

## La mujer negra esclava en La Española

Por Rosa Elena Pe REZ DE la CRUZ\*

A Luz Enelisa, una mujer negra excepcional.

*Las sociedades no están hechas de palos y piedras, sino de hombres cuyo carácter, al decidir en un sentido o en otro, determina la dirección del conjunto*

*Sócrates, en Platón, La República, libro VIII*

### Introducción

EN MEDIO DE CRISIS mundiales en diversos ámbitos, de incertidumbre económica, de una paz tan anhelada como incierta, el 2004 hizo necesario traer a la memoria y reflexionar sobre un gran acontecimiento, la proclamación de la independencia de Haití, el 1º de enero de 1804, que se convirtió así en el segundo Estado independiente de América.<sup>1</sup> Es el bicentenario de una gesta histórica. Haití es, también, la primera nación negra en abolir la esclavitud—hecho sucedido el 4 de febrero de 1794—después de promover una gran revolución social, política y económica con objetivos muy precisos: “La lucha por la abolición de la esclavitud y para que se adoptara un nuevo método de trabajo, la admisión de nuevas categorías humanas en la administración ciudadana y, por último, la rehabilitación del negro”.<sup>2</sup> Con ello Haití confirma su vocación por la libertad, como afirma Jean Price-Mars.

Las Naciones Unidas proclamaron al 2004 “Año Internacional para conmemorar la lucha contra la esclavitud y su abolición”<sup>3</sup> y el 20 de marzo “Día Internacional de la eliminación de la discriminación racial”. La UNESCO considera los crímenes perpetrados durante los regímenes de esclavitud como crímenes contra la humanidad.

\* Profesora del Colegio de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. E-mail: <repc@servidor.unam.mx>

<sup>1</sup> El primero fue Estados Unidos, en el año de 1776.

<sup>2</sup> Jean Price-Mars, *La República de Haití y la República Dominicana*, Santo Domingo, Sociedad Dominicana de Bibliófilos, 2000, tomo I, p. 28

<sup>3</sup> “2004, proclaimed by the United Nations as the International Year for the Commemoration of the struggle against Slavery and its Abolition, workshops and events will be dedicated to the memory of the victims of this crime against humanity in order to honour their combat for freedom, equality and dignity”

La lucha por la libertad, por la igualdad y por la dignidad es, al parecer, una constante de todos los tiempos. Se remonta a la “Leyenda Negra” que hizo posible el despertar de fray Bartolomé de Las Casas y de la Escuela de Salamanca con Melchor Cano, Domingo de Soto y Francisco de Vitoria, quienes hicieron avanzar la discusión del plano humanitario al jurídico, con el “derecho de gentes”.<sup>4</sup> Sin embargo, para Fernando Ortiz no fue “ni tan *leyenda* ni tan *negra*” porque

la negrura de su humanísima inhumanidad no fue exclusiva de España, ni más tenebrosa que la de todos los otros genocidios y sojuzgamientos de unas gentes por otras, realizados a sangre y fuego o con las más refinadas técnicas mortíferas, cuando los infrenados afanes de poder y codicia entenebrece las conciencias aunque se cubran con alardes de fatalismo ideológico, destinos manifiestos, predestinaciones naturales o servicios a Dios.<sup>5</sup>

La cita anterior no pretende reivindicar a España del juicio histórico por la crueldad de la conquista y la colonización, sino más bien propiciar la reflexión y el análisis a la luz de estos acontecimientos. De ahí la conexión con el quehacer o la tarea de la filosofía en el contexto de una hermenéutica analógica y una filosofía intercultural que haga posible y justifique racionalmente la cohabitación en un planeta que, en principio y salvo mejor opinión, es para todos.

En este contexto cobra sentido el aporte que pretende significar el rescate histórico de algunos acontecimientos en relación con la mujer negra esclava en La Española de los siglos XVI al XIX.

Fernando Ortiz señala<sup>6</sup> que los juristas españoles definían la esclavitud que imperaba en las colonias antillanas como “el estado de un hombre reducido a la propiedad de otro”. Sin embargo, lo consideraban un *sujeto* activo de derechos —aunque limitado— que correspondían a la persona humana.

Ahora bien, al momento de introducir en América negros esclavos de África ya regía, en Castilla y León, el *código* civil de *Las siete partidas*. La cuarta dedicó el título XXI al tema de los siervos, pues no era usual la palabra *esclavo*. En el título XXIII dice “Los omes o son libres, o son siervos o aforrados a que se llaman en latín libertos”. A propósito Fernando Ortiz expresa:

<sup>4</sup> Citado por Roberto Fernández Retamar, *Para el perfil definitivo del hombre*, La Habana, Letras Cubanas, 1981, pp. 402-403

<sup>5</sup> *Ibid*

<sup>6</sup> Cf. su análisis sobre la “Condición jurídica del esclavo afrocaribeño”, en *Los negros esclavos*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1996, pp. 204-241

Y de la definición legal de la servidumbre personal que da la ley I, título XXI, partida IV, surge ya la contradicción evidente entre el espíritu justo del legislador metropolitano y el obcecado de los esclavistas de las colonias. *Servidumbre es postura e establecimiento, que fisieron antiguamente las gentes, por la qual los omes que eran naturalmente libres, se fazen siervos e se meten a señorio de otro, contra razón de natura*. Esta apreciación de que la esclavitud fue *contra razón de natura* no fue compartida nunca por los indianos. Fácil sería acumular aquí citas de los defensores de la esclavitud para ver cómo ellos la juzgaron, hasta los mismos días del abolicionismo triunfante, como ajustada a razón y a naturaleza.<sup>7</sup>

Hay algunos testimonios sobre la ilegalidad de la esclavitud, pero ni siquiera se intentó profundizar sobre el origen y el fundamento del estado de cada esclavo. En ese sentido Ortiz comenta: "La vida jurídica del esclavo comenzaba desde el momento que arribaba a estas playas, como si el africano hubiese surgido ya siervo del fondo de las aguas atlánticas. Su pasado en África, esclavo o reyezuelo, nada importaba: la trata los consideraba a todos con rigor igualitario".<sup>8</sup> Aquí se quiere destacar el grado de ambigüedad con que surgen, se aplican y se viven las leyes, ordenanzas y reglamentos diversos que pretendieron regular la esclavitud como sistema. La conjetura aquí aventurada es que tanto la ambigüedad como la discriminación racial y el anonimato alimentaron y continúan alimentando todo género de prácticas esclavistas y neoesclavistas.

El código de *Las siete partidas* se refiere a muchos temas, como el de la libertad y el de la mujer, de las siervas, de la familia. Pero, por motivo de espacio y tiempo, pasamos a tratar el tema de la mujer negra esclava en La Española.

### *La mujer negra esclava transcultura e interculturalidad*

AUNQUE los datos históricos arrojan mayor información acerca de la cantidad de hombres negros esclavos que fueron traídos a La Española, algunos historiadores<sup>9</sup> han informado de la presencia de mujeres negras en la isla y las ordenanzas se refieren a hombres y mujeres, mismas que tenían una labor determinada que realizar a fin de contribuir en el proce o

<sup>7</sup> *Ibid*, pp. 205-206

<sup>8</sup> *Ibid*

<sup>9</sup> Cf. Celsa Albert Batista, *Mujer y esclavitud en Santo Domingo*, Santo Domingo, CEDEE, 1993, Carlos E. Deive, *La esclavitud del negro en Santo Domingo*, Santo Domingo, Museo del Hombre Dominicano, 1998 y Carlos Larrazábal Blanco, *Los negros y la esclavitud en Santo Domingo* (1967), 2ª ed., Santo Domingo, Julio D. Postigo e hijos eds., 1975 (col *Pensamiento Dominicano*, núm. 135).

de conformación de la incipiente sociedad, de la economía y de la cultura toda. De ahí que, desde los albores del siglo xvi, los padres jerónimos, que a la sazón administraban los ingenios azucareros, y las autoridades representantes de la Corona española, ya habían solicitado de común acuerdo licencia para traer esclavas y esclavos negros de África<sup>10</sup> aunque fuese vía Portugal.

Con licencia del rey de Portugal el que por el dicho rescate vayan allí los navios, e traigan todos los negros e negras que pudieran haber bozales, de edades de 15 a 18 años; e veinte años e hacerse han en esta isla a nuestras costumbres, e ponerse han en pueblos donde estarán casados con sus mujeres

La otra súplica que hago a su alteza es que si la licencia de los negros no se otorga, por el entrañable deseo que tengo de servir a su alteza, me haga merced de mandar se me de licencia para poder traer a esta Isla cien esclavos negros y negras.<sup>11</sup>

Puede observarse que la trata de esclavos estaba legalizada por la Corona española. Los negros y negras bozales provenían directamente de África, mientras que los negros ladinos ya habían pasado por un proceso de transculturación en Portugal o en España;<sup>12</sup> proceso forzado y unilateral, pues quien tenía que acoplarse, acostumbrarse y olvidar sus modos de vida eran los esclavos; pero, al propio tiempo, se dio un proceso igualmente forzado, o al menos no buscado, de interculturalidad.

o hay datos sobre los esclavos que trajeron: si acaso, cantidades y precio. El anonimato convierte a los esclavos en menos que una “cosa”. No tienen estatus ontológico definido. Siempre se ha dicho que vinieron como un instrumento más; sin embargo, desde la óptica de la economía sabemos que la esclavitud fue un instrumento muy necesario, los esclavos negros para el duro trabajo de las plantaciones<sup>13</sup> y las esclava negras,

<sup>10</sup> A propósito, Albert Batista señala que los negros y negras que fueron traídos como esclavos provenían, en su mayoría, de la costa occidental de África “de los puntos Cabo Verde, Santo Tomé, Alta y Baja Guinea, Benin, Dahomey, Angola, Sierra Leona, de las etnias llamadas Bantú, Mandinga, Guere, Fang, fon, Yorubas, Kinmbundú, Mende, Madé, Uolof, Mondongos y Mandingos, entre otros”, en *Mujer y esclavitud* [n. 9], p. 20

<sup>11</sup> Larrzábal Blanco, *Los negros y la esclavitud* [n. 9], pp. 18-19

<sup>12</sup> Según La Torre, se llamaban *bozales* a los venidos de África, cuando aún no conocían el idioma nativo, y *ladino*, cuando ya lo hablaban. A ambos se les llamaba, también, *negros de nación*, para distinguirlos de los criollos. Referido por Ortiz en *Los negros esclavos* [n. 6], p. 110.

<sup>13</sup> En su novela *Les révoltés de Saint-Domingue* (1969) (París, Robert L'Affont, 1980, col. *Folio Junior*, núm. 155), Bertrand olet recoge en breves líneas este trabajo de negros esclavos humillados y tratados como animales, aunque no atentaba contra su vida; no por el esclavo, sino por la economía y la tranquilidad del amo

para garantizar la reproducción, como “fábrica de esclavos” y como jornaleras o vendedoras. El mismo Código Negro Carolino hace este señalamiento como uno de los acuerdos hechos en 1544:

Además de lo cual en las ordenanzas de los negros que últimamente se hicieron en presencia de los señores presidente y oidores atentos a la necesidad que parece que hay de personas que vendan en las plazas públicas cosas de frutas y hortalizas y cosas semejantes de que la ciudad se provee, en los vecinos necesitados, son aprovechados en las salidas de estas cosas que tienen en sus labranzas y heredades y lo mismo satisfacer a las necesidades de algunas viudas pobres y otras personas de su calidad que se sustentan sobre el jornal de sus esclavas negras que se daba licencia para que hasta cuarenta esclavas negras puedan entender en vender las dichas cosas dentro de las plazas publicas de esta ciudad y por las calles de ellas sin sacar de ella a otras partes e lugares vendiendo ningunas cosas e con que no estén en las dichas plazas y calles más de sol a sol e que por ninguna cosa de ningún género que sea, so pena de que por cualquiera cosa que de éstas así quebrantado, les sean dados cien azotes públicamente e privados para no vender más.<sup>14</sup>

Aunque se trata, aparentemente, de propiciar sustento a personas necesitadas, las negras esclavas no podían vender sus cultivos; violentar esa ley las hacía merecedoras de castigo bien delimitado.

A pesar de la poca información histórica sobre las negras esclavas, no nos cabe la menor duda de su presencia y tarea. Se sabe que la Corona otorgó contratos a fray Bartolomé de Las Casas para evangelizar en tierra firme. Los contratos señalan, ya desde 1520, igual proporción de negras esclavas y de negros esclavos: “La mitad de los hombres, la mitad mujeres, y que después que estén hechos todos los tres pueblos [...] podáis llevar vos e otros cada siete esclavos negros, para vuestro servicio, la mitad hombres e la mitad mujeres”.<sup>15</sup>

Resulta indiscutible y muy estudiada la posición de los dominicos en la colonia española. Sustentaron la defensa de nativos y de esclavos, por parte de toda la comunidad, aunque sean más conocidos fray Antón de Montesinos, fray Bartolomé de Las Casas y, en menor medida, fray Pedro de Córdoba,<sup>16</sup> superior de la comunidad en esa época. Sin embargo, hay que reconocer que el padre Las Casas tuvo esclavos para su servi-

<sup>14</sup> Javier Malagón Barceló, *Código Negro Carolino (1784)*, Santo Domingo, Taller, 1974, pp. 146-147

<sup>15</sup> Albert Batista, *Mujer y esclavitud* [n. 9], p. 23

<sup>16</sup> Cf. mi artículo “Fray Pedro de Córdoba y la defensa del indio en su obra”, en Noé Esquivel Estrada, comp., *Pensamiento novohispano a través de los encuentros nacionales*, Toluca, UAEM, 2000, p. 37

cio, lo que confirma la incongruencia de todos los tiempos entre las concepciones de algunos pensadores y sus prácticas.

*La mujer negra esclava:  
templadora y reproductora*

LA mujer negra esclava fue utilizada para proporcionar serenidad a los españoles que vivían en La Española. Sobre todo cuando a mediados del siglo XVI la población negra se sublevó y atemorizó a la población blanca. Presuponían que las esclavas negras apaciguarían a los negros esclavos alzados y evitarían el cimarronaje. De esta manera la negra esclava continuaría siendo el “instrumento” generador de felicidad pública, como señala el *Código Negro*: “Mas siendo en sus colonias el precioso instrumento de la felicidad pública, debe la legislación nacional extender sus miras y atención a la conservación de su especie y mejorar en lo posible su triste condición, y a dispensarle toda su protección para ponerla a cubierto de la nimia severidad, o crueldad de sus dueños”.<sup>17</sup>

Pero instrumento<sup>18</sup> al fin, ésa es la visión, la interpretación de la situación y del estado de cosas. No más que un “mecanismo de contrainsurgencia”, como lo llama Alejandra Liriano, o mecanismo de contención, como lo denomina Celsa Albert. Es decir, un medio para que el esclavo negro dejara su “mala costumbre” de rebelarse contra su “dueño”.

Una razón de igual o mayor importancia para traer negras esclavas a La Española radicaba en la necesidad de conseguir fuerza de trabajo, pues el precio de los esclavos negros africanos era demasiado alto para los administradores de la colonia española.<sup>19</sup> La mujer negra esclava se convirtió así en “mecanismo reproductor”, formando parte del “proceso de producción, desarrollo y estabilidad socio-política para los fines de la sociedad colonial en América”.<sup>20</sup> En este sentido, la esclavitud de los negros y negras del continente africano puede ser interpretada como fruto de las contradicciones de clase de los periodos a que nos referimos. Si-

<sup>17</sup> Malagón Barceló, *Código Negro Carolino* [n. 14], p. 198.

<sup>18</sup> Vale la pena recordar aquí que Aristóteles cuestionó si el esclavo tendría virtudes de índole más valiosas que “las instrumentales y serviles”, cf. Aristóteles, *Política*, 1259b, Madrid, Gredos, 1994, p. 80.

<sup>19</sup> Bertrand Solet refleja la gran preocupación de los dueños de plantaciones y de esclavos negros porque éstos no vivían más de diez años por la dureza del trabajo “rythmé par le fouet”. Era la preocupación, el dolor de cabeza de los administradores, pues comprarlos y traerlos de África en los barcos negreros suponía correr un riesgo muy alto. Únicamente los más fuertes sobrevivían a la transportación, amén de que una vez llegados uno de cada cuatro esclavos negros o esclavas negras moría por no aclimatarse, por enfermedades, accidentes, huidas o suicidios colectivos, *Les révoltés* [n. 13], p. 17.

<sup>20</sup> Albert Batista, *Mujer y esclavitud* [n. 9], p. 27.

guiendo esta línea de interpretación de la esclavitud negra, cabe inferir que también contribuyó al desarrollo de las sociedades precapitalistas.

*La mujer negra esclava y su aporte  
en el proceso de interculturalidad*

A pesar de que aún no la reconoce o aprehende como parte de la identidad nacional, la mujer negra esclava en La Española se integró, como es de suponerse, al proceso de la formación social dominicana. Como piensa Celsa Albert:

Su integración al nuevo ambiente de carácter colonial en América, aunque compulsivo, significó ofrecer de sí todo un conjunto de condiciones y cualidades en especial; la mujer manding, geográficamente se corresponde con los contingentes de mujeres y hombres arrancados de sus tierras para ser ubicados en Santo Domingo y otros lugares de América, y regidos por un sistema deshumano y vejatorio, ajeno al respeto de su idiosincrasia y a la dignidad humana.<sup>21</sup>

Es lógico suponer que los esclavos negros y las esclavas negras se integraron en la creación de la cultura material y espiritual. Ya el padre Las Casas señala que

la mujer por orden o imperio del marido se ocupaba y entendía de todas las cosas pertenecientes a las mujeres, que son de dentro de sus casas, con solitud y diligencia. Esto era, amasar su pan, curar sus gallinitas y otras aves si las tenían, ir por agua al río, guisar de comer, hilar, tejer algodón para hacer sus camisas y mantas que usan por vestidos, y unas que llamaban naguas, con que se cubrían las mujeres desde la cintura hasta la media pierna, por faldillas en esta isla, y las como redes que decían hamacas en que dormían, hechos harto con lindo artificio.<sup>22</sup>

Se sabe también que la mujer aborigen —la taína— se dedicó —en grupo— a preparar el casabe. Y, según Mártir de Anglería, las mujeres timbaleras ofrendaban las tortas como un ritual de los areítos.

En relación con la participación de la mujer negra esclava en la creación de la cultura material se puede ver que, como jornalera, era alquilada y trabajaba como vendedora de víveres, tejidos, leña etc., de cuyo jornal debía dar cuenta a su amo, so pena de castigo. Se ha llegado a pensar que esta situación generó prostitución en las esclavas negras y robo en los

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>22</sup> Citado por Tomás Báez Díaz, *La mujer aborigen y la mujer en la Colonia*. Santo Domingo, s/e, 1977. p. 12.

esclavos negros. Y no es idea descabellada si se la juzga a la luz de la Real Cedula dada en Madrid el 2 de diciembre de 1672, por la que se ordena corregir el modo de ganar las negras esclavas el jornal:

e ha entendido que en las Indias, los dueños de las esclavas las envían a vender cosas, y si no traen aquellas ganancias que presuponen podían producir, las dejan salir de noche a que con torpeza y deshonestidad las consigan por lo que mando a los virreyes, etc., de todas las Indias, procuren el castigo de abuso tan escandaloso, que den órdenes, imponiendo penas competentes, para que las negras esclavas y libres no salgan de casa de sus dueños después de anochecido; y se ruega y encarga a los arzobispos y obispos, procuren con todo desvelo, el remedio de semejante abuso.<sup>23</sup>

Ahora bien, no podemos fiarnos de tan nobles pretensiones porque dichas ordenanzas se legislaron, pero no siempre se aplicaron. El *Código Negro Carolino*, escrito en 1784, representa el intento que se hizo de reglamentar la tenencia de esclavos negros y de esclavas negras. Pero sólo quedó en eso, en conato de legislación, pleno, eso sí, de buenas intenciones.

Como doméstica la mujer esclava desarrolla una amplia e importante labor, principalmente por el tipo de relación que establece no sólo de carácter afectivo, sino también debido al papel en la cotidianidad y en las costumbres, donde el proceso de fusión de los haceres de amos y esclavos van a crear o a echar raíces para, más tarde, formar parte de la manera de hacer y ser dominicana y/o americana. Por tanto, esta mujer trabaja en el quehacer doméstico en general: cocina, limpieza, lavado, manufactura etc. En estas tareas la mujer africana va a transmitir las costumbres aprendidas en África, que le son propias, ligándolas con las del amo.<sup>24</sup>

La negra esclava probablemente fue nodriza de los hijos de su patrona, lo que supondría una relación afectiva distinta y una vía para intervenir en sus costumbres y educación. Esta conjetura cobra fuerza en el contexto de la esclavitud doméstica que se dio en La Española.<sup>25</sup>

La mujer esclava negra soltera vivía en los barracones, aislada de los esclavos negros. Como todas las negras esclavas podían recibir castigos casi al mismo tenor que los negros esclavos, con el pie como instrumento de castigo, con latigazos que podía propiciar la misma patrona y hasta ser echada al cepo; según los acuerdos de 1544, “se mandó que ninguna

<sup>23</sup> Malagón Barceló, *Código Negro Carolino* [n 14], p. 254

<sup>24</sup> Albert Batista, *Mujer y esclavitud* [n 9], p. 41

<sup>25</sup> Véase mi libro *Historia de las ideas filosóficas en Santo Domingo durante el siglo XVIII*, MÉXICO, UNAM, 2000, p. 93.



negra salga fuera de las casas de la ciudad para ir al campo por ninguna cosa que sea silvestre, ni de huerta demás que dondequiera que fuere hallada la tomen y pierda cualquiera persona y la echen en el cepo hasta que de allí la traigan e la entreguen a la justicia para que ejecute en ella la dicha pena”.<sup>26</sup>

Sin embargo, cuando se trataba de proteger a la mujer negra esclava en posibilidad de servir como “mecanismo reproductor de esclavos”, el mismo *Código Negro* reglamentó su protección: “No impondrán a las negras trabajos recios y peligrosos en los meses anteriores a sus partos, en cuyo tiempo las mejorarán de alimentos, cuidando después con esmero de la crianza y educación de su prole”.<sup>27</sup>

La evidente postura acomodaticia de dicho reglamento, siempre a favor del amo o de la patrona, es, al parecer, reflejo de la condición humana de todos los tiempos. De todas maneras, como se ha podido observar, la mujer negra esclava, ladina o criolla, se integró durante todo el periodo de la esclavitud, como ella era: inteligente, inquieta, trabajadora, preocupada, suficiente, suspicaz, atrevida, capaz, esforzada, sacrificada y tesonera.<sup>28</sup>

### *La mujer negra esclava cimarrona*

JEAN PRICE-MARS afirma con certeza plena “la indomable vocación del negro por el goce de la libertad”.<sup>29</sup> Por eso se sublevó contra la esclavitud. Con voluntad de independencia utilizó toda su astucia y todos los medios para conseguirla. Uno de ellos fue el *marronage* o evasión hacia la selva. Una vida libre en las montañas boscosas, desde donde enfrentaba y desafiaba a cualquiera que se le opusiera.

Como es de suponerse, también hubo esclavas negras cimarronas. Nuevamente el *Código Negro* da cuenta de ello. Basta remitir e a dos de las Ordenanzas de 1528:

[1] Primeramente ordenamos y mandamos que todos los esclavos [ . ] que estando en el servicio de sus señores, cuyos fueren, se huyeren y fueren al monte, ausentándose del servicio de sus señores, sean obligados y esta ordenanza les obligue, por el mismo caso de volver al servicio de sus señores dentro de quince días después que se hayan ido y alzado, y después de pasa-

<sup>26</sup> Malagón Barceló, *Código Negro Carolino* [n. 14], p. 147

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 216

<sup>28</sup> Características enumeradas por la historiadora dominicana Celsa Albert Batista en *Mujer y esclavitud* [n. 9], p. 45.

<sup>29</sup> Cf. su obra *La República de Haití y la República Dominicana*, Santo Domingo, Sociedad Dominicana de Bibliófilos, 2000, pp. 15-48

do los quince días fueren tomados e traídos contra su voluntad, les sean dados cien azotes y les echen argolla de fierro que tenga de peso veinte libras y la traigan todo un año.

[2] Ordenamos y mandamos que porque acaece muchas veces que el esclavo o esclavas que así se huyen son bozales y comunmente no se van si cometen delitos, sino por otros ladinos e impuestos [...] con cuyo consejo fagan el dicho levantamiento, porque en tal caso ordenamos y mandamos que se guarde la ordenanza arriba dicha <sup>30</sup>

e puede observar la elocuencia de estas ordenanzas. No había piedad alguna para el cimarronaje. No había diferencia en el castigo para negros esclavos o negras esclavas. Tampoco en la vocación por la libertad que es por igual para ambos.

La negra esclava se hacía cimarrona al abandonar la hacienda de su amo. Los motivos podrían ser varios: anuncio de castigo o venta, hambre o maltrato. 41 artículos integran las Ordenanzas que fueron dictadas en 1768 para evitar la desertión de esclavas y esclavos negros y para someterlos. El artículo 31 dice a la letra: "A cualquier negro o negra que haya hecho ausencia del servicio de su amo por menos tiempo de cuatro meses y que no hubiere andado con cimarrones, se le castigará con doscientos azotes por la primera vez y por la segunda, será desterrado de la Isla".<sup>31</sup>

La negra esclava cimarrona se integró a los manieles, en cuya organización del trabajo contribuyó desde la siembra, cosecha, limpieza del arroz, hasta la manufactura, la artesanía y el lavado de oro.<sup>32</sup>

ombres de negras esclavas cimarronas tampoco se conocen. Ese anonimato se interpreta aquí como discriminación <sup>33</sup> y avasallamiento. Si

<sup>30</sup> Malagón Barceló, *Código Negro Carolino* [n. 14], p. 128

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>32</sup> Eugene D. Genovese se refiere también a los temas aquí tratados, por ejemplo sobre la esclavitud doméstica, la integración cultural del negro esclavo y de la negra esclava, sobre todo criollo, dice: "Although varying greatly in time and place, the maroon redoubts in various countries had some common features. Especially when maroons secured periods of peace by compelling the whites to agree to a *modus vivendi*, they built agricultural communities that echoed Africa while developing as original Afro-American formations. Typically, the communities relied on horticulture and raised such crops as yams, sweet potatoes, bananas, plantains, squash, and beans, although they might also add cotton, sugarcane, and especially tobacco for their own use. They rarely if ever achieved self sufficiency in manufactures and had to depend on others for cloth, implements, and, above all, guns.

[...] During the eighteenth century the relationship of the maroons to slave revolts and the more general relationship of maroons to slaves became strained. In their formative periods the maroon communities, often fighting for survival, cultivated close relations with those remaining in slavery, relied on them for support, and encouraged them to desert and rebel". *From rebellion to revolution Afro-american slave revolts in the making of the New World*, Nueva York, Vintage Books, 1979, pp. 52-54

<sup>33</sup> Con sobrada razón afirma Celsa Albert Batista que "la mujer esclava, aunque funda-

nos llegaron en cambio nombres de negros esclavos cimarrones, tales como los de Sebastián Lemba y Diego de Ocampo. Sea como fuere, el hecho es que la indudable presencia de la mujer negra esclava cimarrona representa el rechazo al sistema esclavista y, por ende, una opción por la libertad.

*La tarea de la filosofía desde la hermenéutica intercultural  
y la hermenéutica analógica*

Lo que sigue es con la pretensión de compartir con ustedes algunas reflexiones sobre las características del pensar filosófico, la tarea de la filosofía en relación con la visión de la filosofía intercultural, siguiendo, como hilo conductor, algunas tesis propuestas ya por Raúl Fomet-Betancourt en su libro *Filosofía intercultural*<sup>34</sup> y en la ponencia "Filosofía e interculturalidad en América Latina" que presentó en el simposio latinoamericano sobre Interculturalidad, Sociedad Multicultural y Educación Intercultural, realizado en Cuemavaca, Morelos, en 1999. También se retomarán algunas ideas de la hermenéutica intercultural que propone Raimon Panikkar y la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot.

Remontarse al origen griego del quehacer filosófico no impide verlo como capacidad humana que es cultivada en todas las culturas. Por eso ese quehacer se concreta en una pluralidad de formas de pensar y de hacer, sin que exista argumentación alguna que justifique elevar una de ellas al rango de único modelo válido. Tampoco es razonable el localismo o el sectarismo de la tarea filosófica, pues es una actividad que ocurre en muchas naciones.

La filosofía es plural porque es un quehacer contextual. De lo contrario, queda encarcelada en una tradición prepotente que se pretende centro exclusivo de todo posible ejercicio. Entonces es posible el encuentro con ella en múltiples y variados lugares y formas de expresión.

Si bien estamos de acuerdo con Gaos en que se aprende a filosofar leyendo a los clásicos,<sup>35</sup> en la línea que estamos siguiendo, la filosofía no es sólo un estudio de texto, una disciplina, sino un saber contextual. De

mental en el proceso de mestización y mulatización, pierde el derecho o no se le reconoce ese singular papel de gran significación para la formación en la sociedad de América". *Mujer y esclavitud* [n.º 9], p. 75

<sup>34</sup> Cf. Raúl Fomet-Betancourt, *Filosofía intercultural*, México. Universidad Pontificia de México, 1994

<sup>35</sup> "No se aprende filosofía, se aprende a filosofar, mas a filosofar no se aprende sino cofilosofando con los filósofos —naturalmente, cuanto más grandes mejor", en José Gaos, *La filosofía en la Universidad*, México, UNAM, 1956, p. 43

ahí que para Raúl Fornet-Betancourt la filosofía "no es un mero saber o aprender ideas o sistema de pensamiento, sino sobre todo un saber realidad y un saber hacer realidad. Pues el saber contextual es un saber articulado a los procesos históricos correspondientes [...] el saber filosófico contextual es fundamentalmente práctico".

Por eso la interculturalidad no es sólo teoría sino experiencia de vida cotidiana. Un dejarse en volver en y con el otro en esa praxis comunitaria, vital, ordinaria. Sin embargo, habría que cultivar ese saber práctico de manera reflexiva y como un plan de acción para organizar las culturas desde él.

Ahora bien, la cultura debe ser entendida como proceso en un marco histórico. Para Fornet-Betancourt

las culturas son procesos en frontera Y esa frontera, como experiencia básica de estar en continuo tránsito, no es solamente una frontera que demarca el territorio propio, que traza el límite entre lo propio y el comienzo de lo ajeno, dejando así lo ajeno del otro lado de la frontera. El otro está dentro y no fuera de lo nuestro

Las culturas surgen desde la apropiación con y desde el otro. Por tanto,

no es propiedad ni patrimonio de una comunidad en la que todos los miembros están en perfecta comunión entre sí y se refieren de la misma manera a su herencia cultural. Pues lo propio es nuestro en el marco de una comunidad en litigio y conflicto; una comunidad desgarrada por la lucha entre oprimidos y opresores, entre ricos y pobres, entre sabios e ignorantes, entre hombres y mujeres, en suma, por el conflicto entre grupos que tratan de instrumentalizar lo propio en beneficio de sus intereses particulares, para imponerle así a la cultura llamada nuestra un rumbo determinado.<sup>36</sup>

Es decir que una misma cultura puede estar fundada en varias tradiciones, aunque se la quiera reducir a una sola.<sup>37</sup> Podría suceder que so pretexto de unidad nacional, se encubra la realidad de muchos marginados por su diferencia cultural. En las llamadas culturas nacionales hay, por tanto, más reducción que unidad, dice Fornet-Betancourt. Tradición hegemónica opuesta al otro que ha sido acallado.

Cf. Raúl Fornet-Betancourt, et al., *Interculturalidad sociedad multicultural y educación intercultural*, México, CEAAL, 2002, pp.15-30.

<sup>37</sup> A pesar del olvido, no está por demás recordar aquí la afirmación de Mounier de que toda cultura es trascendencia y superación: "En cuanto se detiene, la cultura se vuelve incultura, academismo, pedantería, lugar común. En cuanto no apunta a lo universal. Se deseca en especialidad. En cuanto confunde universalidad y totalidad fijada se endurece en sistema". Emmanuel Mounier, *El personalismo*, Buenos Aires, Eudeba, 1974, p. 65.

Lo que se entiende como que una dimensión de la interculturalidad es el ejercicio práctico y teórico de vida e interpretación de la cultura propia. Por eso dice: "Esta manera de ver lo intercultural como algo que ya está presente en la cultura que heredamos como propia, se desprende en el fondo de la concepción histórica de la cultura [con la cual se] tiende un puente hacia todo lo que nos parece ajeno y nos motiva a fomentar el contacto y el diálogo".

América latina podría estar pensada así como un espacio en el que todos los que son diferentes puedan, también, hacer su mundo, al estilo de Martí, de Bolívar o de Emerson; una América diversa en su pensar y en su hacer, en donde caben todos. Recordemos que para Emerson la construcción de la democracia es la razón de ser de América.

Ahora bien, sabemos lo difícil que es dialogar, a pesar de ser una de las características del quehacer filosófico. La filosofía es dialógica. Diálogo de dos, para el consenso o el disenso. Hans-Georg Gadamer 38 se refiere a la incapacidad del otro es a la vez incapacidad de uno mismo, afirma. Sin embargo, reconoce que, a pesar de todo, el ser dialógico es el rasgo esencial de todos nosotros, es la verdadera humanidad del hombre. El entendimiento entre las personas es posible cuando se logra un lenguaje común. Gadamer concluye estas ideas diciendo:

El hecho de que se pueda alcanzar entonces la comprensión y hasta el acuerdo en el trato práctico o en el diálogo personal o teórico puede ser un símbolo de cómo, cuando parece faltar el lenguaje, puede haber entendimiento mediante la paciencia, el tacto, la simpatía y tolerancia y mediante la confianza incondicional en la razón que todos compartimos. 39

En este contexto enriquece y completa estas tesis, la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot, entendida como "la facilidad para encontrar, para predecir o profetizar, en el diálogo y mediante el diálogo, la analogía que media, como medio prudencial entre los extremos disonantes. De hecho, es capacidad y ejercicio de escuchar comprendiendo y poniéndose en los zapatos del otro". 40

Ahora bien, este diálogo tendría que darse entre culturas y desde las culturas, es decir, entre individuos que son personas situadas. Por eso, y

38 Hans George Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sigueme, 1994, p. 109

39 *Ibid*, p. 210

40 Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM, 1997, p. 58

de estar de acuerdo con Panikkar <sup>41</sup> en lo relativo a el punto de partida realista en el diálogo intercultural hoy consistiría en “duólogos entre sendos traductores”, implicaría estar también de acuerdo en que para ello, se requiere conocer, aunque sea de modo imperfecto, aproximado, la cultura del otro: “No podemos entender un texto si desconocemos su contexto”. En este sentido la filosofía intercultural vendría a ser, antes que nada, una *actitud*:

Estamos diciendo que el hombre no es sólo mente y que por tanto la filosofía, como aquella actividad humana que intenta, por todos los medios que cree adecuados, encontrar un sentido a la vida o a la realidad, no puede excluir *a priori* la participación existencial del cuerpo y de la acción humana. La filosofía intercultural libera al filósofo post-parmenidiano de su jaula mental, o mejor dicho de su estructura conceptual, salvando el genio de Parménides y de otra posible lectura de su poema <sup>42</sup>

Entonces no habría superhombres, ni superculturas, ni superpoderes.. que se autoricen a mirar por encima del hombro, a aplastar o a ignorar con todas las maneras posibles de hacerlo. Al contrario, se estaría en posibilidad de incluir siempre y a todos de una u otra forma.

Ha llegado la hora de la interculturalidad. La actitud incluyente o intercultural no es un logro aún en nuestras prácticas culturales. Sin embargo el diálogo intercultural es, hoy por hoy, una necesidad. Urge acabar con los hábitos colonialistas y los neohispanismos multifacéticos: la destrucción y opresión sistemáticas de las diferencias culturales. <sup>43</sup>

Se trata de un imperativo ético. Por eso Fomet-Betancourt sostiene

que la necesidad del diálogo intercultural es la necesidad de realizar la justicia, de entrar en un contacto justo con el otro libre; lo que quiere decir a su vez que es necesidad de reconocerlo como persona humana portadora, justamente en su diferencia, de una dignidad inviolable que nos hace iguales [...] Pero ésta es, si se quiere, la necesidad con que interpela el diálogo intercultural sobre todo a los que se sienten herederos de la cultura occidental en América Latina o se entienden como representantes del rostro blanco en la cultura latinoamericana <sup>44</sup>

e trata de reorientar la esperanza del reconocimiento real del otro en su diferencia y de fundar un nuevo orden de intercambio cultural solidario.

<sup>41</sup> Raimon Panikkar, “El imperativo intercultural”, en Raúl Fomet-Betancourt, ed., *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie*, Frankfurt/M., IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 1998, pp. 20-42.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 31

<sup>43</sup> Cf. Fomet Betancourt, *Interculturalidad, sociedad multicultural* [n. 36], p. 23

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 24

Por supuesto que el diálogo intercultural supone identidades culturales conscientes de sus diferencias; pero también implica rectificar la desproporción en las estructuras actuales de poder, para crear condiciones que armonicen con el desarrollo de todas las culturas.

### *Tarea de la filosofía en América Latina*

Lo primero es liberar este oficio del prejuicio de que la filosofía es un producto de la cultura occidental. No existe una filosofía sin contexto histórico. Por ende, hay que abrir paso a las distintas manifestaciones de la misma en culturas diversas. Manifestaciones que siguen siendo negadas por la tradición occidental hegemónica y sus seguidores.

La tarea de la filosofía no consiste sólo en reconocer su pasado en textos o bibliografía, sino también en responder al desafío de su presente contextual, ocupándose de él. Una tarea que sin ser proyecto político se ocupa de lo público es habladora, como diría Eduardo Nicol, y habla para una comunidad que le interesa lo que dice.

Nos referimos a una tarea constructiva de la filosofía, en la cual se amplían los métodos y las fuentes y los horizontes para pensar nuestra realidad. Raúl Fomet-Betancourt lo dice con palabras muy claras y concretas: "Para el ejercicio de la filosofía en América Latina esto significa, en concreto, abrir la filosofía a las tradiciones indígenas y afroamericanas, a sus universos simbólicos, sus imaginarios, sus memorias y sus ritos; y ello no como objeto de estudio sino como palabra viva de sujetos con los que hay que aprender y estudiar en común".<sup>45</sup>

En una tarea así comprendida se justificaría la necesidad de historiar las ideas o acudir al rescate de la memoria y de la palabra de sujetos que de alguna manera viven en los pueblos y las culturas. Es lo que se ha intentado hacer aquí al recordar la presencia histórica de la mujer negra esclava en la La Española colonial.

Los beneficios de una tarea filosófica así concebida son indiscutibles. Pero Fomet-Betancourt advierte que no se trata sólo de un asunto meramente teórico para el entretenimiento de los profesionales de la filosofía, sino que, por el contrario, apunta a una nueva forma de ejercitar el quehacer filosófico en beneficio del mejoramiento social y cultural de los seres humanos. Y Reyes Mate dice: "Bien es verdad que la filosofía casi siempre se ha ocupado de los problemas de su tiempo; ahora es distinto: es el tiempo presente mismo el acontecimiento específico sobre el que la filo-

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 28

sofía vuelca su función. La filosofía no puede ya iluminar el presente y sus miserias a la luz de un saber abstracto".<sup>46</sup>

El ahora referido es la ilustración, es una de las ideas ganadas que no debemos perder, la pregunta de la filosofía por la actualidad, que no está reñida con las preguntas de siempre.

Una visión intercultural de la filosofía acogería las diferencias como riquezas culturales, cuya comprensión hace posible ejercitar en la práctica la tolerancia como virtud fundamental de cualquier actitud de apertura hacia la democracia y el pluralismo, más allá del discurso. Tolerancia fundada en el derecho que tienen las culturas y los pueblos a ver y a construir su mundo como lo piensan y como lo viven y como lo hablan. Este modo de pensar recuerda y conduce al pensamiento de Miguel León-Portilla y toda su gran experiencia y sabiduría sobre filosofía prehispánica; también recuerda a Carlos Lenkersdorf y su vivencia con los tojolobales. Y todo esto a pesar de los adversarios de la diversidad, como apunta Héctor Díaz-Polanco en su libro *Elogio de la diversidad*.

### *¿La ciudadanía, un concepto per se excluyente?*

SE trata de empezar a trabajar esta idea. Se ha revisado el texto de Will Kymlicka *Ciudadanía multicultural*<sup>47</sup> en el cual se pregunta si podemos seguir hablando de ciudadanía en una sociedad donde los derechos se distribuyen en función de la pertenencia a un grupo, sobre todo si se comparte la noción liberal de que la ciudadanía es una cuestión de tratar a las personas como individuos con iguales derechos ante la ley. La ciudadanía debería ser un foro donde la gente superase sus diferencias y pensase en el bien común de todos los ciudadanos. En este sentido afirma textualmente:

La salud y la estabilidad de las democracias modernas no sólo depende de la justicia de sus instituciones básicas, sino también de las cualidades y actitudes de sus ciudadanos, es decir, de su sentimiento de identidad y de cómo consideran a otras formas de identidad nacional, regional, étnica o religiosa que potencialmente puede competir con la suya; de su capacidad de tolerar y de trabajar con personas distintas de ellos.<sup>48</sup>

Aunque los que creyeron en la democracia liberal dieron más importancia a las instituciones con sus mecanismos y procedimientos de control. Así

<sup>46</sup> Reyes Mate, *La razón de los vencidos*, Madrid, Anthropos, 1991, p. 198

<sup>47</sup> Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 240

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 241



por ejemplo, Kant pensó que el problema del buen gobierno podía solucionarse aun tratándose de una raza de diablos.<sup>49</sup>

Ahora bien, la experiencia nos ha enseñado que no bastan las instituciones y sus procedimientos para equilibrar intereses diversos, sino que se requiere virtud cívica y solidaridad. Habría que asomarse a la idea de construcción de la sociedad civil en la concepción de Blumenberg.

Lo que al parecer es observable es que existen muchas formas de exclusión cultural que interactúan con la ciudadanía así concebida.

¿Podría pensarse una ciudadanía integradora de minorías y diferencias al sentimiento de pertenencia a una civilización que es patrimonio común? ¿Podríamos tratar a las personas como individuos, con independencia de su identidad étnica o nacional? ¿Podremos centrarnos en lo que compartimos como seres humanos, en vez de centrarnos en lo que nos distingue?

Muchas prácticas actuales quisieran acabar kafkianamente con la diversidad. El racismo y la xenofobia son demonios que por tener su origen en la irracionalidad no tendrían cabida, si no fuera por las limitaciones humanas, en el oficiante de la filosofía y menos aún en el profesional de la misma. Muchas de las prácticas discriminatorias se resumen en el rechazo, la desconfianza y el desprecio por los diferentes.

Ante esta real situación el filósofo habla o concede, pero no puede permanecer al margen. Jonathan Glover dice que:

El papel público de los filósofos existe porque el clima intelectual importa. Este papel consiste en mantener vivo el examen crítico de las creencias. Para los propios filósofos, el enfoque crítico de las creencias sólo es una parte de su trabajo. La otra parte es el estímulo de la independencia y la racionalidad en los demás y la incitación a no plegarse a la autoridad ni a puntos de vista convencionales.<sup>50</sup>

El contexto de la cita es la presencia de los filósofos en la Alemania de 1938, en tanto sostiene que la atmósfera pronazi era, en parte, obra de pensadores. Pero bueno, no es el tema en cuestión. Sin embargo, lo que quiere sostener es que del filósofo se espera que hable con su palabra y su obra, en relación con estos temas, y no que permanezca, de manera acomodaticia, callado o aparentemente callado.

A estas reflexiones podría incorporarse el concepto de humanidad que sostiene Savater en "La humanidad en cuestión" en donde el

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>50</sup> Jonathan Glover, *Humanidad e inhumanidad una historia moral del siglo xx*. Madrid, Cátedra, 1999, p. 498

ser humano se constituye al saber cómo aprovechar las mediaciones culturales y cómo manejar el artificio de la civilización. Tener humanidad es sentir lo común en lo diferente, aceptar lo distinto sin ceder a la repulsión de lo extraño. La humanidad como valor universal tiene que ver con lo que Apel llama reciprocidad generalizada y que, en consecuencia tendría su codificación en la Carta de los derechos humanos, o derechos fundamentales de la persona. Tal vez habría que pensar en reeducar al individuo con vocación universalista y aprovechar su capacidad de participación frente a su necesidad de pertenencia.<sup>51</sup>

### *Comentarios finales*

EN un tema tan complejo como el de la esclavitud de la mujer negra y del hombre negro, tratado aquí en tan breve espacio, no está bien, en aras de la honestidad intelectual, hablar de conclusión. Solamente se harán algunos comentarios desde la interpretación de quien, aunque ha querido acercarse al tema desde la academia, desde la investigación, con la mayor objetividad posible, también es consciente de que escribe plenamente identificada con su condición de mujer perteneciente a ese sector “coloreado”, como lo llama Humboldt. Mujer y negra. Mujer negra.

Resulta muy difícil explicarse el hecho de la esclavitud. Tampoco ha sido ésta la intención en este escrito. Pero no está por demás hacer un intento por encontrar algún hilo conductor que lleve a una respuesta como posibilidad para hilvanar la madeja. Quizás una característica de la condición humana, como la “deificación”, el delirio del superhombre descrito con claridad por María Zambrano<sup>52</sup> da cuenta de ello. La deificación como un proceso “natural”, “un supuesto” de la vida humana. Por eso afirma Zambrano:

Este delirio de deificación se agita siempre en el fondo de los sombríos conflictos de la tragedia: de la tragedia poética, y de esa tragedia real que es la marcha del hombre sobre la tierra, en su historia verdadera; en esa lucha y conflicto perenne en que consiste ser hombre [...] Y el delirio de deificación, de llegar a ser divino, es el más hondo y al parecer irrenunciable de todos.<sup>53</sup>

El horizonte de sentido está dado por la condición humana. El delirio se explica desde la limitación humana. El hombre es un “pordiosero”, “un indigente que puede y sabe pedir” y lo seguirá siendo, a menos que en vez de mendigar, exija, porque “exigir es pensar”. Cuando el hombre piensa deja de ser eso que todas las criaturas son: siervo. La necesidad erigién-

<sup>51</sup> En Gianni Vattimo, comp., *La secularización de la filosofía: hermenéutica y posmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1994, p. 271.

<sup>52</sup> María Zambrano, *El hombre y lo divino*, México, FCE, 2002 (col. *Breviarios*, núm. 103), pp. 153-158.

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 153 y 156.

dose en exigencia es ya pensamiento, disposición a pensar. “Pensar es a su vez exigir”. De estar de acuerdo con estas aseveraciones, toda persona, todo ser humano que, vía racionalidad práctica, en el supuesto de que la acción está precedida por el pensamiento, exige, alza la voz, habla, escribe, denuncia, asume y es consecuente, piensa. Entonces es correcto deducir que la mujer negra esclava de La Española ejerció el derecho de pensar: como jornalera, como vendedora, como compañera de su negro esclavo y hasta sosegadora en casos límite, como negra esclava soltera, como esclava de tala, como cimarrona, como artesana, como doméstica, como nodriza, como procreadora, como integradora de culturas y propiciadora de sincretismos diversos: religioso, gastronómico, costumbrista, literario, folklórico, artístico, artesanal etc. En fin, “el negro está en nosotros, palpitante y recio: en el habla, en el canto, en el sentimiento, en la luz de los recuerdos, en la tradición”, afirma Lebrón Saviñón,<sup>54</sup> refiriéndose a la cultura dominicana en relación con su herencia africana. Y Carlos Andújar en un panel en el contexto de la Cuarta Feria Internacional del Libro 2001 en la República Dominicana decía que “son evidentes los estilos, formas, objetos, modos de vida y expresiones de la cotidianidad cultural de ascendencia africana, posiblemente diluidas en reinterpretaciones culturales criollas, pero que no esconden su sello africano en la música, la danza, la comida, la tradición oral, el uso de los valores de la espiritualidad, la lengua etc.”. Todo ello a pesar de que los pensadores del siglo xx se han destacado por lo que Andújar llama “ausencia étnica” o “amnesia negra”.

Lo anterior viene a confirmar la tesis de María Zambrano: “La pobreza, la indigencia humana ha sido sentida por el hombre. Mas no reconocida, pues la condición humana parece ser de tal modo que actúa primero a través de su contrario, no descubriendo su sentir sino haciendo algo para buscar su compensación. Así, ese sentir originario ha sido y será siempre, ante todo, fuente de acción”.<sup>55</sup> Es una de las facetas que justifica la existencia angustiada, porque es responsable, como diría Sartre. Que justifica, también las revoluciones de todos los tiempos, las de independencia, la de cada día desde las aulas, desde la docencia como opción personal de vida o “magisterio de una presencia”, en palabras de Jorge Luis Borges al referirse al maestro Pedro Henríquez Ureña,<sup>56</sup> desde la familia o desde cualquier situación en que se esté, no como “pordiosero”, sino como “exigente” o pensante.

<sup>54</sup> Cf. Mariano Lebrón Saviñón, *Historia de la cultura dominicana*, Santo Domingo, Taller, 1994, tomo III, 5 vol. (*Colección del Sesquicentenario de la Independencia Nacional*). pp. 1643-1668.

<sup>55</sup> Zambrano, *El hombre y lo divino* [n. 52], p. 158.

<sup>56</sup> Cf. mi artículo “El concepto de hombre en el pensamiento de Pedro Henríquez Ureña”, *Cuadernos Americanos*, núm. 101 (septiembre-octubre del 2003), pp. 72-88.