

DESCOLONIZANDO LA ACADEMIA ¹

Mayra Del Pilar Santos Febres
Universidad de Puerto Rico
mayra.santosfebres@upr.edu

Abstract: [Editors' note] This article, an edited transcript of the 25th Inaugural Lecture at the College of General Studies, University of Puerto Rico, Río Piedras, offers a succinct genealogy of contemporary Latin America's episteme and its pervasive logic of mestizaje which necessitates a disavowal of Blackness as its foundation. The author tracks this logic through the works of authors such as José de Vasconcelos, Ángel Rama, José Martí and others, emphasizing the urgent need to decolonize the academy and radically re-conceptualize what has hitherto been worthy of the term "knowledge".

Keywords: Mestizaje; Decoloniality; Anti-Blackness; Academy

Resumen: [Nota de los editores] Este artículo, una transcripción editada de la 25a Lección Inaugural de la Facultad de Estudios Generales, Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, ofrece una breve genealogía de la episteme contemporánea de América Latina y su lógica omnipresente de mestizaje que requiere una negación de la negritud como su fundamento. La autora sigue esta lógica a través de obras de autores como José de Vasconcelos, Ángel Rama, José Martí y otros, haciendo hincapié en la urgente

¹ XXXII Lección Inaugural de la Facultad de Estudios Generales (25 de noviembre de 2020). Véase

<https://www.youtube.com/watch?v=vncSUPVMit8>

necesidad de descolonizar la academia y reconceptualizar radicalmente lo que hasta ahora ha sido digno del término “conocimiento”.

Palabras clave: Mestizaje; Decolonialidad; Anti-Negritud; Academia

¿Qué cuenta como “saber”?

Recuerdo una discusión en mi antiguo Departamento de Estudios Hispánicos de la Universidad de Puerto Rico. Yo era una catedrática auxiliar. En el departamento discutíamos la necesidad de una profunda revisión curricular y, a la vez, la posibilidad de cambiarle el nombre al departamento. Alcé mi mano para proponer mi voto a favor de dicho cambio de nombre. Fui derrotada. La argumentación que muchos compañeros blandieron contra la nueva cepa de profesores que recién entrábamos al departamento era que el mote de “Estudios Hispánicos” remitía a la tradición, a la historia de fundación de un departamento que en los años 30 fue la gloria del hemisferio. Dicho departamento había sido innovador en su momento. Mis compañeros tenían toda la razón. En esta sede nació el rompedor currículo de literatura latinoamericana, propuesto por Concha Meléndez, la primera mujer en la historia de México en obtener un doctorado de su prestigiosísima Universidad Autónoma. Concha Meléndez transformó dicha historia de exclusión de intelectuales mujeres desde Puerto Rico. También fue Concha quien propusiera el estudio abarcador de la literatura latinoamericana, antes de que el afamado ensayista Ángel Rama propusiera que dicha funcionaba como un todo cultural.

Natural de Caguas, Puerto Rico, Concha Meléndez obtuvo su doctorado en 1932, luego de una maestría en New York University y de ya formar parte de la plantilla de profesores de la UPR. Por primera vez en la historia, se violaban demarcaciones nacionales latinoamericanas para el estudio de la literatura. La movida estaba en parte basada en el ensayo fundacional de la “latinidad” titulado *La raza cósmica* de José de Vasconcelos. En él, Vasconcelos argumenta que existe en Nuestra América una “quinta raza”, compuesta por gente de todas las etnias y colores y que contiene en sí todos los factores territoriales, raciales y “espirituales” para iniciar la necesaria “era universal de la Humanidad.”

El filósofo mexicano Vasconcelos siempre subrayó que el factor aglutinador de dicha “raza cósmica” era el continuo cultural que ofrecía el español heredado de una colonización bastante romantizada en su ensayo. De su autoría es el lema de la UNAM: “por mi raza hablará el espíritu.” Gracias a su ensayo, nace un nuevo culto a la “universalidad”, esta vez desde el origen americano y posicionando la amalgama de razas y etnias indoamericanas y afrodescendientes como ese caldo de cultivo de donde realmente puede hablarse de convivencias universales. Su ensayo funda el mestizaje como origen identitario de la “latinidad” que es a la vez específica y universal.

La UNAM, más que cualquier otra institución universitaria en las Américas hispanoparlantes, ha sido fundamental para el desarrollo, estudio y perpetuación de una narrativa intelectual que por ya casi un siglo ha dirigido las prácticas académicas e intelectuales de Latinoamérica y del Caribe. Otro de los grandes pensadores de la identidad latinoamericana avalado por dicha institución fue el filósofo, crítico y ensayista Ángel Rama. Director del Departamento de Literatura Hispanoamericana de la Facultad de

Humanidades de la Universidad del Uruguay y también director literario de la Biblioteca Ayacucho luego del golpe de Estado del 1973, Ángel Rama fue autor del ensayo *La ciudad letrada* (1984). En dicho ensayo, Rama discute la estrecha relación entre orden jerárquico criollo en Hispanoamérica y la red de intelectuales que ayudan a diseminar su hegemonía. Discute las estrategias discursivas e institucionales en que dichos intelectuales latinoamericanos fueron aliándose con el poder desde la colonización española del siglo XVI hasta el siglo XIX. Al final de su conocido ensayo que es lectura requerida en todas las universidades de Hispanoamérica, hace un llamado a que la intelectualidad latinoamericana revise sus alianzas, pidan entrada en la “ciudad revolucionaria” del porvenir y evalúen sus prácticas intelectuales de manera política.

En este ensayo del 1984, sin embargo, jamás Rama revisa otra narrativa que las europeas. Va de la colonización a las guerras de independencia, al ascenso social que otorga el manejo de las artes humanísticas y las ciencias y luego a la experiencia latinoamericana de la Modernidad. Su evaluación es lineal e histórica. Ángel Rama no se aparta de la visión de los grandes pensadores (todos hombres, todos criollos) latinoamericanos. Desde Vasconcelos hasta Rama, todos los ensayos fundacionales de la literatura caribeña e hispanoamericana repiten y refuerzan la misma narrativa. La misma se compone de los siguientes puntos argumentativos angulares:

- 1) el relato de la “desaparición” de los pueblos originales en el Caribe e Hispanoamérica
- 2) la presencia intelectualmente irrelevante de las poblaciones africanas y afrodescendientes esclavizadas
- 3) la suposición de que los pueblos indígenas y afroamericanos son intelectualmente “inferiores”,

incapaces del desarrollo de las altas expresiones de la Razón

- 4) la responsabilidad inescapable de “integrar” las poblaciones remanentes originarias y libertas del yugo esclavista en el proyecto “moderno” de la nación o,
- 5) la responsabilidad de “integrar” a las poblaciones remanentes originarias y libertas al proyecto revolucionario de la lucha de clases

En ningún momento de estos casi 100 años de discusión del proyecto identitario “latinoamericanista” que nació con la publicación del ensayo *La raza cósmica* de Vasconcelos, intelectual hispanocaribeño o hispanoamericano alguno discute cómo el desarrollo de la racialización “mestiza” afecta la producción de dicho discurso, ni cuáles son los efectos “intelectuales” de la violencia racial, el genocidio sistemático y constante y la negación y silenciamiento de prácticas intelectuales y culturales de una población indígena de más de 10,000,000 de personas, según el censo más reciente del 2019. Tampoco discuten la marginación económica y política sostenida, el genocidio e invisibilización de 133,000,000 de afrodescendientes que habitamos en América Latina. La ciudad letrada de Rama jamás hizo lugar para nosotros en sus planes de imaginación de otro mundo posible. Nosotros, los pobladores originarios y/o afrodescendientes de la “hibridación” cultural y “espiritual” de la cual supuestamente nació nuestra “latinidad cósmica y universal” y el “mestizaje”, continuamos pagando el alto precio de integración forzada a esta discursividad identitaria.

De Nuestra América a Calibán

Célebres son las frases que escribió José Martí en su ensayo *Nuestra América*. Ya para aquel distante 1891, el poeta y pensador cubano insistía en que:

El gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de ser el del país. La forma de gobierno ha de avenirse a la constitución propia del país. El gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país.

Por eso el libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural. Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales. El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico. No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza. El hombre natural es bueno, y acata y premia la inteligencia superior, mientras esta no se vale de su sumisión para dañarle, o le ofende prescindiendo de él, que es cosa que no perdona el hombre natural, dispuesto a recobrar por la fuerza el respeto de quien le hiere la susceptibilidad o le perjudica el interés. (p. 135)

Con estos argumentos, llama al pueblo oprimido a hacer causa común para la descolonización de su clase letrada y sus instituciones de gobierno. Sin embargo, también Martí sigue las pautas del pensamiento de la “Modernidad”, ese organigrama que compara y ubica de manera lineal y progresiva el desarrollo intelectual y tecnológico de los pueblos racializados y, por ende, incultos. Aún así, redefine la consabida lucha latinoamericana entre civilización y barbarie. Lo hace mediante la estrategia discursiva de denominar dicha lucha como entre lo natural y lo importado/lo colonial y denuncia a los intelectuales que se alían a la empresa europeizante o norteamericanizante para lograr la modernización de Nuestra América. Obviamente,

así logra cierta desvinculación de los grupos racializados de ser nombrados salvajes. Martí los re-nombra como “hombres de fuerza natural”. Lindo eufemismo.

José Martí no es el único pensador de la Modernidad Hispanoamericana temprana que intenta matizar los binomios civilización vs. barbarie desde el discurso del mestizaje. Es interesante ver cómo la estrategia se repite desde otros sistemas de pensamiento. En su renombrado tratado *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), José Carlos Mariátegui repite el patrón, esta vez desde el eje marxista. Aborda el “problema indígena, negro e inmigrante” desde la perspectiva de análisis del capital. Dicha perspectiva tampoco cuestiona las pautas del pensamiento de la Modernidad lineal que ubica a los pueblos originarios y afrodescendientes al final de la evolución científica, mercantil y tecnológica. Aunque reconoce la existencia de tradiciones incas de agricultura, cultura y creación de identidad, dicho reconocimiento queda relegado a un pasado de lo que nada puede ya ser recuperado en la carrera por la equidad y la lucha contra la explotación latifundista. El originario indígena queda desplazado en el tiempo, listo para ser borrado por la integración a la modernidad, al mercado capitalista y a la lucha justa por la repartición equitativa de riquezas propia de la sociedad del porvenir.

Ya para el 1971, Roberto Fernández Retamar publica otro ensayo fundacional acerca de la identidad latinoamericana, su famoso “Calibán”. Toma prestado el personaje de Calibán, esclavo del mago Próspero que protagoniza *La Tempestad* de William Shakespeare. A través de ese personaje, Fernández Retamar amplía el discurso del mestizaje de Vasconcelos y Martí para incluir lo afrodescendiente, presencia inegable en la construcción de la identidad caribeña. Desde ese Caribe letrado, Retamar

rescata el pensamiento de Aimé Césaire y de Edward Kamau Brathwaite—dos Calibanes modernos que aprenden la lengua del amo para maldecirlo. Desde esa ubicación geo y discursivamente específica Retamar argumenta: “[...] existe en el mundo colonial, en el planeta, un caso especial: una vasta zona para la cual el mestizaje no es el accidente, sino la esencia, la línea central: nosotros, ‘nuestra América mestiza’” (p. 25).

Otra vez, desde ese mestizaje que ahora incluye lo afro de manera menos tangencial, Retamar pasa a hacer una amplia revisión del mito del canibalismo o calibanismo en la intelectualidad hispanoamericana/eurocéntrica. Discute al humanista francés Ernest Renán y su discurso de Calibán como representante del pueblo “compuesto de razas inferiores” que no puede gobernar sin regresar a sus estados más “naturales” de violencia y anarquía. Se detiene en José Enrique Rodó, quien en su ensayo fundacional *Ariel* identifica a Calibán con la civilización “salvaje/materialista” norteamericana, y le contrapone a la figura de Ariel—un espíritu “intermedio” entre Próspero y Calibán, que le sirve de mensajero. Rodó propone la identificación de los pueblos latinoamericanos con Ariel precisamente por ser ente ni europeo ni indo-africano, empuñando la ideología del mestizaje cósmico, híbrida como símbolo de identificación.

Retamar, sin embargo, desmiente a Rodó, echando mano a la evolución de usos de la figura de Calibán en la producción de intelectuales caribeños y latinoamericanos y saca la carta ganadora. Concuerta con Edward Kamau Brathwaite y Aimé Césaire en que la figura que representa a América Latina y el Caribe es definitivamente Calibán. Fernandez Retamar se les alía, pero, y aquí la estrategia discursiva, a la vez, desracializa a Calibán. No niega el color de su piel ni su condición de esclavo, pero amplía la condición de esclavo para hablar de la clase

trabajadora/colonizada en Las Américas. Este giro argumentativo niega lo específico de la explotación racial, que es su punto de partida, para reconvertir “lo negro” en tropo de la explotación latinoamericana en general. Dicha “tropificación metafórica”, es decir más allá de su lugar, de su foro, queda entonces desterritorializada, lo cual hace más fácil re-ubicarla en el centro de una historia intelectual de corte eurocéntrico y “mestizo”. Claramente podemos ver la estrategia de inclusividad forzada a la cual echa mano Roberto Fernández Retamar. Aunque reconoce la manera en que Aimé Césaire crea paralelos entre Calibán y el arquetipo de Eshu Elegbara, es decir, la existencia de otras cosmovisiones y racionalidades; simplemente elude dicha discusión en sus exámenes discursivos. Se remite de nuevo a Martí y no se aparta de los predios nacionales ni de los de la ciudad letrada latinoamericana o caribeña. Y esto resulta importante destacarlo, sobre todo si recordamos que uno de los proyectos intelectuales más centrales de la Cuba revolucionaria fue la recuperación de manuscritos, testimonios y figuras históricas afrodescendientes. Esa Cuba levantó estatuas a Maceo, publicó “Historia de un cimarrón” por Miguel Barnet, encumbró como poeta afrodescendiente a Nancy Morejón (mientras silenciaba a la más controversial Georgina Herrera), y tradujo al español decenas de libros caribeños del inglés y del francés en publicaciones accesibles y editadas precisamente por Casa de las Américas, institución que dirigió Retamar desde el 1986. Es decir, Retamar reconocía las referencias, pero las desestimó para privilegiar el discurso del mestizaje cósmico latinoamericano.

Conocí a Fernández Retamar. Me consta que era amplio conocedor de las obras de Lydia Cabrera y estudioso de la ensayística de Alejo Carpentier acerca de la historia de los pueblos afrolatinoamericanos y caribeños. Su silencio acerca de las tradiciones de afrosaber caribeño en Calibán es

significativo. Es importante el esfuerzo integrador de estos saberes en su ensayística, pero nunca abandona la gesta inclusiva desde la perspectiva eurocéntrica que afirma y a la vez propone una diferencia-nunca-extrema de los cánones euroamericanos de la Modernidad. Su discurso académico, al igual que el de sus maestros Martí, Vasconcelos, Mariátegui, Rodó y Rama permanece girando alrededor del mismo centro gravitacional, es decir, del monoteísmo racional eurocéntrico, bien sea para criticarlo o afirmarlo; que a fin de cuentas, viene a resultar en lo mismo—en una dependencia absoluta de la centralización de manera universal de la Razón “letrada” eurocéntrica. Tanto desde la derecha de la supremacía blanca y feudo-colonial como desde la izquierda comprometida, nuestra historia intelectual se ha encargado por 100 años en negar la existencia de otras fuentes de producción de conocimiento hasta invisibilizar casi del todo la existencia de la fecunda diversidad de discursos co-existentes que proponen diversas definiciones de lo que supone el hecho de “saber”.

Re-visitando la supremacía blanca

Contrario al surgimiento de programas alternos a los estudios “universalistas y mestizos” desde nuestros “centros de estudio” caribeños y latinoamericanos, en Estados Unidos se dio una revolución de diversificación académica que requiere examinarse en tiempos actuales. Dicha diversificación desmonta la ideología del mestizaje latinoamericano como piedra fundacional para la producción del saber. Dicho desmontaje puede también señalar el principio de un nuevo paradigma para los sistemas de producción académica que finalmente descolonice nuestras prácticas intelectuales.

Hacia la década de los años 70 y 80 surgió en los Estados Unidos un ecosistema completo de departamentos de

Estudios Étnicos, Estudios Latinxs, Puerto Rican Studies, Estudios Nativoamericanos, Africana Studies y Programas de Estudios de Género informados por las luchas por los derechos civiles que capitanearon Gloria Steinem, Angela Davis, Malcolm X, Martin Luther King, los Young Lords, Malcolm X y otros líderes feministas, afro, o latinos. Los disturbios de Stone Wall en el 1969 fueron fundamentales para proponer la abierta discusión de la existencia y marginación social, política y económica de gays, lesbianas y transgéneros dentro y fuera de los movimientos de integración racial y en la sociedad estadounidense. Esta discusión se amplió con la lucha contra la pandemia del SIDA durante los años 80 y el surgimiento de la identidad cuir a fines del siglo XX. Ante la ausencia histórica de un discurso aglutinador de las diversas identidades que proponían la revisión de la “identidad ciudadana” en las Américas del Norte, los programas académicos de sus instituciones adoptaron y ampliaron el concepto de “colonialidad” para discutir la relación de las comunidades marginadas vis-à-vis la relación con el poder en Estados Unidos. Es decir, que la relación histórica transformada por la inmigración, por el fallo de políticas de “re-patriación” y “segregación” para la población afro, la creación de guetos y de reservaciones para nativoamericanos y la patologización de las identidades homo, lesbio y cuir han echado mano a los centenares discursos de la colonización para poder reivindicar saberes y experiencias marginalizadas. Propongo leer esta transformación desde la óptica que revela la lenta formación de una relación transversal de retroalimentaciones discursivas.

Estoy consciente de que aún hoy, muchos intelectuales de la Ciudad Letrada Mestiza e Hispanoamericana insisten en ver dicha relación transversal con suspicacia. Les huele a lo mismo de siempre, imperialismo cultural. Por ello, quiero

recalcar que con este señalamiento no pretendo señalar el “atraso” de estudios de identidad raza, racialización, género e identidad en Latinoamérica. Parto de otra premisa, la que reconoce que las prácticas discursivas que fundan la identidad “americana” en Estados Unidos se caracteriza por la ausencia del discurso de clases como aglutinante social y también por una economía social altamente racializada. La historia de dicha nación, desde su Guerra Civil hasta los disturbios generados por el asesinato de George Floyd, se pelea, precisamente, contra la abolición de la esclavitud y el surgimiento de un estado policial que criminaliza la diferencia. Esta historia es fundamental tenerla en cuenta para entender las organizaciones actuales de los discursos identitarios en dicha sociedad.

El “We, the people” de la constitución de Estados Unidos de América se desarrolla fuera de los paradigmas de los discursos del mestizaje que tan centrales fueron en la creación de la identidad latinoamericana. El pueblo norteamericano no se funda en la lógica del mestizaje ni de la integración de lo diverso. Ese “We de People” permanece abstracto, pero en la práctica política insiste en denominarse blanco, propietario y protestante. El resto de la población—nativoamericana, afrodescendiente, latina o inmigrante, cuir o femme—queda fuera del discurso obtuso y abstracto del “we”. No hay ideología que intente aglutinar diferencias, si acaso, solo el de la constitución misma. En su respuesta, surgen las luchas por los derechos del “ciudadano”. Sólo esta categoría—la del “descorporeizado cuerpo ciudadano” — puede ser invocada cada vez que surgen tensiones raciales, como las que se ha dedicado a explotar el ex-presidente Donald Trump. La identidad “americana” es blanca. Nada más cabe en el espejo de dicha identidad. No existe discurso para la integración de la diferencia. Ha sido precisamente ese apartheid social lo que permitió el surgimiento de

programas académicos centrados en la discusión de la identidad “social ciudadana” y en sus prácticas políticas y culturales, en la validación de sus saberes autóctonos y en el estudio sistemático de sus fuentes referenciales distintas al canon eurocéntrico de la racionalidad.

Apunto hacia los ineludibles trabajos de Walter D. Mignolo y Catherine Walsh en *On Decoloniality: Concepts, Analytics and Praxis* (2018). En este trabajo, Mignolo y Walsh centran los discursos no del colonialismo ni del poscolonialismo, sino de la decolonialidad como práctica crítica para el estudio transversal de las sociedades racializadas y marginalizadas a nivel global. En el 2018 sale publicado en inglés el libro de Boaventura de Sousa Santos *The End of the Cognitive Empire*, que conversa y refuerza lo postulado por Mignolo y Walsh. En este libro, de Sousa Santos desarrolla su concepto de “epistemologías del sur” como reto al dominio del pensamiento eurocentrista en nuestras prácticas intelectuales. Pero ya desde el 2006, el profesor de ciencias políticas y filósofo de Camerún, Achille Mbembe había publicado dos importantísimos ensayos *Necropolítica* y *Crítica de la razón negra*, donde utiliza el pensamiento fractal y afro-global africano para asestar un golpe poderoso al tiovivo de la producción intelectual exclusivamente centrada en la razón eurocentrista.

Al surgimiento de este paradigma “otro” para el desarrollo del pensamiento descolonizado se une el proyecto de Afro-filosofías nacido en Brasil. En el 2019 Adilbenia Freire Machado publica su *Filosofia Africana: Ancestralidade i encantamento como inspiracoes formativas para o ensino das africanidades* (Brasil, Fortaleza/Ceará, 2019). Este texto forma parte del proyecto de las redes de filosofías de la liberación y filosofías africanas con sede tanto en Ghana, Nigeria como en Brasil y las Afro diásporas globales. Dicha red insiste en el estudio de las oralidades, de

los arquetipos míticos afroglobales y de las tradiciones de la filosofía africana y afroamericana, obviamente desde las perspectivas fundadas por Frantz Fanon, Aimé Césaire y otros, pero incluye los trabajos de Emmanuel Eze, Henry Louis Gates (the Signifying Monkey) y Anthony Kwame Appiah, Cornell West, Henry Odeh Oruka y otros filósofos africanos y afroamericanos contemporáneos que a partir de los años 90 revolucionan la práctica de lo que se reconoce y valida como filosofía. El trabajo de Adilbenia Freire Machado refuerza también la disciplina de estudios de afrofeminismos y el concepto protagónico de “vinculación” como práctica multiétnica y global de la producción y validación de saberes no eurocéntricos.

Caricom, el descenso de la afrodescendencia y las discusiones acerca de reparaciones culturales

Durante los años 70 el hit “Mi música” se escuchaba en todas las estaciones de salsa de Latinoamérica global. En ella, Ismael Rivera, el Sonero Mayor afirma:

Mi música no queda ni a a derecha ni a la izquierda
Tampoco da las señas de protesta general
Mi música no queda ni a la derecha ni a la izquierda
Queda en el centro de un tambor bien legal
Queda en el centro de un tambor bien legal

Mediante el uso del lenguaje cifrado de la lírica, Ismael Rivera traza otras rutas filosóficas e intelectuales y lo hace fuera de los círculos institucionales. Escoge la música “popular, simplona, sin pretensiones de alta valoración” para expresar la necesidad de otros centros desde los cuales expresar pensamiento. Desde ahí, plantea que *su* música, la de él, la de Ismael Rivera, que se ubica fuera del bipolarismo ideológico eurocéntrico para “legalizar” su voz. Esta voz no es ni de derecha ni de izquierda. Se centra, en cambio en el

tambor legal. Dicha legalidad sonora escoge como protagonista y punto de partida una y múltiple al instrumento base de toda identidad afro-diaspórica: el tambor.

Los que conocemos los sistemas de pensamiento afro desciframos en el acto el tropo. Ismael Rivera, Sonero Mayor, cifrador de mensajes de toda la africanía latinoamericana, escoge al tambor como lenguaje de preferencia, al talking drum, al tambor como latido ancestral del universo, el tambor como sistema de codificación y llamado a las fuerzas de los orishás, es decir, de los arquetipos del desarrollo de carácter, control de emociones y aprendizaje humanos a través de la identificación meditativa con las fuerzas de la naturaleza, al tambor como lo que se contrapone al tablero de Ifá (es decir, a la adivinación y al oráculo) para centrar las organizaciones sociales afro, al tambor como instrumento de *call and response*, al tambor como señal para la rebelión, el tambor como toque también uno-múltiple que irradia una multiplicidad infinita de tipos de música, tambor como instrumento con el que baila el cuerpo en sistema dialógico y libre, clave desde la cual parte y regresa el soneo y la improvisación, es decir, la manifestación plural de todo lo posible y sonoro que manifiesta lo único e irrepetible o ashé (fuerza y gracia) que habita en cada cabeza, al tambor como centro que auna la pulsión de lo único con lo múltiple en tensión que opera fuera de la lógica de la contradicción. Esa legalidad (lo legal, lo real, lo verdadero) es la que invoca Maelo en su canción oracular.

Al contraponer el tambor a las ideologías políticas eurocéntricas, Ismael Rivera cancela los discursos que tienen atrapada y colonizada a la Academia. Instauro otros diálogos con referencias completamente extrañas a la lógica binaria de la racionalidad euro/intelectual. Lo hace en cifra, es decir, en un lenguaje que solo los entendidos pueden

acceder si validan los saberes ancestrales que han querido olvidar para poder participar de lleno de la economía de validaciones e invisibilizaciones de la identidad latinoamericana “mestiza”.

La lógica de la vinculación y de la interdependencia que caracteriza los sistemas de pensamiento politeístas que resistieron la evangelización, la destrucción de sus sistemas cognoscitivos, genocidio, criminalización racista y desvalorización de sus cuerpos y culturas “naturales” o “salvajes” propone otras maneras de pensar. Exploro una desde el 1995, hace más de 10 años, cuando comencé una investigación de los sistemas de adivinación Ifá como propuesta filosófica para el desarrollo de otros sistemas de pensamiento. Nombrar aquí la lista de lo leído e investigado podría resultar abrumador. Sólo diré que fueron centrales los trabajos de Ángel “Chuco” Quinero Rivera, como su maravilloso libro *Cuerpo y cultura*, la lectura del Caribe desde la teoría del caos propuesta por Antonio Benitez Rojo en *La isla que se repite*, el magnífico estudio de estética Africana de Robert Farris Thompson *The Flash of the Spirit*, entre otros, los estudios de pedagogía de la espiritualidad de Marta Moreno Vega, las conversaciones y trabajos de mis colegas Agustín Lao y Yomaira Figueroa en sus libros *Decolonizing Diasporas* y *Contrapuntos diaspóricos*, respectivamente, del 2020 y *Critica de la razón negra* de Achille Mbembe. Dichos textos amplían las conversaciones y conceptos propuestos por Edouard Glissant en *Poétique de la Relation* y las hermosas provocaciones de Fanon en *Piel negra, máscaras blancas*.

Dichas investigaciones informan mi nueva práctica literaria e intelectual y me han llevado a aunar fuerzas con los intelectuales afrodescendientes de la Universidad de Puerto Rico, atrincherados en la tan desvalorizada Facultad de Estudios Generales y en Departamento de Ciencias Sociales

que, contra viento y marea han trabajado desde hace décadas, sin ser invitados a mesas donde se toman decisiones institucionales, sin recursos, sin descargues, sin plazas, sin remuneración por sus trabajos, a proponer un currículo para la creación de un Programa de Estudios de Afrodescendencia y Racialidad. A Malín Falú, Isabelo Zenón, Marie Ramos, Emmanuel Dufresne, Pablo Rivera, Manuel Febres, Aaron Gamaliel Ramos, Piri Fernández de Thomas, Marielba Torres, Isar Godreau, Carlos Severino, Zaira Rivera Casellas, Félix Joaquín Rivera, Doris Pizarro, Juan Guisti, Carlos Sánchez Zambrana, mi eterno agradecimiento. Gracias por ofrecerme un lugar donde mis esfuerzos gocen de esperanza y futuro. Son muchos los que han encauzado sus energías, muchos más que los que nombro. Que en este decenio de la Afrodescendencia decretado a partir del 2014 e informado por el plan legal propuesto por CARICOM en el 2013 para la justa retribución de todos los pueblos afro nos lleve a imaginarnos un mundo “otro”, *a world/otherwise*, como propone la crítica cultural afro-boricua Yomaira Figueroa Vázquez. Gracias a lo divino, ya habitamos un mundo encaminado hacia la descolonización de lo intelectual. No hay marcha atrás. Ya sabemos que es imperioso un cambio de narrativas, que los intelectuales somos instrumentales para lograrlo, que los discursos construyen la realidad social. Es hora de cambiar los discursos que nos rigen y eso empieza por descolonizar nuestras cabezas, recuperar saberes ancestrales e imaginarnos otro mundo posible, comenzar a contarlo.