



Tabula Rasa

ISSN: 1794-2489

ISSN: 2011-2742

info@revistatabularasa.org

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca

Colombia

Villa, Ernell; Villa, Wilmer
**SOCIOGÉNESIS EN LAS VÍCTIMAS DE LA TRATA DEL MERCADO
CAUTIVO 1 : UNA ORIENTACIÓN EXISTENCIAL DE VIDAS NEGADAS 2**

Tabula Rasa, núm. 28, 2018, Enero-Junio, pp. 163-194

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca
Colombia

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39656104008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEM  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

SOCIOGÉNESIS EN LAS VÍCTIMAS DE LA TRATA DEL MERCADO CAUTIVO¹: UNA ORIENTACIÓN EXISTENCIAL DE VIDAS NEGADAS²

<https://doi.org/10.25058/20112742.n28.8>

ERNELL VILLA³

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-0463-8354

Universidad de la Guajira⁴, Colombia

villaernell@hotmail.com

WILMER VILLA⁵

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-3421-8820

Universidad Distrital Francisco José de Caldas⁶, Colombia

villaw@hotmail.com

Cómo citar este artículo: Villa, E. & Villa, W. (2018). Sociogénesis en las víctimas de la trata del mercado cautivo: una orientación existencial de vidas negadas. *Tabula Rasa*, (28), 163-194.
Doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n28.8>

Recibido: 14 de noviembre de 2017

Aceptado: 13 de febrero de 2018

Resumen:

Este texto es el resultado de un proceso de investigación que se realizó a partir de las ideas de los pensadores del Caribe, siendo su interés generar un marco de comprensión-acción que lleve a valorar los referentes que dan cuenta de la soberanía intelectual de los pueblos

¹ Esta categoría de análisis socio histórico y económico se asume desde los desarrollos que han hecho Kwame Nimako y Glenn Willemssen (2011). Es de señalar que el conocimiento de esta categoría ha sido posible gracias a las discusiones que se han sostenido a lo largo de este tiempo con el profesor-militante Ramón Grosfoguel, quien ha actuado en la posibilidad de conocer el Caribe y sus pensadores, más allá de las barreras lingüísticas. Para el caso del desarrollo de este texto, se habla de las víctimas de la trata de mercado cautivo, una categoría que se considera puede ayudar a entender el proceso histórico por el que han pasado las personas que padecieron el gran negocio de la crueldad de Occidente sobre los negros africanos y sus descendientes en el Caribe y las Américas. Para una mayor comprensión de esta categoría se puede consultar a Villa (2018).

² Este artículo es el resultado de un proyecto de investigación que involucra la Universidad Andina Simón Bolívar sede Quito-Ecuador, específicamente con el doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos, con la tesis: «De quién son las palabras: el nombrar en las fronteras desde el Caribe seco», así como la Universidad de la Guajira, departamento de Etnoeducación, la Red Iberoamericana de Estudios Sociales- RIES y el Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, instituciones con las que se viene abordando el problema de la política del nombrar y la construcción del lugar de enunciación de lo otro.

³ Doctor en Educación, Línea en Estudios Interculturales en la Universidad de Antioquia Medellín.

⁴ Profesor Facultad de Educación y Programa de Etnoeducación.

⁵ Candidato a Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Quito, Ecuador.

⁶ Profesor del proyecto curricular licenciatura en Humanidades y Lengua Castellana y maestría en Investigación Social Interdisciplinaria.



Édimbourg - 2018
Johanna Orduz

que han pasado por la dura experiencia del colonialismo. La pregunta que se afronta en este artículo es: ¿desde qué referente se puede estudiar la internalización de las estructuras sociales en las víctimas de la trata del mercado cautivo, quienes a partir del referente de la colonia y la colonialidad fueron desalojados de sí? En este caso, se considera la no-existencia como parte de una proyección histórica sobre los cuerpos en los que la vida fue negada. Esta sería la operación histórica de Occidente, la cual lo llevaría a disponer de la existencia de quienes fueron convertidos en cosa, y ese tipo de producción existencial es sobre la que se ocuparía la sociogénesis abordada en este texto, siendo esta una salida, una forma de conocer y actuar frente a la dominación del pensamiento de la y el colonizado. El texto se articula a partir de la categoría de víctimas del mercado cautivo, construida como una posibilidad de análisis crítico. La estructura del artículo consta de cinco apartados que buscan dar cuenta de los referentes históricos, etnopsicológicos y epistémicos que han incidido en la configuración de una *escuela de pensamiento militante* en el mundo transatlántico.

Palabras clave: sociogénesis, trata de mercado cautivo, silencio sabio, mundo transatlántico, re-existencia.

Sociogenesis in victims of human trafficking: an existential approach to denied lives

Abstract:

This paper is the result of a research process performed under the ideas of Caribbean thinkers, in the interest of generating a framework of comprehension-action leading to appraise the points of reference accounting for intellectual sovereignty in peoples that have endured the difficult experience of colonialism. The question this paper addresses is: Which referent may help to study the internalization of social structures among victims of human trafficking, who were expelled from themselves under the referent of colony and coloniality? In this case, non-existence is considered as a part of a historical projection on bodies in which life was denied. This would be the West's historical operation, which would have led it to have at their disposal the existence of those who were turned into objects. This kind of existential production is what sociogenesis deals with in this paper, as a way out, a way to know and behave face to the domination on the colonized thinking. This paper is articulated in response to the category of victims of slave trade, which was built as a possibility of critical analysis. The paper is structured in five sections seeking to account for the historical, ethno-psychological and epistemic referents that have had a bearing upon the configuration of a *militant thinking school* in the transatlantic world.

Keywords: sociogenesis, human trafficking, wise silence, transatlantic world, re-existence.

Sócio-gênese nas vítimas do tráfico no mercado cativo: uma orientação existencial de vidas negadas

Resumo:

O presente texto resulta de um processo de pesquisa realizado a partir de ideias de pensadores do Caribe, buscando gerar um marco de compreensão-ação que leve a valorizar as referências que abarcam a soberania intelectual dos povos que passaram pela experiência

do colonialismo. A questão que se coloca no artigo é: a partir de quais referências se pode estudar a internalização das estruturas sociais nas vítimas do tráfico no mercado cativo as quais, a partir das referências da colônia e da colonialidade, foram retiradas de si? No caso, considera-se a não-existência como parte de uma projeção histórica sobre os corpos aos quais a vida foi negada. Essa seria uma projeção histórica do Ocidente que, por sua vez, leva a dispor da existência daqueles que foram tornados objetos. A sócio-gênese de que trata o presente texto se ocupa desse tipo de produção existencial, sendo uma saída, uma forma de conhecer e atuar frente à dominação do pensamento da e do colonizado. O texto articula-se a partir da categoria vítimas do mercado cativo, construída como uma possibilidade de análise crítica. O artigo está estruturado em cinco seções que buscam tratar das referências históricas, etno-epistemológicas e epistêmicas que incidiram na configuração de uma *escola de pensamento militante* no mundo transatlântico.

Palavras-chave: sócio-gênese, tráfico no mercado cativo, silêncio sabio, mundo transatlântico, re-existência.

Somos así, somos gente que nos gusta la rochela, gente que le gusta el fundingue⁷ con las palabras [...] nos complacen las cosas que a los demás no les llama la atención. Sabemos que las palabras dicen algo que solo le interesa a quien las cultiva y las sabe apreciar.

Riversides Amaya Redondo⁸, 2017.

La conciencia de sí no es cerrazón a la comunicación. La reflexión filosófica nos enseña, al contrario, que es su garantía.

Frantz Fanon, 1986.

Unos referentes iniciales

En una época en la que imperaban dos grandes paradigmas como el marxismo y el estructuralismo, desde las periferias se construyeron referentes epistémicos que hacen parte de la soberanía intelectual de los pueblos de la diáspora africana en el mundo transatlántico. Ahí, en la geografía en donde los europeos impusieron un orden colonial materializado en la *condena* de las personas nombradas como negros, en medio de toda una experiencia de agotamiento de la vida, surgieron apuestas intelectuales que tendrían su origen en el Caribe, y que siglos después se

⁷ Esto es un estado de ánimo correspondiente a la actitud celebrativa de las cosas, las ocasiones y las experiencias. Es propio el fundingue del espíritu que moviliza la fiesta.

⁸ Sagedora del Caribe seco colombiano, residente en la calle la Garita, Valledupar, Cesar, al norte de Colombia (2017). Es de señalar que las rochelas han sido un tipo de poblado que alberga gente de todos los colores. Allí, las y los negros aportarían al cultivo de la voz que irrumpía en las largas noches, donde buscaban arrancarle a la vida un aliento para existir desde sus suficiencias íntimas.

seguirían cultivando a partir de intelectuales como Cyril Lionel, Robert James, George G.M. James, Eric Williams, Aimé Césaire, Frantz Fanon y Édouard Glissant, entre otros.

El contexto en el cual se desarrolló la actividad de los pensadores del Caribe de gran parte del siglo XX era el de la lucha por la descolonización de los territorios coloniales, en los que la acción militante de los movimientos de liberación nacional se apoyó en la producción de conocimiento que reflejaba la soberanía intelectual de los pueblos de la diáspora africana en esta parte del mundo. Se trató, entonces, de ejercer el derecho de libre determinación o autodeterminación, estableciendo una administración política, jurídica, económica y militar, entre otros aspectos, que demandaría un gobierno soberano. Es de apreciar que tanto el marxismo como el estructuralismo no aportarían soluciones al problema del colonialismo desde sus desarrollos; lo que se presentó fue un silencio cómplice, el cual fue interrogado en diferentes momentos por los pensadores de la diáspora africana. Así, por ejemplo, se tiene, entre otros casos, la postura de Aimé Césaire, quien desde su *Discurso sobre el colonialismo* (2006 [1950]) manifiesta su inconformidad y rompe con el partido marxista francés.

Aunque en este texto no se realizará un análisis del marxismo y el estructuralismo, hay que decir que estos dos modelos teóricos ejercieron una fuerte influencia en la producción de conocimiento disciplinar durante gran parte del desarrollo del funcionamiento del sistema teórico de la modernidad en el siglo XX. Estos dos sistemas explicativos se convirtieron en ejes de articulación de epistemologías y metodologías que estabilizarían la realidad durante el tiempo que mantuvieron su supremacía. Ambos paradigmas tenían en común que operaban desde lo deductivo; en este caso, el modelo que se aplicaba sobre la realidad se llevaba desde el *todo* hacia las partes. A propósito del modelo y el sistema, Aurora González dice que:

Cuando se habla de modelo de una teoría se está haciendo referencia a un conjunto de fenómenos o, más probablemente, a un sistema de relaciones entre fenómenos que verifican la teoría [...] al menos un modelo forma parte de la definición de una teoría. Pero también se habla de modelo en un sentido próximo a teoría, para representar la estructura de un sistema (o dominio). Parafraseando a Mosterín, (1978), a quien voy a seguir en el intento de caracterizar los distintos usos, en el primer caso el modelo es el sistema que la teoría representa, en el otro la teoría representa al sistema, Un tercer uso del término se hace cuando se habla de un sistema que sirve de modelo para otro. Sería propiamente un modelo heurístico, y en este uso está implícita la noción de modelo de una teoría. (González, 2003, p. 262)

El planteamiento que hace González se puede considerar en el funcionamiento tanto del marxismo como del estructuralismo, pues lo que se presenta es un juego de posibilidades que son asumidas por quienes se apropian del desarrollo

específico de cada *modelo-sistema teórico, conjuntos de fenómenos o individuos*. Esta manera de relación-afectación entró en crisis en el momento en el que los teóricos críticos empezaron a valorar las once *Tesis sobre Feuerbach* de 1845, en donde Marx sostenía que: «Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo». En este caso, se hace un llamamiento a la acción misma de los intelectuales que debían de comprometerse, es decir, tomar partido; pero que, lamentablemente, en algunos casos, solo se comprometían con los criterios que legitimaban la producción específica dentro del campo del saber científico.

Tanto en el marxismo como en el estructuralismo se intentó establecer una historicidad de los saberes que alimentaron el desarrollo de su cuerpo teórico; la definición de un objeto de estudio en los campos correspondientes a la producción de conocimiento; y el establecimiento de un método y unas formas de disponer y circular el conocimiento que legitimaban lo que emergía de su puesta en operación. Ambos se convertirían en modelos-sistemas teóricos de corte universal y buscarían establecer una estabilización de la realidad a partir de lo que movilizaban o con lo que disponían para establecer una explicación del mundo que, en sí, no sería más que algunas formas de representar la realidad desde los fundamentos que sostenían su composición como modelo de acción teoría, disponiendo de todo lo existente para darle una tratamiento específico.

Una acción militante originada en los ancestros

Para el caso del que se ocupa este texto, se aborda la acción militante de los intelectuales afrocaribeños, quienes han ido más allá de la sola producción-legitimación del conocimiento; para ellos, lo verdaderamente importante ha sido enfrentar los problemas que están por fuera de las disciplinas⁹, específicamente, los conflictos históricos por los que tuvieron que pasar en cada época. Estos vinieron a actuar en la configuración de una postura política que se arraigó en toda la región del Caribe: La postura de la descolonización de los territorios, las conciencias y los lenguajes.

La acción militante se entiende como el resultado de una forma de asumir la vida, una construcción que motiva a las personas a poner en práctica las estrategias

⁹ Sobre esto, también se presentan los casos de los intelectuales que responden a disciplinas, tal como pasó con Antenor Firmin, intelectual haitiano que, en la segunda mitad del siglo XIX, con su texto *Igualdad de las razas humanas* (2013) le respondió a la antropología colonial de los europeos, especialmente a Joseph Arthur de Gobineau, autor de la obra racista: *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (1855).

para alcanzar la transformación de los sujetos, los escenarios y las relaciones. Por ello, la acción se comprende como la manera de actuar desde un encausamiento de la vida. Frente a la militancia, esta es asumida como el vínculo a una forma de sentir y proyectar la vida en colectividad, más

allá de las situaciones, los tiempos y los contextos; es la constitución de lo humano desde la capacidad de agencia o movilización y afirmación de todos aquellos que actúan en el cultivo de la vida con dignidad. En el caso de las y los negros descendientes de los esclavizados en el Caribe, por ejemplo, se destaca la fuerte militancia en la vida, la dignidad y la libertad de la gente, quienes desde un principio lucharon a partir del papel que jugaron estos ideales.

La militancia es parte de una conducta que se deriva de la asociación de actores que pasan a cultivar un sentir que resiste; esto es, la conjugación de todas las formas creativas de resistencia. La militancia en la vida, la dignidad y la libertad de los pueblos se aprendió, por ejemplo, de los negros cimarrones, quienes en diferentes partes del Caribe y las Américas supieron cultivar el espíritu de rebeldía, forjando así su propio sentido de vida. También se dio la acción militante de los intelectuales de la diáspora africana en el mundo transatlántico, quienes cultivaron un sentir, pensar, actuar y proyectar comprometido con la experiencia de los más débiles, los desposeídos, los que no han tenido privilegios a lo largo del curso de la historia, esos cuyas sonoridades han sido calladas o puestas en estado de afonía.

Los pensadores del mundo transatlántico militaron en un pensamiento activo que se configuró a partir de los problemas que afrontaban en los contextos. Para ellos, los problemas eran relevantes y los supieron enfrentar en consonancia con la necesidad de superarlos para generar nuevas realidades; por ello, quedarían consignados en el curso de la historia que marcó el rumbo de los pueblos de la diáspora africana en el Caribe insular y continental, lugares en los que la fuerza de la libertad actuaría en el cultivo del «arte de la resistencia» (Scott, 2000). Ante esto, no se debe perder de vista lo que, para Paul Gilroy en el *Atlántico negro*, se convertiría en una «contracultura de la modernidad» (2014, p. 13-60), en la que lo propio sería la dura experiencia del barco y la travesía en situación de cautiverio, convertidos por las y los esclavizados en «el primer de los nuevos cronotopos» (2014, p. 13-60). Es decir que esta desgarradora vivencia, por más tortuosa y deshumanizadora que fuera, no sería un obstáculo para los esclavizados, pues ellos pudieron «seguir moviéndose» (Gilroy, 2014, p. 31), continuar con el cultivo del sentir, el habitar el pensamiento y el generar una acción dignificante de su humanidad; y que por más que el opresor insistiera en hacer creer lo contrario, las y los esclavizados insistían en orientar su existencia desde un sentido colectivizado en el silencio sabio o la autogestión del silencio.

Fue tan fuerte la acción creativa de las y los esclavizados, que desde allí pudieron orientar su existencia y forjar un nuevo lenguaje, una práctica del saber, dándole prevalencia a las elaboraciones existenciales que los llevarían a persistir o resistir; todo esto más allá de las circunstancias que los oprimían. Un claro ejemplo de esto es el de los *malungos*, quienes hablaban el *malungaje*, es decir, la lengua de la travesía. Según Slenes, citado por Jerome Branche (2013), en el Brasil de la época colonial, la frase:

«meu malungo» se refería a «mi camarada con-quien-yo-compartí-el-infortunio-de-la-canoa-grande-que-cruzó-el-océano» (p. 170-171). Este es un caso representativo de la capacidad creativa de los esclavizados; la orientación existencial era tan fuerte que llevó a las y los esclavizados a crear y recrear los contenidos necesarios para afirmar su existencia. Fue a partir del *malungaje* que pudieron complementarse e idear las estrategias de producción de conocimiento. Al respecto, Branche sostiene que:

Los malungos transatlánticos pertenecieron a una comunidad que se había cimentado a través del curso de una experiencia, la cual había llevado a sus límites más lejanos sus recursos físicos y psicológicos y que inclusive se podía extender hasta como ocho meses entre aprovisionarse en la costa africana occidental y cruzar el Atlántico. (2013, p. 172)

El caso de los *malungos* se convirtió en un referente de la movilización de contenidos, desde una acción sostenida, que permitió recrear una forma de sentir, imaginar, pensar, narrar, recrear y posicionar un sentido de vida, un cultivo de la existencia que alimentó a las y los esclavizados. Esta sería una forma de alentar la vida, sobre todo al construir lo que Benedict Anderson (1997) denomina una «comunidad imaginada», a partir de prácticas transnacionales, así como de la transtemporalización de los saberes y las costumbres que cultivaron como un ánimo de vida.

Antes de seguir con uno de los orígenes de la acción militante desde nuestros ancestros en el gran Caribe o la cuenca del Caribe, hay que considerar un referente que permite valorar el papel que ha cumplido la movilización activa de las personas «que han experimentado las peores violencias de la historia, grupos que han sufrido, y que aún sufren con frecuencia, el ser marginados y oprimidos» (Césaire, 2006, p. 86). Aquello se encuentra en lo que Césaire nombró como «toda una escuela de pensamiento militante» (2006, p. 85), la cual, a lo largo de la historia, ha contado con una amplia experiencia de personajes que avivaron las llamas ardientes de la expresión rebelde; esta sería la reacción de una parte de la humanidad que no se adaptó a los condicionamientos impuestos por el sistema dominante. En relación con ello, es necesario tomar en cuenta lo manifestado por Césaire, para quien: «los pueblos negros están dotados de energía, de pasión; que no les falta vigor, ni imaginación; pero que estas fuerzas se marchitarían en organizaciones que no les sean propias; hechas para ellos por ellos y adaptadas a objetivos que sólo ellos pueden determinar»¹⁰ (2006, p. 81).

¹⁰ La carta que Aimé Césaire dirigió al presidente del partido francés tiene como título *Carta a Maurice Thorez*; se escribió en un contexto histórico, pero, el llamamiento que hace el poeta martiniqués se puede vincular con la experiencia histórica de los pueblos negros, quienes han sostenido una acción militante que va más allá del solo hecho de ser tenidos en cuenta como seres gregarios para legitimar las luchas ajenas. Contrariamente, desde el principio de la trata de mercado cautivo, las y los esclavizados pusieron en funcionamiento distintas formas de organizaciones y experiencias de resistencia en las Américas y el Caribe.

La acción militante por parte de las mujeres y los hombres negros siempre ha existido, y ha sido el camino para alcanzar la liberación desde los tiempos antiguos en los que los ancestros cultivaron una forma de habitar el pensamiento, posicionado en cada experiencia desde sus descendientes. Al respecto, se debe señalar que la escuela de pensamiento militante no tiene que ver solo con una localización en una especificidad geográfica en el Caribe y las Américas, así como con una temporalidad particular, sino que esta escuela se configuró a partir del habitar un pensamiento que se expresa por medio de una práctica, unos saberes y unos lenguajes, empleados por hombres y mujeres que fueron arrancados de sus lugares de origen.

La experiencia que vivió la gente negra esclavizada fue resistida a partir del hecho de *cultivar el silencio sabio o la autogestión de un silencio* que permitió extender la sabiduría a las nuevas generaciones que padecieron la *industria de secuestro masivo* creada por los europeos. También fue clave la experiencia que se desprende del proceso de negociar¹¹ contenidos con los otros pueblos existentes en el Caribe y el resto de las Américas. El negociar se apoyó en los intercambios de contenidos, prácticas, saberes y lenguajes que llevaron a la fijación de las producciones que, en algunos casos, fueron imperceptibles para los colonizadores.

Fue por medio del conservar los «saberes secretivos» (Conversación con Juan García Salazar, 2009), así como de la negociación de contenidos que se hacían y rehacían como parte esencial de la producción de la vida, que la gente negra pudo elaborar saberes, prácticas y lenguajes de anclaje a una experiencia que les permitió resistir y «re-existir»¹² (Alban, 2008) la crueldad del sistema colonial. Por medio de estos dos procesos de fijación de los contenidos simbólicos, ellas y ellos, que no eran considerados como gente, forjaron un sentido, aferrándose a una «orientación existencial» (Haymes, 2013) de sus vidas, llegando a consolidar una multiplicidad de producciones culturales a partir de las cuales pudieron *contestar, decir no, decir otra cosa*.

Para el caso de las y los pensadores negros del Caribe, se hace significativa

¹¹ Esta idea sale de Stuart Hall (2014), quien plantea que en el Caribe la *cuestión de las identidades* es asunto de un proceso de *negociación*.

¹² Esta categoría es considerada por Adolfo Albán Achinte (2008) una *forma de producir la vida*, posicionado desde lo negado por la colonialidad.

la experiencia que vincula un pasado, haciendo referencia a un tiempo en el que han cobrado importancia los lenguajes que portan sabiduría para andar un camino lleno de crueldad.

Frente a esto último, la reacción no se hizo esperar desde el cultivo de las prácticas espirituales, las sonoridades narradas, el poder de las plantas, la elaboración de artefactos, así como las formas de habitar y aprender el territorio, siendo aquello de vital importancia para afrontar la experiencia de la esclavización. Todo esto se puede nombrar como parte de unas prácticas de ausencia-presencia que pusieron a salvo las elaboraciones de los esclavizados.

Las prácticas de ausencia-presencia son las que hacen imperceptibles las elaboraciones y los contenidos producidos por la gente negra. En este caso, a los blancos-criollos-mestizos les quedaba difícil percibir o considerarlos como existentes. Para las instituciones coloniales, los negros eran seres ausentes, incapaces de producir humanidad. Si las y los esclavizados negros se atrevían a manifestar sus construcciones, enseguida la sociedad colonial empezaba a actuar, es decir que comenzaba a negar o pisotear lo que percibía de la otra u otro. Desde una forma del nombrar que posicionaba el mal-decir o el decir mal de los cuerpos racializados de forma negativa, se producía la negación, la no existencia de la gente negra. Para la sociedad blanca-colonial, las y los negros esclavizados eran «seres carentes»¹³ (Memmi, 1969), seres vaciados de sí mismos.

Por lo contrario, para la gente negra que fue esclavizada, siempre prevalecerían sus

¹³ Esta categoría es posicionada por Memmi (1969) a partir de la experiencia de la colonización y el colonizado, quien está siendo producido desde un estado de carencia.

contenidos, las prácticas, los personajes, los lugares que aportaban y definían su humanidad. Estos se mantuvieron presentes en un lugar en el que solo

podían estar a salvo, alimentando su existencia como gente negra, gente que se aferraba a la vida. El lugar en el que las elaboraciones y los contenidos estaban a salvo era el pensamiento, el cual no se podía percibir de forma directa, sino a través de la mediación del lenguaje, el cual servía como parte de la práctica estratégica de poner ausente lo presente.

Dos grandes referentes para comprender la experiencia de la resistencia y la re-existencia de la gente que padeció la dura experiencia de la *industria de secuestro masivo*, son la espiritualidad y el lenguaje. Los dos se convirtieron en parte de una práctica vital que llevó a fijar los contenidos que eran necesarios para definir el rumbo de sus descendientes. Frente a estos dos recursos existenciales está la reacción de negación de Occidente que, desde un principio, desvalorizó las cuestiones de la espiritualidad a partir de las denominaciones familiares tales como *brujería* y *animismos*; estas formas de nombrar se constituyeron en parte de los *saberes de negación de los otros racializados como negros*. En cuanto al lenguaje, Occidente consideraba a la lengua de los originarios del África y sus descendientes en el Caribe y las Américas desde un total desconocimiento, desde la no-existencia.

A partir de la negación del lenguaje de los pueblos africanos en el mundo, se estableció la afonía histórica en la que lo propio fue lo que Patterson, citado por Haymes (2013) llamaría «muerte social» (p. 201) de la gente negra, que era considerada gente sin pensamiento, lengua, escritura, espíritu, sentimiento y razón. En este caso, Occidente estableció una superioridad a partir de la institucionalización de unas creencias, unos discursos y unas prácticas. Esto fue definido como la defensa de indicadores de vida impuestos como determinación de la humanidad o civilidad. Se trató, entonces, de

una centralidad de las costumbres de los europeos, quienes no consideraban las producciones de los pueblos del África, el Caribe y las Américas. Estas prácticas etnocéntricas prevalecieron durante mucho tiempo; la espiritualidad y el lenguaje de los pueblos extra-europeos fueron condenados a una no existencia. Por ejemplo, desde las posturas marxistas, la espiritualidad era parte de un proceso de enajenación o productora de una falsa conciencia. Además, los lenguajes de los pueblos que se encontraban por fuera de Europa, y más específicamente su lengua, tenían, supuestamente, la carencia de un sistema o de una organización correspondiente a la composición de las estructuras de las lenguas occidentales, donde, por ejemplo, lo principal era tener una gramática de corte universal, tal como lo ha señalado Santiago Castro-Gómez en su libro *La hybris del punto cero* (2010).

Tanto la espiritualidad como el lenguaje de las y los negros del Caribe que provenían del África, se convirtieron en los principales motores de la producción de la vida de estos pueblos. Si se quiere hacer una mirada de la acción militante de los ancestros, se tienen que considerar estos dos aspectos, fuertes en las islas y en la parte continental del Caribe. Sobre ello, es necesario aclarar que no se quieren abordar de forma exhaustiva estos dos aspectos, pero que se hace relevante tenerlos en cuenta al momento de preguntar por la acción militante en esta parte del mundo, sobre todo porque en ella existe el origen de una gran escuela de pensamiento militante que se localiza en la isla de Santo Domingo, especialmente en Haití, lugar en el que se desarrolló una revolución gestionada por no negros, conocida como la Revolución Haitiana, la cual tuvo su origen en la *Ceremonia de Bois Caimán*. Sobre este acontecimiento, Paul Verna sostiene que:

Cuando los jefes negros Boukman, Jean Francois, Biassou y Jeannot se reunieron en un lugar de la Llanura del Norte denominado Bois Caimán, el 14 de agosto de 1791, con el fin de decidir el sublevamiento contra sus amos blancos, no podían darse cuenta que acababan de empezar una verdadera revolución que transformaría desde el punto de vista social, como político y económico, todas las bases del mundo colonial. Su propósito inmediato era liberarse de sus cadenas y vengarse de sus crueles amos, escogieron el 21 de agosto como día de la insurrección y como divisa revolucionaria las palabras «Libertad o muerte». (Verna, 1970, p. 39)

La *Ceremonia de Bois Caimán* fue el gran acontecimiento que dio origen a la Revolución Haitiana. Estuvo en ella presente la espiritualidad, el lenguaje y, por supuesto, la parte política. Este gran evento fue el inicio de un movimiento que llevó a la liberación de Haití, en la que estarían la negra Cecile Fatime y Boukman, responsables de invocar en lengua vernácula a las deidades y pedir la fuerza para vencer el yugo de los opresores:

Esa era la fuerza del vudú como vínculo de la rebeldía de los esclavos, sin el vudú era imposible liberarse de aquellas potencias, el VUDÚ significaría Dios Superior, Dios de los dioses, en dicha ceremonia de Bois-Caimán los reunidos presentaron solemne juramento de solidaridad. Una linda esclava de nombre Cecile Fatime cantó, coreada por los asistentes, plegarias en lenguas africanas invocando a los dioses ancestrales. (St Louis, 2005)

Este acontecimiento histórico refleja la importancia de la espiritualidad y la puesta en escena del lenguaje que lleva a la construcción política de los esclavizados, quienes cultivaron un verdadero *arte de la resistencia*, es decir, un posicionamiento, una acción sostenida a lo largo y ancho de la colonia, referida no solo a la opresión y la servidumbre de los negros. Por este motivo, Verna señala que:

Asimismo en todas las épocas de la colonia, el negro siempre demostró que el amor a la libertad era tan poderoso en él [...]. Los colonos, para justificar su crueldad, lo trataban como a un salvaje o un bárbaro. En su apasionamiento estúpido, estos colonos olvidaban, según la frase célebre de Frobenius, que «el negro bárbaro es una invención europea». (1970, p. 33)

Aunque en todo el Caribe se presentaron experiencias de resistencia contra la sociedad colonial, núcleos de organizaciones de cimarrones que cultivaron la libertad, el referente de la Revolución Haitiana juega un papel central para la comprensión de la escenificación de un proyecto de liberación en manos de los negros esclavizados, quienes no solo hicieron una intervención armada y militar, sino que también pusieron en marcha un proyecto intelectual que contó con la participación de una serie de pensadores, poetas, políticos y líderes a los que, hasta el día de hoy, no se les ha valorado su gran aporte.

Entonces, el acontecimiento de la Revolución Haitiana es aquí valorado como una *geocultura* del mundo transatlántico, la cual llevó a un posicionamiento cultural y político de gran alcance, pero invisibilizada durante mucho tiempo por Occidente. Sobre esa construcción histórica se cuenta con el antecedente de la *Ceremonia de Bois Caimán* que fue la «primera gran asamblea de la diáspora africana para acabar con el sistema esclavista» (St Louis, 2005). La Revolución Haitiana ejerció una fuerte influencia en todo el Caribe, por lo que las reacciones a esta no se hicieron esperar; prontamente, a los puertos de toda la región llegaron las noticias sobre lo que había pasado en la parte de la isla en la que se hablaba el francés criollo, lugar en el que los negros rebeldes habían derrotado al que, en esos tiempos, se consideraba el ejército más poderoso del mundo. Según Laviña:

La consecuencia inmediata de la revolución de los negros en Haití, fue el endurecimiento de las condiciones de vida de los negros con el resto de América. De esta forma se trataba de evitar que el ejemplo cundiera entre las esclavitudes de otras colonias europeas. (1983, p. 9-10)

Un claro ejemplo sobre las consecuencias de lo que había pasado en la isla de Santo Domingo, fue lo sucedido con «los negros de Martinica arrojados a la Guajira» (Laviña, 1983), pues los franceses, por temor a la pronta expansión de las ideas revolucionarias de los negros haitianos en el Caribe, tomaron la decisión de expulsar a unos negros a la península de la Guajira. En este caso,

Para limpiar del peligro «revolucionario» las islas trataron de vender a los negros en los mercados de esclavos de las colonias españolas; ante el fracaso de la operación, los franceses arrojaron entre 200 a 500 negros en las costas de la Guajira, con la esperanza de que los indios acabasen con ellos. (Laviña, 1983, p. 10)

Lo que mostró la reacción de las autoridades coloniales fue el *miedo* al fantasma de la Revolución Haitiana. Por este motivo, trataron de evitar el mínimo contagio con la gente de esta isla. Fue así como se produjo el aislamiento de la primera nación negra libre en esa parte del mundo. Al respecto, Laviña considera que:

En realidad, lo que muestran los documentos es el miedo de los blancos a los hombres de color franceses considerados como «una clase de gentes infectadas con las ideas de la libertad e igualdad, y que han sido tan perniciosos y han causado tantos horrores en las desgraciadas islas francesas». (Laviña, 1983, p. 10-11)

Se trató no solo del miedo a los *horrores*, que podían causar estos hombres y mujeres sedientos de justicia, sino a la capacidad creativa y creadora de las y los esclavizados, quienes, desde el primer momento de la puesta en funcionamiento de la industria de secuestro masivo, se levantaron en su contra y concretaron lo que sería un gran referente de la acción militante por la vida y la libertad de los suyos. Es de señalar que esta acción militante se soportó en el ejercicio intelectual que movilizó y afirmó lo político, militar y estratégico, con lo cual lograron transformar la realidad.

La sociogénesis desde las víctimas de la trata del mercado cautivo

Desde la sociogénesis¹⁴ desarrollada por Du Bois y después por Fanon, se aprecia cómo se ha operado en la humanidad negada de las y los negros, y cómo se produce

¹⁴ Según la profesora Sylvia Wynter, esto constituye «un nuevo objeto teórico de conocimiento que permitía poner en cuestión la definición estrictamente biológica característica de la cultura actual de cómo *es ser* y, por consiguiente de cómo es ser humano» (2009, p. 328). Al respecto, la autora aclara que el nombre dado por Fanon es *Sociogenia*, pero que ella en su trabajo lo denominaría como *principio sociogenético*. En ambos casos, se hace referencia a la sociogénesis, asumida aquí como categoría de estudio que ayuda a desentramar las formas como se constituyen los cuerpos que son *transcendidos a corporalidades*, es decir, que toman conciencia para habitar el lenguaje, así como el establecimiento de una temporalidad y una espacialidad significadas en la experiencia vivida. Para el caso de las y los esclavizados, esto debe de ser estudiado desde las singularidades históricas, económicas y sociales.

la estructuración de un esquema de configuración del pensamiento y la conducta de quienes, a lo largo de una dura historia, fueron dominados y explotados. Se trata, entonces, de la incorporación de la organización social imperante que traería la reproducción de formas de relacionamiento, y modos de comportamiento y obediencia a quienes negarían la humanidad de las y los esclavizados negros en el Caribe y las Américas; con esto se materializa un lenguaje, un pensamiento y una manera de estar perpetuamente ligado a un patrón de configuración de la conducta del colonizado y la colonizada.

La sociogénesis de la que habla Du Bois y Fanon tiene que ver con un actuar programado o una conducta direccionada desde la negación de quienes la acogen, naturalizan o habitan en ella. Es el hecho de vivir por fuera de cualquier posibilidad de cultivo de un proyecto existencial propio. En este caso, la afirmación ontológica, no es posible, pues su producción como humano es negada o aplastada por quienes inferiorizan, marginan o expulsan a los colonizados de la posibilidad de vivir en el cultivo de su propia residencia o morada existencial. Esto es el existir no para sí mismo, sino para un otro que se aloja en la psiquis de quien desea furiosamente ser o parecerse al colonizador, o simplemente se resigna a ser una existencia despreciable. Es lo que, en términos de Du Bois y Fanon, sería una *doble mirada* o un ser que es *nombrado desde una tercera persona*. A partir de este desear es que se vive una vida que no corresponde a las realidades, sino a una realidad que oprime la existencia.

A partir del estudio de la sociogénesis pueden considerarse las salidas que tienen los cuerpos que han pasado por el largo proceso de intervención colonial. En este caso, es posible observar las emergencias de posibilidades que pasan por la descolonización, es decir, formas creativas de existencia planteadas desde la producción de una vida distinta a la de Occidente. Esto significa actuar por fuera del molde conductual replicado a lo largo de la historia moderna-colonial, en la que el modelo que guía la conformación y mantenimiento de un orden garantiza la reproducción de una sociedad única. La sociogénesis propuesta por estos destacados intelectuales de la diáspora africana, se asume como el proceso por medio del cual se origina la «internalización de las estructuras sociales, *así como las relaciones de poder [...] que hace necesaria* la desalineación/descolonización de los negros, *lo cual* requiere de un reconocimiento inmediato de las realidades sociales y económicas» (Grosfoguel, 2009, p. 262-263).

La sociogénesis de Du Bois y Fanon permite entender cómo opera el proceso de intervención de los cuerpos atrapados en una configuración arbitraria que niega su propia existencia. Aquí lo propio es el hecho de ser nombrado desde *una tercera persona*; esto es: él, ella, o también su variación en plural: *ellas, ellos*, es decir, un indicativo de personas exteriores que se alojan y dominan la producción discursiva de la *primera persona*. Aquello corresponde a un *yo* oprimido y opresor de su propia existencia, lo cual *condena* a los colonizados a vivir sin autonomía,

sin un núcleo estructurador de la conducta. En este caso, se hace referencia a quien afronta la vida desde la imitación y replica, desde el abandono de su propio ser. Es, en pocas palabras, el deseo frustrado de encarnar la voz, la conciencia y la actuación de quienes las y los niegan, pero que, aun así, se quiere ser lo que él y ella o ellos y ellas disponen que sea su existencia negada.

Lo anterior tiene correspondencia con la manera como se produce el *yo* condicionado, desalojado de la posibilidad de conducir su vida y de realizar una evaluación crítica de las condiciones bajo las cuales ha llegado a convertirse en un ser privado de vivir su propia residencia. Este proceso de intervención se encuentra reforzado por una ideología de *aniquilación psíquica* y la puesta en marcha de una *muerte social* que no permite el *ser en sí mismo* para construir un sentido de pertenencia. Es de señalar que *el ser en sí mismo* no es *el ser* que corresponde a las necesidades existenciales de las y los negros; allí opera «el concepto mutilado de sí mismo» de acuerdo con el cual sólo le es posible experimentar plenamente su ser a través de la mediación [...] y de los artefactos culturales» (Wynter, 2009, p. 337), por medio de los cuales se establece la no-existencia de lo otro, esto es, en términos de Fanon, el no-ser encarnado en un cuerpo racializado de forma negativa.

La negación de la humanidad de la gente negra pasa por la adecuación externa de una residencia que alberga al *ser* del no-ser; se parte de la constitución de un «yo otro que se está viendo obligado a experimentar, es yo que ha sido construido para el 'por el otro, por el hombre blanco, que me ha entretejido a partir de miles de detalles, de anécdotas, de historias'» (Wynter, 2009, p. 342). A través de los desarrollos realizados por Fanon se puede comprender que la negación se origina con la configuración de un cuerpo intervenido, denigrado y despojado de cualquier posibilidad de anclaje; «Entonces, el esquema corporal, atacado en numeroso puntos, se derrumba dejando paso a un esquema epidérmico racial» (Fanon, 2009, p. 113). Al respecto, Sylvia Wynter considera que:

A partir de este momento comienza a experimentarse a *sí mismo* a través de conceptos estereotipados, conceptos *específicos de un punto de vista particular y de una fenomenología visual determinada*; en otras palabras, *no* como él es, sino como *debe ser de acuerdo con un punto de vista concreto*. (2009, p. 343)

El proceso de negación de las y los que han sido racializados como negros, ha ocasionado la *alteración de la psiquis*¹⁵ de estas personas y sus descendientes;

¹⁵ En el lenguaje especializado, esto se puede identificar como *neurosis*, es decir, trastornos producidos por desajustes emocionales que llevan a estados alterados de la conducta de las personas; esto se encuentra en la obra de Fanon, ya que su desarrollo metodológico se centra en buscar una salida a estas problemáticas. Recordemos que Fanon fue director de un centro psiquiátrico y su papel como médico-psiquiatra se dio a través del tratamiento de la sombra dejado por el colonialismo en la gente negra que lo padecía como resultado de la intervención cruel de los franceses en esta parte del norte de África.

esto se manifiesta en conductas que van desde el desprecio, la baja autoestima, el pesimismo y la inferiorización, entre otros indicadores de conductas que han sido alojados en *el ser* del no-ser de la gente negra. Para Grosfoguel «El ‘sistema mundo occidental capitalista/patriarcal’ busca internalizar las desigualdades sociales producidas por el sistema en la psiquis de la comunidad negra, y reducir la explicación de esta desigualdad a sus comportamientos individuales» (2009, p. 263). No se puede olvidar que este es un estado de alteración que se reactualiza a través de los patrones de poder que se enseñan en las familias y los sistemas educativos. Ante esto, Fanon plantea la desalineación y la descolonización, que bien pueden llegar a transformar las formas y los contenidos del aprendizaje cultural, las pautas de crianzas, así como la formalización de los universos simbólicos que las nuevas generaciones emplean para afrontar las realidades objetivas de producción económica, política, social, cultural y comunicativa en los contextos.

A partir de la desalineación y la descolonización se genera el posicionamiento político de lo negado, particularmente, se trata de superar *el querer estar y ser en un cuerpo* que no le corresponde habitar, sobre todo cuando esto es el resultado de una inducción a la renuncia histórica de las propias formas de aprehender, afirmar y reafirmar un *esquema corporal* borrado por la producción histórica y estructural del poder, que conlleva fijar un *esquema de epidermización racial* en el que las y los negros que son intervenidos han llegado a «aceptar subjetivamente la jerarquización racial de los europeos, la solución deriva en querer convertirse en blanco» (Grosfoguel, 2009, p. 265). Para que esta operación histórica surja o de fruto, se debe hacer una adecuación mental, ante lo cual Ramón Grosfoguel emplea la metáfora «incrustación» (2009, p. 263), que se aloja en el cuerpo de los colonizados. Bajo esta operación de vaciado histórico, las y los negros son *condenados* a vivir el desprecio y la negación por parte de los blancos. Esta forma de ser percibidos y considerados desde la actuación de aquellos que dominan el escenario de las relaciones y la vida productiva de la sociedad, pasa a ser naturalizada por los *condenados* que se acostumbran a vivir y experimentar una autodepreciación. Ante esto, Fanon sostiene lo siguiente:

Y entonces nos fue dado el afrontar la mirada blanca. Una pesadez desacostumbrada nos oprime. El verdadero mundo nos disputa nuestra parte. En el mundo blanco, el hombre de color se topa con dificultades en la elaboración de su esquema corporal. El conocimiento del cuerpo es una actividad únicamente negadora. Es un conocimiento en tercera persona. Alrededor de todo el cuerpo reina una atmósfera de incertidumbre implícito [...]. Lenta construcción de mi yo en tanto que cuerpo en el seno de un mundo espacial y temporal, así parece ser el esquema. No se me impone, es más bien una estructuración definitiva del yo y del mundo (definitiva porque se instala entre mi cuerpo y el mundo una dialéctica efectiva). (2009, p. 112)

Todo lo anterior se convierte en una constante de producción que llevó al menoscabo de los cuerpos que fueron encerrados en su propio desprecio, pero que también fueron inducidos a ver y nombrar a *ellos, ellas y ustedes* desde una admiración total que los obligaba a seguir imitándolos. También señala Fanon que:

Los elementos que había utilizado no me los había proporcionado «los residuos de sensaciones y percepciones de orden sobre todo táctil, vestibular, quínestésico y visual», sino el otro, el blanco, que me había tejido con mil detalles, anécdotas, relatos. (2009, p. 112)

Aquello se puede considerar como una constante de producción de cuerpos que son «fabricados»¹⁶ desde una intencionalidad de masificar el desprecio, la inferioridad, el sentido de culpa y el escape de sí entre las y los negros de lo que hoy se nombra como la diáspora africana. Esto ha llevado al menoscabo de los cuerpos que fueron encerrados en su propio desfallecimiento y dolor, encauzado por la fuerza arrolladora del opresor que se había *incrustado* en su pensamiento, sentimientos y en toda la materialidad viviente que albergaba su cuerpo, modelado bajo las condiciones históricas de producción. Al respecto: «El colonizado no dispone de salida alguna para abandonar su estado de desgracia: ni salida jurídica (la naturalización), ni salida mística (la conversión religiosa). El colonizado no es libre para elegirse colonizado o no colonizado» (Memmi, 1996, p. 96)¹⁷.

Aunque no se tiene referencia de que Albert Memmi y Frantz Fanon hayan tenido una relación personal e intercambiado planteamientos, se puede apreciar que en los desarrollos de los dos intelectuales existen aspectos de convergencia, como, por ejemplo, se observó en la anterior cita, en la que el hecho de afirmar que el colonizado *no dispone de salida* se vincula con lo expuesto por Fanon, especialmente cuando este aborda la realidad de las y los *condenados* situados en una *zona de no-ser*, es decir, una *zona* de no existencia: «En la mayoría de los casos, el negro no ha tenido la suerte de hacer esa bajada a los verdaderos Infiernos» (Fanon, 2009, p. 42). En relación con ello, se visibiliza que no hay una o dos alternativas para elegir, no; solo se presenta el hecho de estar desde el principio en los mismísimos *infiernos*, de antemano *condenado*, sin ninguna posibilidad de *disponer de salida* alguna.

¹⁶ Esta es una metáfora empleada en los trabajos que se encargan de hacer una relación entre el ser, el saber y el poder, pero se puede emplear para el caso de la fijación de una subjetividad alterada, una subjetividad escindida. También se suelen emplear metáforas como troquelar, configurar, moldear, entre otras; todas estas para referir a los procesos de producción.

¹⁷ Es de recordar que Albert Memmi publicó su libro *Retrato del colonizado* en 1957, tiempo en el cual se encontraban en plena lucha los movimientos de liberación nacional del África. Para este mismo tiempo, Fanon ya se encontraba en el escenario de la resistencia argelina y había publicado su libro *Piel negra, máscaras blancas* (1952) y *Los condenados de la tierra* (1961).

La sociogénesis se puede considerar como la manera de conducir el estudio de las y los oprimidos, quienes, desde un referente pesimista, no disponen de salida alguna, pero que, en términos de Fanon, tienen la posibilidad de comprender y actuar en favor de la descolonización del pensamiento y el lenguaje de los cuerpos que han pasado por la dura experiencia de la colonización y la colonialidad. Según Catherine Walsh:

La sociogenia o sociogénesis es el método pedagógico socio-diagnóstico que Fanon utiliza, particularmente en *Piel negra, máscaras blancas*, para analizar la experiencia, la condición y la situación de hombres negros y mujeres negras como sujetos racializados/colonizados en sociedades regidas por sujetos blancos. El motivo de este análisis es intervenir en y actuar sobre esta experiencia y sobre estas sociedades, hacia la transformación psíquica y estructural y la liberación social. (Walsh, 2013, p. 44)

Así, la sociogénesis de Fanon permite comprender los procesos en la mente colonizada a partir del estudio de su configuración histórica, pero también hace posible entender que, desde el principio, las y los esclavizados internalizaron los saberes, las prácticas y los lenguajes que llevaron al posicionamiento de su existencia desde la pedagogización de la voz, el cultivo de un sentido que se habitaba desde la capacidad creativa y creadora de una autogestión del silencio. Ello se hace visible en las formas de re-existencia de los pueblos de la diáspora africana en el mundo transatlántico, en el que la dominación y la explotación estuvo presente, así como la forma de andar los caminos de un pensamiento que se hacía presente a través de las sabias palabras que acompañaron las experiencias de las y los esclavizados en el Caribe y las Américas.

Desde el mundo transatlántico: La respuesta existencial de las víctimas del mercado cautivo

La acción militante, desde sus orígenes en el Caribe y en las Américas, ha tenido que ver con la lucha en contra del colonialismo expresado a nivel internacional, regional y local. A través de esta se logró enfrentar una realidad en la que la elección sería la descolonización, la cual vendría a ser absolutamente necesaria. La lucha por la liberación de los territorios que fueron administrados por las coronas europeas se convirtió en el proyecto de expansión Caribe, soportado en las resistencias de las poblaciones negras que se encontraban en los territorios administrados por los franceses, españoles, ingleses, neerlandeses y portugueses¹⁸.

¹⁸ Es de señalar que algunos autores consideran como parte del Caribe la zona que incluye el norte de Brasil. Este dato es importante, pero no será desarrollado en este texto.

El Caribe se constituyó como el primer lugar en el que los europeos pondrían a prueba su fuerza militar, así como la administración colonial. En este caso, el tomar posesión, invadir y organizar un sistema de producción colonial

en las tierras de ultramar sería el principal objetivo. Todo esto se dio bajo un direccionamiento específico en cada momento que duró el funcionamiento del sistema imperante en esta parte del mundo.

El Caribe fue el primer lugar en el que se escenificaron duras luchas entre las coronas, así como una ardua contienda de los pueblos oprimidos que lucharon por alcanzar la libertad. La acción militante desde el Caribe se configuró a partir del interés por terminar con el sistema imperante. En relación a ello, se hace necesario recordar lo planteado por Juan Bosch (1985), quien lo nombraría como «la primera frontera imperial» de Europa. A partir de esta consideración del Caribe, hay que señalar que fue producida por medio de mecanismos de estabilización como lo fuera, por ejemplo, la elaboración discursiva, así como la construcción de una arquitectura que llevó a *inventar* nuevos nombres, a distribuir el espacio y a establecer una regulación a nivel público y privado.

Estos mecanismos de estabilización permitieron una apropiación de todo lo existente en la zona, y también la invención de producciones para establecer un orden simbólico y material. Al respecto, los pueblos indígenas del Caribe y las Américas fueron dominados y explotados en un primer momento; después, las y los negros africanos fueron introducidos por los europeos y sus descendientes para cumplir con las más fuertes actividades físicas que generaron la acumulación de grandes riquezas. Todo esto desencadenó el abuso corporal y psicológico de millones de cuerpos esclavizados. Es decir que se empleó arbitrariamente la fuerza de trabajo de las personas que eran dominadas; esto permitió que los colonizadores creyeran que tenían controlada a la población en cautiverio, o al menos que habían desinstalado de las y lo esclavizados su capacidad de producir la vida desde una proyección existencial.

Para la fracción de la humanidad que hace parte de Occidente (y de sus prolongaciones retóricas en el mundo), las y los negros esclavizados fueron convertidos en *cosas*, en *bienes inmobiliarios*, productos de una realidad que beneficiaba a los colonizadores. En este caso, lo propio en el trato hacia estos cuerpos cosificados era la crueldad y la violencia. Ello representaba la consideración que suponía el no relacionamiento entre humanos, sino el aprovechamiento por parte de quienes se creían más humanos frente a aquellos que eran tratados como subhumanos, *ganado* que aportaba fuerza bruta para cumplir con las labores asignadas por los blancos colonos europeos en el Caribe y las Américas. Todo esto funcionó como la *trata de mercado cautivo*, es decir, el *gran negocio de secuestro, almacenamiento, transporte, comercialización, dominación y explotación* de las personas originarias del África. Bajo este cruel *negocio*, los europeos desarrollaron el *capital mercantil* que los llevó a extraer materia prima comercializada por los imperios europeos.

Si los europeos fortalecieron el capitalismo mercantil a través del colonialismo y, más precisamente, a partir de la dominación y explotación de los negros esclavizados, estos últimos también pondrían en práctica formas de reacción creativa, lo cual los llevó a organizarse, creando lo que hoy podemos interpretar como los lugares refugios¹⁹, es decir, lugares de concentración de la fuerza reactiva que produjo contenidos con los que asumieron las demandas existenciales para construir un más allá, esto es, una superación de las adversidades que los oprimían. Lo anterior se presentó como una causa necesaria para orientar sus vidas, asumir el rumbo que los llevaría hacia un fin, un motivo de vida, una movilización de recursos existenciales para atender su ser y estar en el mundo. Sobre ello:

La institucionalización de la rebeldía la logra el negro esclavo a través de los palenques [...] es conveniente distinguir al negro esclavo «zapaco» que huye de la hacienda y sigue merodeando en las cercanías de ella, pero sin enrolarse en ningún grupo o movimiento subversivo; y el «cimarrón», nombre con que se conocía a los negros esclavos que huían definitivamente al monte en una actitud de enfrentamiento declarada, ubicándose generalmente en un palenque. (Gutiérrez, 1994, p. 39)

Los europeos convirtieron a las y los negros africanos esclavizados en «ganado valioso» (Gutiérrez, 1994, p. 25) que movió *el capitalismo mercantil* durante el tiempo que duró la industria de secuestro masivo de las personas del África que fueron dominadas y explotadas en el Caribe, las Américas y otros lugares del mundo. Es de señalar que esta forma de producción fue abolida (mucho tiempo después) por conveniencia económica de los ingleses y después por los demás reinos que participaron de este *gran negocio*. Esta sería la instancia de producción que llevaría a la consolidación de Occidente²⁰, creando un orden transatlántico conveniente para su expansión y consolidación económica, militar, tecnológica y científica, entre otras.

Para que la operación comercial que generó la trata de mercado cautivo diera resultado en el Caribe y el resto de las Américas, los europeos tuvieron que tomar posesión sobre todo lo existente en estas tierras, y esto se dio a partir de ejercer lo que Ángel Rama denominó como una «ceguera antropológica» (1998), causante de una política de nombrar desde la visión distorsionada del colonizador, quien,

¹⁹ La categoría inicial nombrada por Gonzalo Aguirre Beltrán es la de *Regiones de refugios* (1991), pero debido a la producciones específicas de los pueblos negros del Gran Caribe, aquí se nombran como lugares refugios, es decir, como parte de una localización de resistencia que la gente asume para llevar a cabo sus proyecciones existenciales, las cuales los arraiga a la vida, más allá de formas usuales de control, de manipulación y diseño desenfrenado de las vidas de las y los otros racializados de forma negativa; esto sería equiparable a la re-existencia, es decir, la escenificación digna de la vida de quienes han sido *imposibilitados* para asumir el control de su propias vidas.

²⁰ Este planteamiento se retoma de Eric Williams, quien muestra cómo los procesos de abolición de la esclavización no se originaron en Inglaterra por el cultivo de un espíritu humanístico, una acción loable, sino por una conveniencia económica.

desde un principio, se apoyó en el nombrar arbitrario, el nombrar desconocedor y el nombrar que invisibilizaba lo existente. En cierta medida, esta ceguera antropológica llevó a la asignación del nombre de *nuevo continente*, lugar en el que se ejerció el derecho a la posesión de lo que los europeos asumieron eran tierras de nadie. La «toma de posición del espacio y desplazamiento de la palabra fueron actos simultáneos de despojo sistemático» (Muyolema, 2001, p. 327), ahí donde existían lenguajes que fueron sepultados.

Se trató, entonces, de la imposición de *un lenguaje* que buscaba aniquilar la existencia de los seres que fueron silenciados desde un principio; ellas y ellos serían víctimas de una práctica «onomatúrgica, es decir el arte de nombrar y posicionar desde la eficiencia de los recursos retóricos y pragmáticos» (Villa, 2018) del sistema colonial. «La historia occidental pasa por el uso de sus lenguajes y supuso siempre una política del nombrar» (Muyolema, 2001, p. 328) que le daría carácter de existencia a los seres que fueron condenados a no-existir; aun así, estos seres esclavizados se atrevieron a posicionar su humanidad por encima de estos lenguajes, por encima de estas prácticas y estos «saberes de negación» (Villa & Villa, 2012).

En el Caribe se produjo una fuerte reacción al sistema de negación de la existencia por parte de aquellos que se enfrentaron al opresor de forma valerosa. Estos fueron, entre otros, *los cimarrones*, organizados en núcleos de poblados que, desde el principio, eran autosuficientes. Los *cimarrones* se convirtieron en portadores de una forma de cultivar la vida; fueron ellas y ellos cultivadores de la libertad. Para llevar a cabo una existencia plena, se dieron a la tarea de establecer formas de resistencias y re-existencias.

Por parte de los colonizadores se presentó la acción de negar la existencia de la vida humana de millones de hombres y mujeres, quienes fueron asumidos como vidas sin un asidero humano. Para los europeos y sus descendientes en el Caribe y las Américas, los negros eran cuerpos carentes, cuerpos a los que le hacía falta algo para ser humanos. Estos eran mutilados, aplastados por la violencia que se ejercía sobre ellas y ellos. En este contexto de reducción de los colonizadores sobre los colonizados, se estableció la expansión de un orden explicativo en el que lo propio fue establecer una imagen, definir un concepto y, por lo tanto, establecer unas prácticas de dominación o vaciamiento de la humanidad de la y el esclavizado negro. Lo cierto es que la representación del colonizado se estableció desde una experiencia con el lenguaje autorreferencial que el colonizador empleaba para negar a las y los esclavizados negros. A propósito de la negación de las y los esclavizados, Gordon, citado por Haymes, señala que:

Al convertirlos forzosamente en propiedad, incluso las súplicas lingüísticas —llamamientos de reconocimiento— se silencian, no se oyen, la gesticulación con las manos, los gestos pidiendo reconocimiento son invisibles. No se trata de que no provoquen impulsos entre los ojos y el cerebro, sino que se ha impuesto una minuciosa disciplina de lo invisible.

Por lo tanto, el esclavo negro paradójicamente es una invisibilidad vista a este respecto: el hecho de que se le vea como esclavo negro, hace que no se le vea como un ser humano. (2013, p. 189-190)

La respuesta frente a la violencia, el maltrato y la deshumanización de la trata del mercado cautivo no se hizo esperar, a partir de lo propio de las y los esclavizados negros, quienes se aferraron a la vida y la libertad. Para lograr una existencia plena como *seres humanos negros*, ellas y ellos se encargaron de producir sus contenidos materiales y simbólicos, los cuales actuaron como referentes existenciales en el cruel mundo transatlántico en el que, a lo largo de los cuatro siglos que duró la industria de secuestro masivo, lo propio del sistema fue el «ignorar las preocupaciones ontológicas, teleológicas y existenciales de la cultura del esclavo» (Haymes, 2013, p. 191)²¹. No se puede olvidar la capacidad de generar y posicionar de los esclavizados que colocaban sus elaboraciones en posibilidad de escenificación *con, desde, entre y para* sus congéneres. Frente a la negación o no-existencia, hay que señalar lo siguiente:

A lo que no se presta atención es a la manera en que la cultura del esclavo funcionaba desde un punto de vista pedagógico. Es decir, a cómo se transmitían implícitamente valores y conocimientos que enseñaban a los esclavos negros a vivir una existencia humana, que no consistía simplemente en sobrevivir, sino también en prosperar, a pesar de la presión del cautiverio. (Haymes, 2013, p. 191)

Aquí se comparte la postura de Gordon, Branche y Haymes, entre otros, sobre el esclavo; persona que tenía una cultura que se transmitía, ante lo cual debe agregarse que aquello no se hacía (del todo) en un escenario de relacionamiento horizontal, pues para que la producción cultural se fijara debía contar con el respaldo de una *pedagogización de los saberes secretos*. El significar de los procesos de aprendizaje cultural no fue considerado como un acto pedagógico desde la pedagogía de Occidente, pero sí desde la noción que se ha venido desarrollando, contemplada como una pedagogización del saber cultural que se fija en las prácticas que respaldan la conformación de un sentido grupal.

La pedagogización de *la cultura del esclavo*²² no se hizo desde la escenificación específica a un lugar, un tiempo en particular y unas mediaciones visibles a los ojos del colonizador, tal como sí sucedería con la pedagogía, entendida

²¹ Frente a este aspecto, debe decirse que, en el caso del Caribe colombiano, no existen trabajos encaminados a mirar el soporte pedagógico de la cultura del esclavo, tal como se ha estudiado para el caso de los Estados Unidos. Aunque existen aportes de la cultura de las y los esclavizados, la cuestión no se ha abordado desde esta perspectiva; inclusive, se dice que por el hecho de ser esclavo no se tenía cultura. También existen las posturas que dicen: *a América no vinieron culturas, sino miembros individuales de ciertos pueblos del África*. Puntos de vista como este se oponen a las huellas de africanía.

²² Es de señalar que Haymes presenta la *pedagogía y antropología filosófica del esclavo afroamericano*; sin embargo, se observa que más que una pedagogía, se trataría de una pedagogización, es decir, de una práctica de vida, una práctica política que se cultiva en diferentes situaciones de arraigo a los contenidos que son desacreditados, devaluados o depuestos. En este caso, la pedagogización es una práctica de re-existencia.

únicamente como el proceso de enseñanza-aprendizaje y movilizadora por una escuela convencional. Aquí lo propio fue una *escuela de pensamiento militante*, una escuela abierta a la vida, a las experiencias que se cultivaron en prácticas de ausencia-presencia de la existencia plena de vidas que eran negadas por el colonizador blanco-criollo-mestizo. En el mundo transatlántico, la contra respuesta de las víctimas del mercado cautivo sería tan contundente que ellas y ellos lograrían fijar los siguientes contenidos:

- Lenguas y lenguajes a partir de lo no visto, lo cual actuaría en el posicionamiento de los contenidos que ayudarían a enriquecer *el viaje*, sobre todo cuando se vivía *el viaje* desde la experiencia de habitar el pensamiento que se configuraba en el vivir aquí y allá.
- Prácticas de crianza que se convirtieron en piezas fundamentales para el proceso de aprendizaje cultural, así como lo es el diálogo intergeneracional. Esto garantiza la reproducción cultural de la enculturación y la endoculturalización.
- Semántica del encantamiento a través de las estéticas que se portan en el cuerpo y su relacionamiento con la memoria que se nutre con las experiencias dadas en los diferentes contextos donde habitan las y los hijos de la diáspora africana en el mundo.
- Relaciones proxémicas acordes con el sentido de vida, es decir, con las formas de ser y estar en el mundo. Formas de habitar un pensamiento que se colectiviza desde el deseo mismo de imaginar a otros-otras que viven en proximidad a su mundo. Tiene que ver esto con la configuración espacial y la construcción de significaciones culturales.
- Formas de ser y estar desde la reacción a lo que se niega, por medio de la afirmación y posicionamiento de lo desvalorizado por el sistema dominante en cada momento histórico. Es la consideración existencial de lo negado, lo cual es puesto en posibilidad de escenificación para el empoderamiento de las personas que se afirman en ello.
- Silencios sabios entendidos como la capacidad de *retraer el yo* para generar una autogestión del silencio que genera una postura estratégica. Esto se encuentra ligado a la capacidad de resistencia y reorientación de la vida o re-existencia.
- Diálogo intergeneracional acorde con la tradición oral, relacionado con la pedagogización de la oralidad como instancia política. Es la oralidad vista como una instancia significativa de la vida de las colectividades.

Estas y otras respuestas de las víctimas del mercado cautivo en el mundo transatlántico generarían el posicionamiento de la cultura del esclavo, el cual, como afirman los autores citados anteriormente, operaría de forma pedagógica

o desde una pedagogización, siendo esta última un proceso de *producción cultural*²³. La pedagogización no se reduce a la instrumentalización de los procesos de enseñanza, sino que se considera como una instancia de producción de conocimiento que rompe con *el dualismo antagónico* de conocimiento versus saber; es la producción de una *política de lugar* que se hace vital al momento de asumir el ser y estar en los territorios.

El control y las posibilidades de acción de quienes habitan la zona de no-ser

Según lo trazado por los juegos de poder hegemónico, se puede apreciar que al

²³ En la actualidad, la pedagogización, como parte de una producción cultural, se relaciona con las pedagogías críticas aludidas en el trabajo que tiene como título *La pedagogización de la oralidad en contexto de afirmación cultural de las comunidades negras del Caribe seco colombiano* (Villa, & Villa, 2010).

condenado le corresponde seguir por la senda trazada por quienes los dominan. En este caso, lo propio es la no-existencia, la no concreción de una proyección como seres humanos. Esto quiere decir una no-existencia desde los criterios

ontológicos que definían la humanidad de Occidente por encima de las demás. Los *condenados* viven en una producción constante que los deja por fuera de cualquier posibilidad de ser; ellas y ellos son fabricados desde la incesante manipulación del opresor que se aloja en el interior de la mente de quien es colonizado.

El control del pensamiento de quien padece el proceso de colonización se hace a partir del lenguaje, el cual resulta efectivo al momento de posicionar la visión deshumanizada de quien interviene la cognición de las y los colonizados. A propósito, Ngugi Wa Thiong'o sostiene que: "The domination of a people's language by the languages of the colonizing nations was crucial to the domination of the mental universe of the colonized" (2005, p. 16). En este caso, desde la imposición y control de la lengua que hablan las naciones, pueblos, comunidades y grupos que han sido colonizados, se establece el direccionamiento del pensamiento de quienes son desalojados de sí. A partir de ahí se *incrustan* en la mente de la gente los recursos explicativos empleados para dar cuenta de todo cuanto existe a su alrededor, en donde las definiciones, descripciones, traducciones e interpretaciones son parte de la herencia dejada por quienes han controlado históricamente el escenario de producción material y simbólica. De ahí que las representaciones sean el resultado de todo el proceso de intervención; "To control a people's culture is control their tools of self-definition in relationship to others" (Ngugi, 2005, p. 16).

Entonces, como diría Ngugi, se trata de controlar la cultura de un pueblo para establecer una intervención efectiva sobre sus herramientas de pensamiento para así instaurar una autodefinición en relación con los demás. Es decir que, si un pueblo tiene una visión pesimista, negativa y devaluada de sí, esto será el resultado del relacionamiento asimétrico de los miembros de una cultura dominante con los oprimidos que pasan a ejercer su propio encarcelamiento, su propio despojo

existencial, en algunos casos. Es así como los condenados pasan a ser opresores de su propia existencia, agentes que agotan en su propia posibilidad de vivir una vida lejos del remanente de la colonización.

Es de señalar que los condenados se convierten en opresores de su propia existencia; ellas y ellos reproducen una versión desfavorable de sí, una versión que corresponde a la imagen que tienen las élites sobre los pueblos que son inventados como inferiores. Frente a esta situación de relacionamiento se presenta una doble relación, es decir, un vínculo con lo que se desprecia y es posicionado por los colonizadores, y otro vínculo con lo que se aspira llegar a ser. Por este motivo, no podemos perder de vista la relación entre lenguaje y cultura o cultura y lenguaje, pues pone en el centro de la discusión lo que Ngũgĩ Wa Thiong'o plantea; esto es: «Culture transmits or imparts those images of the world and reality through the spoken» (2005, p. 15). Es la voz, la lengua y el lenguaje lo que se hace y deshace según las condiciones históricas de producción y sus posteriores consecuencias.

Para comprender cómo se establece el control sobre la mentalidad del colonizado y la posibilidad de respuesta de estos seres negados, se hace pertinente hacer una relación entre lo que nos presenta Ngũgĩ con lo señalado por Fanon. Para ambos, la cuestión del lenguaje es central, y de este se deriva la relación-negación del colonizador hacia el colonizado. Fanon, específicamente, llama la atención sobre el hecho de hablar una lengua, lo cual no es solo poseer dominio sobre la técnica de un código que direcciona la producción de una lengua en especial; «Hablar es emplear determinada sintaxis, poseer la morfología del tal o cual idioma, pero es, sobre todo, asumir una cultura, soportar el peso de una civilización» (Fanon, 2009, p. 49) que se refugia en sus propios fundamentos, principios, modelos y programáticas de orientación y relacionamiento, en los que los seres racializados no tienen opción, o también pueden encontrar en esta las herramientas necesarias para afrontar los procesos de colonización psicológica, cultural, económica, política y lingüística. Ante esto último, cabe recordar que los seres humanos no son entidades pasivas, sino seres activos que se resisten e insisten en posicionar sus referentes de vida.

El lenguaje que se le impuso a los seres colonizados arrancados del África y sus descendientes en las Américas y el Caribe, tenía como propósito dejar a los cuerpos vacíos de sí, es decir, producir un desalojo de la autoconciencia que se proyectaba en el mundo. Desde esta herramienta de configuración humana se generaría la intervención de las formas de ver, nombrar y asumir la acción de cuerpos que iban siendo clausurados, anulados y dejados por fuera de la posibilidad de anclar en su propia existencia. Todo esto se daría a partir de la negación de la primera persona, dejando de afirmarse desde una relación consigo mismo y con los demás, para así asumir el ser nombrado a partir de un alguien externo al cuerpo del colonizado, quien desfallecía ante el colonizador, quien producía, desde su punto de vista, la psiquis de los oprimidos.

Al abordar la sociogénesis como una posibilidad de estudio para reaccionar desde la descolonización del lenguaje y la mente, se debe afrontar la pregunta que se rastrea en el trabajo de Fanon; esta es: ¿Qué es ser? Es decir, ¿cómo se configura la humanidad de la mujer y el hombre racializado como negro? En este caso, es necesario analizar los procesos de intervención de los cuerpos del colonizado, a quienes se les puso siempre en duda su existencia humana. La pregunta a la que se enfrentaría el colonizado sería: ¿Qué es lo que soy? Para el colonizador la pregunta sería: ¿Quién soy?; con esta se contempla la humanización, mientras que con la primera pregunta se reflejaría la deshumanización.

Enfrentar la pregunta vital sobre *sí mismo* es un ejercicio ontológico, lo cual no podría darse sin pasar por la proyección interna que se genera con la propia constitución, en donde es importante el cultivo de la autopercepción y el autoconcepto, pues esto ayuda a forjar una autoimagen decisoria en el establecimiento de los refugios narrativos de los esclavizados negros y sus descendientes. Los refugios narrativos se convierten, entonces, en la posibilidad de estancia en un *sí mismo* que posiciona desde su sentir, desde su animar, la vida para proyectarla.

La existencia de las y los negros que reaccionaron en contra de la colonización, pero que pasaron por los procesos de producción de la industria de secuestro masivo, se encuentra afirmada en un modo otro de ser en el mundo; esto se puede explicar a través de una presencia-ausencia en la que la humanidad de los esclavizados negros lograba cultivarse más allá de las restricciones, intervenciones y controles que establecieron aquellos que recurrieron a las técnicas de dolor sobre los cuerpos de los condenados. Para el amo, la humanidad del esclavo no era tal, mientras que para los negros esclavizados su vida tenía un sentido que se buscaba en el cultivo de la libertad. Fue por esto que produjeron sus espacios de producción simbólica y material.

La humanidad de quienes reaccionaron a la trata de mercado cautivo se producía a partir del interés de generar los contenidos que los ponían a salvo de la crueldad desbastadora de la institución esclavista. En particular, se trataba de una existencia otra sujeta a una formación de constituir el *sí mismo* en silencio, es decir, en una ausencia o una puesta a salvo del poder de quien lo oprimía. Para la gente negra, el exhibir o exponer lo que se era no se constituía en una opción a elegir, en especial porque lo que se producía tenía que ser resguardado o puesto en la práctica estratégica de los saberes secretivos.

Las técnicas violentas de intervención de los cuerpos de las y los negros esclavizados generaron, en algunos casos, un efecto contrario, ya que se presentó la reacción efectiva del lenguaje, los saberes y las prácticas de la resistencia, así como la re-existencia de la gente oprimida. De ahí que los negros africanos y sus descendientes no se resignaran y nunca fueran esclavos sino esclavizados, es

decir, personas que se aferraron a la libertad, logrando cultivar desde la lengua ajena la voz y la imagen de un ser que se afirmaba en el silencio sabio, referente primordial en la construcción de la humanidad de la gente negra. Pero también se dio la situación de aquellos que se recrearon en inferioridad, en situación de ausencia de sí, es decir, en una experiencia de no-ser consigo mismo. Esto tiene que ver con la producción del *velo* que no permite mirar más allá de lo programado o direccionado; es la adecuación de la mirada, en la que se llega a generar una «doble vista en este mundo [...] –un mundo que no brinda verdadero autorreconocimiento, sino que solo le permite verse a través de la revelación de otro mundo» (Du Bois, 2001, p. 7). En términos de Du Bois, aquello sería la *doble conciencia*, desarrollada de la siguiente manera:

Es una impresión peculiar esta doble conciencia, esta sensación de mirarse a uno mismo a través de los ojos de otros, de medir el alma propia con la cinta de un mundo que contempla con divertido desprecio y lastima. Uno siempre percibe su dualismo [...] dos almas, dos modos de pensar, dos luchas irreconciliables, dos ideales, dos ideales antagónicos en un cuerpo oscuro, cuya tenaz resistencia es lo único que evita que sea despedazado. (Du Bois, 2001, p. 7)

Bajo este tipo de operación se dio la existencia de un no-ser producido de forma violenta por aquellos que han establecido las garantías o condiciones de existencia de quienes, además, definen y establecen lo que Ramón Grosfoguel denomina como la «línea que soporta lo humano»²⁴, en la que aquellos que están por encima de la línea tienen humanidad, mientras los que están por debajo no la tienen. Frente a esto, debe recordarse que:

Las personas que están por encima de la línea de lo humano son reconocidas socialmente en su humanidad como seres humanos con derechos y acceso a subjetividad, derechos humanos/ciudadanos/civiles/laborales. Las personas por debajo de la línea de lo humano son consideradas subhumanas o no-humanos, es decir, su humanidad está cuestionada y, por lo tanto, negada. (Grosfoguel, 2011, p. 98)

Aunque esta parte de la investigación no intenta poner en consideración ejemplos

²⁴ Es de señalar que este análisis parte de lo que Fanon denomina como la zona de no-ser, y que después Boaventura de Sousa Santos incorpora en los planteamientos del pensamiento abismal; Ramón Grosfoguel hace un análisis de ello en el trabajo que se referencia en este texto.

empíricos, se considera necesario traer a colación la experiencia vivida durante una sesión de trabajo de conversación comunitaria en la que se pudo verificar lo que es la *condena*, sobre todo cuando se procede de la *zona de no-ser*. El caso

sucedido en el municipio de La Jagua de Ibirico, en el departamento del Cesar (Colombia), lugar donde un señor abordó a unos de los dos autores de este texto.

Lo sucedido se presentó cuando se esperaba un transporte para ir a La Loma, corregimiento del Paso, Cesar. En ese momento, un señor de apellido Hicela, que conducía un vehículo, dijo: «Vea cuénteme usted qué hace por aquí, ¿usted a qué se dedica?». La repuesta se produjo en relación con lo que se hacía en ese momento, es decir, una investigación con las comunidades negras de la zona. Ante esto, respondió el señor:

Hombre, todo pensé de este moreno²⁵ menos que fuera un investigador, esto sí no me lo vaya a tomar a mal. Sabe que su cara es más criolla, es más como la gente de por aquí. Un investigador, pienso yo, con mucho respeto y que mis palabras no lo ofendan, es distinto a usted. Por lo general, los que yo he conocido siempre son de Bogotá, Medellín, Bucaramanga, son cachacos²⁶ blancos que el calor los ponen coloraos como un tomate maduro. Ellos andan con un morral en la espalda, cámaras, grabadora en mano y pantalones caquis y bolsillo al lao, con una botella de agua en la mano, porque les da miedo enfermarse y coger una churria²⁷, andan por lo general en sus propios transportes para evitar el peligro. Usted se parece más a las personas de aquí y no a un investigador; dígame, qué hace un investigador aquí en medio de la carretera embarrao, esperando un carro de la vía; un carro que lo lleva incómodo, un carro que en el que lo pueden robar, un carro que se puede estrellar y morir. Qué hace usted aquí esperando, perdiendo el tiempo [...]. Los investigadores que yo he conocido andan en carros particulares, camionetas con full aire acondicionado y vidrios negros. Los investigadores son blancos cachacos, muy diferente a usted, por la mente no se me hubiera pasado creer que usted es un investigador²⁸. (Conversación con Hicela, 2017)

La situación recreada corresponde al no reconocimiento y valoración de una práctica profesional ejercida por personas que no se ajustan al molde que se ha impuesto desde el desarrollo de las ciencias sociales, ya que en ellas se ha reproducido un estereotipo del investigador que, en la mayoría de los casos, se equipara con un antropólogo *blanco* o *cachaco*. Cuando el investigador no concuerda con la imagen del hombre ciudadano que viene a los territorios perimetrales del país a realizar sus actividades, entonces se pone en duda su existencia y lo que hace: «¿Es verdad que usted es un investigador? [...]. ¿Si usted es un investigador por qué habla igual a este gente?». Esta situación refleja un estado de duda, un estado de sospecha o una no-existencia: «Los investigadores no son así como usted».

²⁵ Hace parte de una percepción racial que es matizada, la cual es empleada en la zona.

²⁶ Es un modo de decir que alude a las personas que provienen del interior de Colombia. Según el contexto de la conversación en la que se emplee este modo de decir, se puede definir su intencionalidad.

²⁷ Forma coloquial de referirse a la diarrea.

²⁸ Conversación sostenida con un señor conductor que se encontraba en el lugar señalado en el cuerpo de este texto. De esta persona solo se recuerda el apellido que es Hicela. Esta interacción se dio el 4 de abril de 2017 en el municipio de la Jagua de Ibirico en el departamento del Cesar.

También existe una escala racializada de labores que corresponden a los cuerpos que son étnica y racialmente identificables. En este caso, quien no hace parte de los estereotipos favorables de tal profesión queda por fuera de cualquier posibilidad de ser reconocido como portador de un conocimiento y unas prácticas legítimas. Se trata de una identificación, una localización en un estado de no-ser profesional. Se trata de una mirada de racialización negativa, donde básicamente quien representa al otro acude a una muerte social. Por eso el conductor dijo, «¿Es usted un investigador?, usted no puede ser investigador porque se parece a las personas de por aquí»²⁹.

Lo usual en este caso de *condena* es la representación deficiente de quienes no son

²⁹ Este fragmento también pertenece a la interacción verbal que se dio el 4 de abril de 2017 en el municipio de la Jagua de Ibirico en el departamento del Cesar.

considerados como representativos de las figuras centrales que se encuentran en la zona del ser. Esto se puede entender a partir del *ser de carencia*; según Albert

Memmi, «la colonización crea para el colonizado un estado de carencia, y que todas las carencias se sostienen y alimentan entre sí» (1969). Desde este referente, quienes dominan el escenario alzan la voz para quejarse o cuestionar a quienes no son considerados como parte de los modelos que son representativos o que provienen de ciertas geografías. Frecuentemente, las personas que no vienen de los lugares que se encuentran en la línea de lo humano, son considerados como no ciudadanos, no intelectuales, no investigadores, no autoridades y no científicos, porque, en este caso, el humano, el pensador, el que posee las capacidades y propiedades que constituyen lo humano son ellos-ustedes que vienen de las geografías lejanas, en donde, supuestamente, el clima favorece el cultivo de la razón. Al respecto, aún se mantienen las creencias del determinismo geográfico y climatológico del siglo XIX, el cual respaldaría las posturas andinocéntricas. Sobre ello:

Los ensayos de Francisco José de Caldas y Pedro Fermín de Vargas, donde de los más importantes intelectuales de la élite colonial, mostraron a las costas como lugares distantes, no sólo física sino culturalmente también. En los trabajos de Caldas, por ejemplo, las provincias costeras de la Nueva Granda, con sus llanuras ardientes y sus «salvajes» e «indisciplinados», negros y mulatos, simbolizan la imagen de la ausencia de progreso y la imposibilidad de obtenerlo. Los Andes, por el contrario, parecen haber sido idealmente creados para producir un individuo moral e intelectualmente superiores. (Múnera, 1998, p. 53-54)

Esto ayuda a comprender el supuesto que manejaron los ilustrados criollos en la colonia y la República, cultivando la creencia de que en Colombia la gente que vive en el centro del país tiene mejores condiciones climatológicas para realizar la actividad intelectual, mientras que en los litorales no, ya que, supuestamente,

el calor no deja pensar o ejercitar el pensamiento en pro de una actividad intelectual. Esto lleva a recuperar lo que pasó en Valledupar con un filósofo que venía de Barranquilla y que iba a pronunciar una conferencia en el auditorio de la Asamblea del Cesar, quien dijo: «ahora entiendo por qué en el Caribe no se puede pensar». Esto lo dijo porque a la hora que iba a dar la conferencia se dañó el aire acondicionado del auditorio, por lo que hacía calor; cuando empezó a hablar, eso fue lo primero que manifestó de forma jocosa; sin embargo, esa frase sirve para observar lo actuales que resultan las creencias del siglo XIX, sobre todo las que tienen que ver con las cuestiones del clima.

Finalmente, las personas que se encuentran en las geografías de las zonas tropicales resultan, para quienes controlan las representaciones, como personas que están en *deuda* y generan cierta *sospecha*; son *seres carentes*. Por ello, se suele emplear la frase de origen colonial *dar la talla*³⁰, es decir que las personas que están por debajo

³⁰ Un patrón de medida corporal que los colonos empleaban para medir y considerar quién era apto o se encontraba en mejor situación corporal y quién no.

de la línea de lo humano no *dan la talla*, no responden a las construcciones históricas que fijan un patrón de medida o tipificación de la gente. Frente a la

negación de los investigadores nativos o los investigadores que se parecen o hacen parte del grupo de los excluidos, se presentó el siguiente referente narrativo: «usted no es investigador». Pareciera ser que esto se puede evitar cuando se entra en un estado de asimilación que lleva a imitar los gestos, las formas de conversar, generando una actitud de distanciamiento con la gente que actúa en los contextos. Lo que se espera del ser que proviene de la zona de no-ser, es que tiene que parecerse o actuar como los que provienen de la zona del ser. Por este motivo, el conductor dijo «los investigadores son quienes provienen de otra parte del país». La sociogénesis que se presenta en todo esto es la que correspondería a *la colonialidad del ser* en la que el lenguaje que se impone lleva al *blanqueamiento* de quienes esperan ser reconocidos o admitidos como un igual o parecido a aquellos que controlan la escena de representación hegemónica. El *blanquearse* significa incorporar las formas de ser que entran a direccionar la cognición de las personas; esto es propio de un sociogénesis que se impone más allá de los tiempos en los cuales se originó y produjo un pensamiento colonizado, el cual se reactualiza en los lenguajes y las prácticas.

Referencias

- Aguirre, G. (1991). *Regiones de refugios*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Albán, A. (2008). ¿Interculturalidad sin decolonialidad?: colonialidades circulantes y prácticas de re-existencia. En Villa, W. & Grueso, A., *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.

- Bosch, J. (1985). *De Cristóbal Colón a Fidel castro. (El Caribe, frontera imperial)*. Madrid: Biblioteca de la Historia.
- Branche, J. (2013). Malungaje: Hacia una poética de la diáspora africana. En Walsh, C. (Ed.), *Pedagogías decoloniales*. Quito: Abya Yala.
- Castro-Gómez, S. (2010). *La hybris del punto cero*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Editorial Akal.
- DuBois, W.E. (2001). *Las almas del pueblo negro*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.
- Fanon, F. (1986). *Los condenados de la tierra*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Editorial Akal.
- Firmin, A. (2013). *Igualdad de las razas humanas*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- Gilroy, P. (2014). *Atlántico negro*. Madrid: Editorial Akal.
- González, A. (2003). *Crítica de la singularidad cultural*. Madrid: Editorial Anthropos.
- Grosfoguel, R. (2009). Apuestas para una metodología fanoniana para la descolonización de las ciencias sociales. En Fanon, F., *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Editorial Akal.
- Grosfoguel, R. (2011). La descolonización del conocimiento: Diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. En *Formas-Otras: saber, nombrar, narrar, hacer*. Barcelona: Fundación Cidob.
- Gutiérrez, I. (1994). *Historia del negro en Colombia*. Bogotá: Nueva América.
- Hall, S. (2014). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Haymes, S. (2013). Pedagogía y antropología filosófica del esclavo afroamericano. En Walsh, C., *Pedagogías decoloniales*. Quito: Editorial Abya Yala.
- Kwame, N. & Glenn, W. (2011). *The dutch Atlantic: Slavery, Abolition, Emancipation*. Londres: Pluto Press.
- Laviña, J. (1983). Lucharon por su libertad. Los negros de Martinica arrojados en la Guajira. *Boletín Americanista*, 33, 7-11.
- Memmi, A. (1969). *Retrato del colonizado*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Múnera, A. (1998). *El fracaso de la nación: Región, clase y raza en el Caribe Colombiano (1717-1821)*. Bogotá: El Áncora Editores.
- Muyolema, A. (2001). *De la «cuestión indígena» a lo «indígena como cuestionamiento». Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indígena y el mestiz(o)aje. Convergencias de tiempos*. Amsterdam: Rodopi.

- Ngugi, W. (1986). *Decolonising the mind*. Nairobi: East African Educational Publishers.
- Rama, Á. (1998). *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca.
- Scott, J. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia*. Buenos Aires: Editorial Era.
- St Louis, F. (2015). *Primera ceremonia de la diáspora africana para acabar con el sistema esclavista. Ceremonia de Bois-Caimán 14 de agosto de 1791*. Recuperado de <https://www.aporrea.org/actualidad/a212840.html>
- Verna, P. (1970). *Petión y Bolívar*. Caracas: Ministerio de Educación-Dirección General.
- Villa, E. y Villa, W. (2010). La pedagogización de la oralidad en contexto de afirmación cultural de las comunidades negras del caribe seco colombiano. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, 12, 69-89.
- Villa, E. & Villa, W. (2014). Los saberes de la negación y las prácticas de afirmación: una vía para la pedagogización desde una perspectiva otra en la escuela. *Revista Praxis*, 10, 21-36.
- Villa, W. (2018). *De quién son las palabras: el nombrar desde las fronteras en el Caribe seco colombiano*. (Tesis de doctorado). Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.
- Walsh, C. (2013). Lo pedagógico y lo decolonial: entretejiendo caminos. En *Pedagogías decoloniales*. Quito: Abya Yala.
- Williams, E. (2011). *Capitalismo y esclavización*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Wynter, S. (2009). En torno al principio sociogénico. Fanon, la identidad y el rompecabezas de la experiencia consciente y cómo es ser «negro». En Fanon, F., *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Editorial Akal.