunidades afroamericanas tienen en común una búsqueda continua de sus raíces, de símbolos identitarios. Del mismo modo, parece ser una característica común a todas las comunidades el hecho de mantener una lucha por la restauración de sus derechos, así como la indignación frente a posiciones discriminatorias, que aún se presentan en pleno siglo XXI.

Además, ese conjunto que representa la episteme de lo afroamericano puede apreciarse en la situación actual de las universidades de América Latina, que aunque tienen rasgos que las distinguen unas de otras, parecen estar inmersas en situaciones similares por el tipo de políticas que las encarrilan a modelos de imitación europea. La caracterización general de que los países latinoamericanos están en desarrollo de sus economías repercute en la evolución de sus instituciones de educación superior.

Cuando nos referimos al caso colombiano, hay un asentamiento particular de las comunidades afroamericanas, un devenir característico que se ha construido a través del tiempo en este territorio. También hay una particularidad en la forma en que se relacionan los afrodescendientes con el resto de la población colombiana. A todo esto se suma, el aporte significativo que hicieron los afrodescendientes para el crecimiento del país.

Por lo tanto, resulta necesario continuar el análisis de este conjunto de singularidades puesto que si el objetivo es determinar la situación de lo que llamamos la episteme afroamericana en las instituciones de educación superior colombianas, aún debemos dar cuenta de cuestiones

históricas, territoriales, culturales, lingüísticas que son un sello único para los afrocolombianos.

Referencias bibliográficas

- Basabe, D (2022). *El lugar de la episteme afroamericana en la universidad colombiana: el caso de historia y antropología*. [Tesis Doctoral]. Pontificia Universidad Javeriana.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1970). *La arqueología del saber*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2019). *Microfísica del poder*. Siglo XXI Editores.
- Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra*. Futuro Anterior Ediciones.
- Ngũgi, W. T. (2015). *Descolonizar la mente: La política lingüística de la literatura africana*. DeBolsillo.
- Restrepo, E. (2004). Hacia los estudios de las Colombias negras. En M. Pardo, C. Mosquera y M. Ramírez, *Panorámica afrocolombiana: Estudios sociales en el Pacífico* (pp. 127-165). ICANH.