

# La potencia y el lenguaje: releer el pacífico colombiano<sup>1</sup>

## Power and language: rereading the Colombian Pacific

Yeison Arcadio Meneses Copete<sup>2</sup>

Ángela Emilia Mena Lozano<sup>3</sup>

Carlos Kamal Minotta Valencia<sup>4</sup>

<sup>1</sup> el artículo presenta apartes de las elaboraciones éticas, teóricas, metodológicas y prácticas para la relectura y la (auto) narración de las africanías a partir de revisiones a las teorías de la afrocentricidad y la potencia.

<sup>2</sup> Etnoeducador, músico y estudioso transdisciplinar de las afroepistemologías. Licenciado en Lenguas Modernas (2009). Especialista en la Enseñanza del Inglés (2011). Magister en Educación de la Universidad Pontificia Bolivariana, sede Medellín (2013). Investigador del Colectivo Ampliado de Estudios Afrodiaspóricos, CADEAFRO, en la Universidad de Antioquia. Hace parte del Grupo de Investigación en Educación y Diversidad Internacional, EDI, de la Universidad de Antioquia. Estudiante de Doctorado en Estudios Hispánicos y Latinoamericanos en la Universidad de Perpignan Via Domitia (Francia), vinculado al Groupe de Recherche et d'Études sur les Noir-e-s d'Amérique Latine, GRENAL, Université de Perpignan Via Domitia, France.

Correo electrónico: yearmeco@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1891-8656>

<sup>3</sup> Licenciada en Psicopedagogía y Administración educativa de la Universidad Tecnológica del Chocó, Diego Luis Córdoba (1985). Especialista en Administración, ejecución y evaluación de proyectos sociales y educativos de la Universidad Pedagógica Nacional (1995). Magister en Educación en el área de Docencia e Investigación de la Universidad de Santander de México (2017). Formadora de formadores. Docente de tiempo completo ocasional, de la Facultad de Educación. Coordinadora del Programa de Estudios Afrodescendientes de la Universidad de Antioquia. Investigadora del Colectivo Ampliado de Estudios Afrodiaspóricos, CADEAFRO.

Correo electrónico: angelamena@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9647-2824>

<sup>4</sup> Psicólogo de la Universidad de Antioquia (2012). Candidato a Magister en Intervención Psico-social de la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín). Estudiante de Medicina de la Universidad de Antioquia. Investigador del Colectivo Ampliado de Estudios Afrodiaspóricos, CADEAFRO.

Correo electrónico: psikicam@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8558-8824>

## Resumen

El presente artículo introduce un debate en torno a un nuevo enfoque de investigación e intervención denominado *potencia en su relación con el lenguaje*. Se toman como referentes apartes de la historia de la diáspora africana y algunos planteamientos sobre discursos decoloniales, para proponer rupturas lingüísticas con implicaciones epistémicas y epistemológicas, por tanto, políticas. Finalmente, siguiendo esta línea de pensamiento, se concentra en situar una nueva forma de lectura del Pacífico colombiano; que se centra o consiste en ir tras los trazos y trozos del mundo de la experiencia consuetudinaria del hombre y la mujer asentados en el Pacífico, que se revela en su palabra configuradora de sentidos para *Vivir Sabroso* consigo mismo, con los Otros (la diferencia como complementariedad) y lo Otro (la naturaleza).

**Palabras clave:** Pacífico colombiano, Potencia, Lenguaje, Vivir sabroso, Descolonización de la mente.

## Abstract

The current paper introduces a debate about a new research and intervention approach denominated potency approach, in its relationship with language. Episodes of African diaspora history are considered in order to propose linguistic ruptures that produce epistemic, and epistemological implications; therefore, political disruption in the fields of social and human sciences. Finally, by following this line of thought, it focuses in stating a new manner for “reading” the Colombian Pacific Region; this perspective emphasizes on or consists in going after traces and chunks of the world consuetudinaria experience of men and women settled in the Pacific, revealed in their senses creative word to live tasty (*Vivir sabroso*) with oneself, with the Others (difference as complementarity) and the Other one (nature).

**Key words:** Colombian Pacific, Power, language, to live “tasty”, decolonization of the mind.

## Introducción

El lenguaje es el medio a través del cual los seres humanos han articulado su relación consigo mismos y con su entorno. En este sentido, es la expresión misma de la capacidad creativa e imaginativa de la persona, puesto que sólo a través de él transitan los saberes, los sentires, los pensares, los quehaceres; los modos de ser y habitar el mundo, así como las comprensiones que el ser humano hace de ellos. El lenguaje construye y da cuenta de la cosmogonía de los pueblos, sea este verbal o no verbal, es una de las más firmes evidencias de la evolución del pensamiento humano a lo largo de historia de la humanidad.

De ahí, que la potencia como enfoque epistemológico y de intervención encuentre en el lenguaje un sentido fundamental para revolucionar las ciencias sociales y humanas, principalmente. La genialidad de los pueblos encuentra en el lenguaje su mejor manera de modelar la realidad. En otras palabras, el lenguaje no solo constituye un universo ideológico, de memoria y se significados, sino que tiene la capacidad de estructurar y transformar la realidad. Por supuesto, desbordamos en nuestros análisis las pretensiones generalmente triviales de la programación neurolingüística, para atrevernos a otros retos a la luz, no de esfuerzos por llegar a ser, sino revisitando tradiciones históricas, culturales y políticas de sujeto afrodiaspórico.

En este orden de ideas, retomamos discusiones desde los procesos coloniales y colonialistas hasta las formas modernas de “otrizar” y situar “los condenados de la tierra”, a través de la destrucción de los lenguajes propios y la imposición de nuevos dispositivos del destierro de sí. En consecuencia, proponemos como campo de posibilidad transformativa una relectura transgresora del Pacífico colombiano, desentrañando lenguajes, puesto que su historicidad se encuentra profundamente ligada al proceso diaspórico africano y de la subalternización.

## La potencia

“Nadie hará por ti lo que no hagas por ti mismo”

*Trozo de la canción Lamento Chocoano de Guayacán Orquesta*

Aunque la potencia encuentra coherentemente su *locus* de enunciación en la africanidad, las reflexiones sobre la misma tienen un alcance a escala humana y de las ciencias para observar, describir, percibir, aprehender, reflexionar, recrear la realidad y transformarla. Sus desarrollos se dan a partir de varios campos, a saber: el lenguaje, la psicología de la poscolonialidad, la historia como cotidianidad, la espiritualidad, la epistemología, la imagen y la pedagogía. Asimismo, logra establecer una conversación entre diversas trayectorias intelectuales y políticas como: la tradición oral; el palenquerismo; los estudios afrocolombianos; la negritud; la descolonización; movimientos por los derechos civiles; la afrocentricidad y los afrofeminismos; los estudios africanistas; la afrotopía; la teoría de la representación; la perspectiva de la *longue durée*; la teoría de las capacidades; el buen vivir o el vivir sabroso y el pensamiento latinoamericano—desde Hugo Zemelman (1998) particularmente—para el logro de agencias populares; y la polifonía del saber, en el sentido que propone Bado Ndoye (2017). Este texto representa una apuesta teórico-política dialogante, autocrítica y viajera, que se encuentra con voces de diferentes continentes unidos bajo un mismo propósito: desde sus lugares de enunciación construir un mejor destino para sus pueblos y pensar en un mundo mejor para la humanidad.

En este orden de ideas, partimos de la necesidad de una reinención de los procesos de intervención e investigación en las ciencias humanas y sociales. Estos, en cuanto a la construcción de saberes a escala de la humanidad, contrahegemónicos y de poderazgo-agencia, deben propender por evidenciar potencias en las elaboraciones comunitarias; de sujetos individuales y colectivos históricamente subalternizados, excluidos, racializados, discriminados, empobrecidos, suprarrepresentados, metarrepresentados e invisibilizados.

La potencia se construye como una mirada subjetiva e intersubjetiva, no porque falte a la objetividad de la realidad, sino porque complejiza las

comprensiones de la realidad transgrediendo los cánones positivistas y objetivistas de las ciencias. Se plantea, entonces, la necesidad de visitar las construcciones culturales, las formas de vida, la cotidianidad, las experiencias, las prácticas ancestrales, las historias de vida y sus narrativas, para retar las representaciones sociales e imaginarios construidos hegemónicamente para empobrecer, deshistorizar y despolitizar las comunidades.

Seguimos como hipótesis que en los relatos superpuestos desde el paradigma de la tragedia y bajo la estrategia de la supra-representación han sepultado procesos e historias heroicas que advierten altos rasgos de valentía, resistencia, re-existencia y de dignidad humana en pueblos marginalizados. Inicialmente, la potencia constituye esa capacidad que tienen los pueblos y comunidades desterradas de sí para ejercer su ser, repensarse, resituarse, reconstruirse y levantarse contra la postración y caminar bajo la lluvia de la libertad. Una tradición que corre como el río y sobre la cual hay que profundizar.

Asimismo, como campo de encuentros humanos, teóricos y metodológicos de indagación, busca el autorreconocimiento como epicentro del encuentro sustantivo de la humanidad del Otro y la Otra, en tanto humanos, creativos, imaginativos, solidarios, afectivos, dignos, libres y autónomos. En el “reconocimiento” en perspectiva de inclusión hay un evidente relato hegemónico y por consiguiente de subalternización. En este sentido, la potencia es un enfoque teórico (mirada), una forma de relación humana; constituye prácticas, discursos y política (postura o lugar de enunciación que radicalmente confronta la fatal neutralidad). Es además una búsqueda (ante las estrategias capitalistas, neoliberales, racistas, sexistas, xenófobas, homófobas, entre otras), ascendente y circular aplicada principalmente a las ciencias humanas y sociales, otras disciplinas (en construcción), procesos comunitarios, organizaciones sociales y en la cotidianidad.

Se construye como una teoría transdisciplinar de lo transmultidimensional, transcultural, translocal, polisémica y polifónica; frente a la historia y la lectura del mundo que parte de la reflexión que se llamaría el unísono del saber (Meneses, 2015). Poliléctica, que no dialéctica, y en este sentido, multi o pluriversa, para el decir de sí mismo, lo otro y los Otros. Un lugar de enunciación desde el cual las y los sujetos leen, interpreta, crean, imaginan, transforman, investigan la realidad y se relacionan entre ellos, ellas y la naturaleza.

Así, la teoría de la potencia puede ser aplicada y reconstruida desde diferentes campos disciplinares, ciencias, espacios, escenarios, procesos y proyectos. Encuentra en el lenguaje, la autonarración, y en la autonomía del sujeto, sus principales dispositivos como base fundamental para enfrentar y

deconstruir las hegemonías de la representación, las relaciones de poder, la deshumanización y la subalternización en contextos sociales, culturales, epistemologías y saberes.

## **Descolonización de las mentes para escribir nuestra(s) propia(s) historia(s) desde el Pacífico colombiano**

La historia de la afrodescendencia, escrita por las mentes colonizadas, nos la han enseñado a leer desde el lenguaje de la “esclavitud” y no desde el palenquerismo, de la emancipación, de la lucha por la liberación, de la crítica y la desazón que disgusta al cuerpo, que no lo hace estar cómodo, sabroso. Esa crítica la vemos por ejemplo en la poesía de Manuel Saturio Valencia, donde el contrasentido del injusto racismo se convierte en verso con mofa cuando él dice: “*A yo que soy ignorante me precisa preguntá, si el coló blanco es virtud pa’yo mandame a blanquiá*” (Leal, 2007, p. 87). O en el grito emancipador de Leonor González Mina cuando canta: “¿Don Pedro es tu amo? No mi señó. ¿Don Pedro es tu amo? él te compró. Se compran las cosas a los hombres no. Y aunque mi amo me mate a la mina no voy. Yo no quiero morirme en un so-cavón... y aunque me aten cadenas, esclava no soy”.

Esta historia de lucha, resistencia y recreación ante el abuso de la esclavización del hombre blanco al explotar hasta la última gota de “sangre”, no solo a la tierra sino al hombre y la mujer africana y sus descendientes, con la práctica de la minería extractiva, no es aceptada fácil y simplemente por parte de los esclavizados; pues esclavizaban sus cuerpos mas no su mente: ellos vivían en un constante *palenque mental*.

“Las ciencias sociales modernas tienen que hacer esa ruptura ideológica, política y epistémica. Los imaginarios erróneos hay que aclararlos, las Ciencias Sociales y la educación tienen que emanciparnos frente a la colonización de los saberes. Al considerar a la historia europea como la expresión de la racionalidad científica, la historia de otros pueblos, de nuestros pueblos, no tiene mérito. Se erige, dice Edgardo Lander: “Una universalidad excluyente” De otra parte, sostiene [...] no olvidemos que la colonización pasada y actual es la colonización de la consciencia, de la memoria, de los saberes, de los

lenguajes, de los imaginarios, de ahí la necesidad de descolonizar, de desaprender para aprender de nuevo nuestra historia” (Guerrero, 2016; p.48) donde la relectura de la palabra de la gente del Pacífico, es fundamental.

Por tal motivo, se reconoce que es necesario trabajar, porque no es cierto ese metarrelato que construyó el esclavista del hombre y la mujer “negros” como perezosos y en absoluto inteligentes. Cómo se entiende tal pereza si precisamente fue su trabajo el que les dio de comer y llenó sus arcas para que, con ese mismo dinero y de manera vil, se aprovecharan para abusar de hombres y mujeres, africanos y afrocolombianos, de esta manera en toda América Latina y caribe.

Es incompleta la historia de África, como sostiene la escritora nigeriana Chimamanda Adichie (2009) en *The danger of single story*, al considerarlo como un continente sin historia, porque para los antropólogos europeos esta empieza con la escritura. Sin embargo, dichos pueblos milenarios estaban ahí, escribiendo su historia de otro modo, con otros lenguajes: con figuras en las paredes, con la escarigrafía, con la elaboración de instrumentos, artefactos, arquitecturas, etc. No era culpa de los africanos que los antropólogos europeos no tuvieran en ese momento a su haber sino la escritura para dar cuenta de ello; o que no quisieran abrir su mente para comprender y aprender otros modos de expresarse. Y qué decir de la transmisión oral de su historia, de sus vidas, de sus valores, de su cosmovisión, de su filosofía.

¿Quién dice que tiene más mérito una palabra puesta en un libro para que esté en una biblioteca (donde se puede quemar o enmohecer), que la transmisión sabrosa y cadenciosa del abuelo, del padre o de la madre a sus descendientes en un encuentro de cuerpos, de rostros de miradas, de escucha del otro y la otra, a quienes se les puede preguntar y recibir una respuesta inmediata? ¿Por qué desdeñar de esa voz melodiosa del abuelo y de la abuela cuando cuenta cuentos para educar, o de la carcajada que deja ver los dientes blancos, y a veces incompletos, cuando ríe por la cara de sorpresa del menor ante sus historias? No, precisamente ahí está la potencia de la narración y la autonarración de nuestra gente. ¿Qué sería de los relatos de nuestro gran premio Nobel Gabriel García Márquez sin las historias contadas por su abuela Tranquilina Iguarán Cotes? ¿Qué sería de las obras del Ekobio Mayor Manuel Zapata Olivella sin atender amorosamente a las voces de campesinos afroamericanos, indígenas y mestizos en toda América? O, ¿qué sería de la Investigación Acción Participativa o del Sentipensar de Orlando Fals Borda sin el pensamiento oral de campesinos afroamericanos, indígenas y mestizos colombianos?

Es incompleta la historia que dice que el afro “es oral”. Esta es solo una expresión del lenguaje. Y, por supuesto, hay que aprovecharla para contar, para cantar, para gritar el dolor de la opresión, así como también el valor de la esperanza; que no es de ahora, sino de antes, como ya he dicho, ha estado en nuestra cultura. Y, ¿qué decir de otras formas de lenguaje que nos habitan como la música, el *tan, tan* del tambor o el silbido del clarinete y las tonadas de la chonta en la rítmica marimba? Lenguajes como la pintura de los rostros, los cuerpos y la vida afrodescendiente, en la pluma del maestro Eybar Castillo de Cali, por ejemplo. El afro no es solo oral; gozamos sí de la palabra hablada y nos fluye ese legado ancestral para decir cantando, contando, rimando; pero desde hace mucho también el pensamiento afrodiaspórico circula en los textos escritos. Y es dable recordar que una de las estrategias que utilizó el colonizador para mantenerlos subyugados fue evitar que los esclavizados afro e indígenas, al igual que los criollos empobrecidos, aprendieran a leer y escribir; estrategia que no siempre les funcionó porque cada que uno pudo que tener acceso a la escritura fue tejiendo y fraguando la instrucción de los otros para lograr la emancipación.

En la descolonización de la mente, de la conciencia, de la memoria, de los saberes y de los imaginarios, construidos alrededor de nuestra América Latina, de los afros e indígenas, de las mujeres, etc., está la responsabilidad de la ciencia, principalmente las Ciencias Sociales y Humanas (Quijano, 2005), pero también de los educadores, los padres y las madres con las actuales y nuevas generaciones. No es posible levantarnos de la opresión si no construimos nuestros propios relatos, no de vencidos, sino de vencedores, a pesar de los obstáculos impuestos, muchas veces, “a sangre y fuego”.

La Premio Nobel de Literatura Toni Morrison nos ha enseñado sobre el poder de la palabra en la narración del dolor de las africanías en su grandeza libertaria, resiliente, autocrítica, transgresora, retadora del *status quo* y compleja. Ella retrata en sus obras el dolor del silencio y las voces silenciadas de los Negros en Estados Unidos. Su buen narrar, en *Beloved (1988)* y en *The Bluest Eyes (1999)* por ejemplo, toma relevancia en contextos de guerra, de violencias exacerbadas donde no hay palabras para describir el dolor, a veces ni siquiera para nombrar el hecho; y esto es así frente a cualquier sinrazón como la que han vivido en todas partes las personas afrodescendientes. Sin embargo, una relectura de la manera como los Pueblos afrodescendientes del Pacífico colombiano tramitan el dolor, permite encontrar que no el silencio sino las palabras se convierten en el vehículo de la expresión. Un dolor que se tramita con la palabra en el canto, en la poesía; una palabra que dice del dolor, pero también de la resistencia, donde lo que vemos es también la potencia



de la resiliencia. Una palabra, que, como en el caso de la masacre en Bojayá (Chocó-Colombia) el 2 de mayo de 2002, permitió que las mujeres contaran su dolor y su esperanza cantando. Estas personas tejieron con su palabra, para sí y para el mundo su visión de paz, su visión de ser feliz, su visión de cómo Vivir sabroso consigo mismo y con los demás. Por eso no es extraño que después del sufrimiento de la esclavización, de las marcas de la colonización, de las penurias para hacerse a una buena vida causadas por la desatención del Estado; después de las muertes y los desplazamientos —y todo el dolor que causó la masacre en Bojayá— los hombres y las mujeres en Pogue decidieran secar sus lágrimas y cantar su dolor; que es otra forma de llorar, pero también de hacerse a la potencia del lenguaje para perdonar y expresar esperanza, para pedir al Estado más atención y a los amigos de la guerra no más repetición. A nuestra gente le fluyen las palabras, las rimas y los ritmos como fluye el agua en sus ríos, quebradas y esteros. El dolor es el mismo, pero las palabras hablan distinto, porque la experiencia también es distinta.

Dicen que las palabras tienen poder, y uno de ellos es el de crear imaginarios, tanto por lo que se dice como por lo que no se dice, pero se puede inferir. Así le sucedió a la escritora nigeriana Chimamanda Adichie (2009) cuando nos cuenta cómo al escuchar siempre de boca de su madre, que la familia de Fide, el hijo de la mujer que les ayudaba con los servicios del hogar, era muy pobre, asumió que también eran inútiles, al no escuchar nada distinto a propósito de ellos: “It had not occurred to me that anybody in his family could actually make something. All I had heard about them was how poor they were, so that it had become impossible for me to see them as anything else but poor. Their poverty was my single story of them”

## La potencia y el lenguaje

Una relectura y la transformación de la realidad pasan por la estructuración de un nuevo lenguaje, sobre todo cuando tomamos como lugar de partida pueblos constantemente colonizados como la región pacífica colombiana o los pueblos de la diáspora africana. El sujeto colonial, colonizador y colonizado, es estructurado a partir de múltiples violencias; entre ellas la violencia del lenguaje como dispositivo de interrupción de la memoria de larga duración. De otro modo, en los eventos colonizantes el lenguaje es utilizado para deshistorizar, por tanto, deshumanizar. A partir de la condición de “no humano” se desprenden diversas formas de violencia, y justificaciones biológicas, religiosas, filológicas, antropológicas, políticas, entre otras.

Por consiguiente, repensar el lenguaje no es un asunto de encontrar eufemismos o de cambiar unas palabras por otras. Es indudablemente el posicionamiento de un modo distinto de pensar y ordenar la realidad. En este sentido, la potencia con compromiso epistemológico y ético-político se inscribe en la tradición emancipadora de la diáspora dialogante con las luchas por la libertad a escala humana, lugares y acontecimientos posibles en la medida en que florece un lenguaje autónomico. En palabras del reconocido teórico de la afrocentricidad Molefi Kete Asante (2003):

An ideology for liberation must find its existence in our-selves, it cannot be external to us, and it cannot be imposed by those other than ourselves; it must be derived from our particular historical and cultural experience. Our liberation from the captivity of racist language is the first order of the intellectual. There can be no freedom until there is a freedom of the mind. The first rule for the freedom of the mind is the freedom of language (p. 41).

Por consiguiente, el lenguaje construye realidades. El lenguaje verbal y no verbal significan y se convierten en imágenes, sentidos, relaciones, prácticas y fuertes discursos. Y es este marco de representaciones sociales a partir del cual el sujeto construye su realidad. De ahí que cómo nos nombramos, cómo nos nombramos las cosas, quien las nombra, desde dónde se nombran, cuándo se nombran, por qué se nombran de esa manera, etc., son preguntas que debemos plantearnos siempre; puesto que esa palabra puede edificar en dignidad o sepultar en la deshumanización y subalternización a todo un pueblo.

El gran intelectual Martiniqués Frantz Omar Fanon (2011) en su texto titulado *Les damnés de la terre*, sustenta la idea de la necesidad de construir un nuevo lenguaje para dar lugar a los procesos de descolonización, puesto que desde la perspectiva del colonizado la mejor manera de describir o nombrar a la persona africana tiene que ver con un lenguaje zoológico. Empero, esto no implica una dedicación a inventar nuevas palabras, sino a recrear ese lenguaje histórico que emerge en el seno de la contestación, y según la creatividad de los pueblos para tejer socialmente después de ser menoscabados en sus herencias lingüísticas. Es el lenguaje el dispositivo a través del cual viajan las filosofías de los pueblos y su modo de relación con el mundo. De ahí que estos sean los primeros aspectos interrumpidos en las culturas que quieren ser colonizadas o dominadas.

Entonces, cobran sentido experiencias educativas como las del Modelo Pedagógico Etnoeducativo Champalanca en el departamento del Chocó y la Institución Educativa Benkos Biohó en San Basilio de Palenque en

el departamento de Bolívar. Ambas recogen ese acervo lingüístico resignificado que nutre de identidad, o a través del cual corre como agua por el río las identidades de estos pueblos. Pero no es solo porque se toman vocabularios propios del contexto, sino porque en la medida en que la escuela se articula con el lenguaje de la comunidad, complejizan la estructura de la escuela, el saber, su propósito y las formas de construirlo; tanto como las formas de relacionamiento a su interior como fuera de ella.

Además, se reviste de sentido la escuela para los otros miembros de la comunidad. Utilizar, por ejemplo, la expresión “ajustar” al muchacho o a la muchacha en la casa o en la escuela, propio del decir de las comunidades, en vez de realizar *feed back* o realimentar, como nombra la escuela norteamericana el mismo proceso, establece una mayor relación de entendimiento entre padres, madres, acudientes o “apoderados” de los estudiantes con los maestros, en la comprensión del sentido de lo que se quiere y espera de dicha práctica en el proceso educativo. Estas palabras están llenas de significado de gran trascendencia histórica que politiza al sujeto.

## La capacidad de autonarrarnos

Una forma de constatar la manera como se subalterniza a través del lenguaje y de cómo se establece una supremacía de un grupo humano frente a otro, es a través de los reconocimientos que se hacen de las personas africanas y sus descendientes ante grandes logros para la humanidad. En primer lugar, se restringen como logros para estas poblaciones. De manera que el logro de los derechos civiles para la población africanoamericana no constituye un avance en las concepciones de la humanidad, la democracia y la sociedad norteamericana, sino un avance en los derechos de la afrodiáspora. Se cree que el racismo, la discriminación racial y la supremacía “blanca” solo afecta a la persona afro o latina, sin destruir la psiquis de la población “blanca”. Por otro lado, tal reconocimiento se ve mediado por la lectura de una humanidad comprendida a la altura de la blanquitud. En este sentido, no se puede leer lo heroico del evento y la capacidad inventiva, política e imaginativa del sujeto afrodiaspórico sino a través de un metarrelato occidental de la blanquitud.

Every time an african achieves heroic stature in defense of our people, someone labels hi mor her a moses. Harriet Tubman was the ‘Moses of her people’. Touissant L’Ouverture was the ‘moses of the West Indies’ and Marcus Garvey was the ‘Black Moses’. Let us refuse

to participate in such nonsense. Harriet, Touissaint, and Marcus are unique in their own right-. No comparison with Moses is necessary or meaningful. This genre of derivation occurs in many ways like the ‘Black Picasso’, ‘the Black Newton’, ‘the Black Maria Callas’, etc. (Kete Asante, 2003, pp. 115-116)

El lenguaje como capacidad y la lengua como construcción social, simbólica, tejido de significados, sentidos, signos y eje de representación constituyen poder. La lengua construye realidades, también. Asimismo, el poder que se construye a través del lenguaje depende en gran medida de quién, cómo, cuándo, dónde, para quién, por qué se narra, entre otros. De modo que, la narración tiene múltiples funciones: describe análisis y comprensiones acerca de un fenómeno. Sin embargo, esta no solo cumple con funciones lingüísticas, sino que llega a su destino final, las y los sujetos, para afectarles. Tal afectación conduce a las personas y comunidades por tres caminos: la naturalización, el agenciamiento y el derrumbamiento. De ahí que sea un punto central en este enfoque. Cuando defino al otro y a la otra, ocupo un lugar de poder sobre él o ella; también de grupos humanos, la naturaleza y los objetos. El otro es en tanto mi representación, mi representación del otro. La relación con ese Otro, persona, grupo, objeto y naturaleza tiene gran dependencia de los discursos que hemos construido.

Las representaciones descendentes (Meneses, 2015), por su carácter hegemónico, marcan la vida de las personas y de los grupos humanos con usurpaciones intelectuales, la negación, las verdades ligeras y a medias, y hasta de ficción en las descripciones de la persona africana de tez oscura. A través de las ciencias biológicas, la psicología cognitiva, la filosofía, la biología, la antropología y la politología, se pretendió argumentar la “inferioridad” de la persona del África subsahariana y su descendencia y, por tanto, el correlato de la “superioridad” de occidente blanco. También, el saqueo intelectual del pensamiento africano y luego presentado al mundo como elaboración occidental blanca, como sucedió con la filosofía egipcia.

Por consiguiente, la teoría de la potencia reconstituye la agencia de los sujetos y pueblos a través de la restauración de la capacidad de autodefinirse para gobernarse a sí mismos. Entonces, recuperar esta capacidad para los pueblos es apropiarnos de su humanidad. El lenguaje de la blanquitud ha permeado a tal punto que algunos pueblos de ascendencia africana se narran dependientes, y no desde su ser histórico y político, como se muestra en la cita: “You have a sister saying in a seminar that “the white man will never let us be free he’s evil and we know it. She is conscious of oppression but not of victory” (Kete Ashante, 2003, p. 64).

En este orden de ideas, aparentemente el poder del otro puede llegar a ser tan grande que puedo dudar de mi propia humanidad, mis creaciones; huir de mi propia experiencia y las construcciones de mi mismidad; subvalorarlas y aceptar las verdades del otro hegemónico. Autonarrarnos implica volver la mirada sobre el agenciamiento. Aunque confrontamos la opresión, la autonarración debe llevarnos a ver nuestra creatividad, en tanto humanos, y reconocernos desde la palabra como tal.

La capacidad de autonarrarnos desde la autocrítica y la conversación en perspectiva de poesis, y caminar en *Ubuntu* hacia adelante, se interesa poco en los enfrentamientos que individualmente se pueden hacer contra el racismo y el racista. Al contrario, pretende fundamentalmente construir hacia dentro para enfrentar estas estructuras desde el ejercicio de continuidad del ser afrodescendiente en tanto persona humana; lo cual implica una revisita a los acontecimientos, sus actores y sus puestas en escenas como relatos de la africanidad.

“El hombre afro (africanos indígenas y sus descendientes) tiene que volver a escribir sobre sí mismo, sus culturas y su continente, puesto que a nadie le importa la historia de otro. Cuando la historia de un hombre está escrita por la religión del amo o por la filosofía económica, está siempre distorsionada para el beneficio de la relación amo-esclavizado. Y si la historia de tal unión es de muy larga duración, muchos de los capturados comienzan a aceptar sus estatus de inferioridad. Ellos, por consiguiente, permiten que se les llamen por otros nombres. Naturalmente, con su nombre nuevo se desarrolla una psicología nueva y con la mente nueva, una nueva docilidad. Esto es lo que han hecho al afro” (Ben-Jochannan-Matta, 2004, p. 9).

## Releer al Pacífico

La capacidad de autonarrarse de una comunidad está íntimamente conectada con la capacidad de reconocer la profundidad del sentipensar que se expresa a través de un lenguaje propio o la resemantización del lenguaje colonial; a razón de que es en este entramado donde circula la filosofía de esa comunidad. Por consiguiente, releer al Pacífico implica auscultar, comprender y promover el carácter creativo de la región que se modela en su lenguaje.

## Acá queremos es Vivir Sabroso

“Las lanchas viajaban de Cartagena a Quibdó. El comercio venía más barato de allá, de Turbo. Casi el 90 % de lo que uno tenía en su casa era de Cartagena. Las lanchas tenían un itinerario de quince días, quince, catorce días. Se bajaba equis lancha, y entonces el amigo le decía vea, esta es mi lista para que me traiga esto, y cuando regrese, tengo la plata, o tengo la madera, o tengo el plátano o el arroz. Bueno, el hecho era que todo le venía a uno y uno podía pagar con lo que cosechaba. Se vivía sabroso, la gente iba a Turbo había hasta quince lanchas ahí arrimadas de las que venían de Cartagena. Ahora de aquí hay un poco de gente viviendo en Cartagena, en Barranquilla, en Turbo; porque la gente se iba así en son de paseo y allá se conseguían su trabajo, pero seguían yendo y viniendo. (Tertulia con mayores de Bellavista, septiembre de 2012)”.

Tomado del *Texto Vivir Sabroso. Luchas y movimientos afroatratoños, en Bojayá, Chocó, Colombia*

La antropóloga Natalia Quiceno publicó en 2016 el libro titulado *Vivir Sabroso. Luchas y movimientos afroatratoños, en Bojayá, Chocó, Colombia*. En este texto, la autora genera una gran provocación al reconocimiento y la comprensión más amplia del sentipensar, el vivir sabroso de las comunidades del Atrato. En este sentido, profundizar en las potencialidades del concepto, y a nuestro modo de ver las implicaciones para las ciencias sociales y humanas. Tal marco conceptual cotidiano de las “comunidades de pensamiento oral,” en tanto constituye una praxis de larga duración no inscrita en los cánones occidentales como la escritura, comprende la relectura que desde el enfoque de la potencia se propone para el Pacífico.

Vivir sabroso es parte del acervo lingüístico de las comunidades del Pacífico, particularmente del Chocó, en donde se evidencia un modelo de organización espiritual, social, económico, político y cultural; de armonía con el entorno, con la naturaleza y con las personas. Así, históricamente, las comunidades han resistido a la exclusión radicalizada a través de las políticas del desarrollismo, el cual “enfatisa en la universalidad de prácticas y conceptos y relega a un segundo plano las dinámicas locales de la evolución de las sociedades humanas en el tiempo y el espacio” (Soudieck, 2017, p. 121). La región del Pacífico podría bien ser un emblema del funcionamiento de la necropolítica, la cual ha generado el ecoetnocidio (Arboleda, 2016) más grande en Latinoamérica a través de la militarización de los territorios (Quiceno, 2016).

Entonces, el vivir sabroso se inscribe en una larga tradición de vida que dialoga con la filosofía *Ubuntu* y del *Muntu*. El *Ubuntu* desarrolla principios de hermanamiento con los Otros para construir y crear juntos y juntas, donde el bienestar del uno depende del bienestar de todos y viceversa. Hay una demanda del rostro, de la presencia del Otro. Por su parte, el “Muntu es una concepción totalizadora. Es la visión integral del universo, proveniente de varias culturas africanas (especialmente la bantú), que incluye los seres humanos, naturales, astrales y divinos compenetrados en el río que fluye uniendo pasado, presente y futuro. [...] El Muntu (el ser humano) [...]” (Sandoval como es citado en Mina, 2016, p. 337).

Es decir, el vivir sabroso no se circunscribe a la contestación del conflicto armado colombiano y a la desarticulación que genera la violencia sistémica del Estado; sin embargo, se expresa en relación con él, como veremos más adelante. Es una evocación al “así era antes” de Hansel Camacho: el pasado de la conversa sabrosa, pasarla sabroso, estar sabroso, sentirse sabroso, entre otros, que en la cotidianidad recreaban los abuelos y abuelas traducido en solidaridad o en mano cambiada. La guerra trata de interrumpir este proceso, pero son esas trayectorias de vida y del vivir sabroso las que hacen posible la resiliencia de estos pueblos. En ellas se encuentran las formas de enfrentarlas para continuar la vida propia. Es más que un “arte de la resistencia, en defensa de la vida y de territorios geográficos y existenciales”, como lo plantea Natalia Quiceno.

Opuestos y/o complementarios a las tradiciones occidentales de pensamiento del desarrollo las Ciencias Sociales y Humanas han logrado en las últimas décadas reconocer en el “buen vivir” y en el “Ubuntu” filosofías de vida del universo indígena americano y africano. Sin embargo, en el mundo de lo afroamericano, y particularmente afrocolombiano, podría reconocerse en el vivir sabroso que trasciende el palenque, en el sentido en que no responde a una fuerza externa, sino que se construye a partir de un florecimiento casa adentro y de larga duración. De ahí su conexión con el universo del *Muntu*. Actualmente, es la fuerza de una lucha cotidiana contra el destierro de sí que viven estas comunidades; el cual no implica solo el arrebatar los territorios, sino interrumpir las tradiciones del pensamiento (Arboleda, 2007; OIM, 2015; Quiceno, 2016; Arboleda, 2018). El sentipensar de las selvas, la tierra, el mar y los ríos.

# La construcción de lo negro, lo indio, lo blanco y el esclavo

La idea de lo negro, lo indio, lo blanco y el esclavo nos remiten a procesos de colonización no por el hecho concreto del mismo, sino porque permite reconocer sus tecnologías o mecanismos para instalarse en relación con el lenguaje. Por consiguiente, cuando se problematizan estas formas exógenas de nombrar la africanidad, la americanidad y la institución de la esclavitud, lo que se desentraña es un mecanismo psicolingüístico que destruye la humanidad del colonizado y el colonizador. Para Frantz Fanon (2011), “[...] la verdad es que la colonización, en su esencia, se presentaba ya como una gran proveedora de hospitales psiquiátricos” (p. 625). Digamos que el proceso de instalación del capitalismo en la era colonial (William, 2011) se da sobre la destrucción del pensamiento y del comportamiento de las sociedades.

El sujeto colonial se produce de manera sistemática y procesual. La colonización africana fue un proceso que no puede ser delimitado a un periodo específico, sino como una sumatoria de eventualidades que generarían las condiciones para efectuarla y consolidarla. En este orden de ideas, sostenemos que hay un medio que se mantiene como aliado fiel: el lenguaje. De este modo, similar a la manera como se crean los enemigos de nuestros tiempos hoy (los terroristas y dictaduras donde hay que retornar las democracias), las sociedades esclavócratas prepararon sus pueblos y autoridades para asumir la “superioridad racial” desde el lenguaje que circulaba en la religión y las “ciencias”. Posteriormente, en los encuentros con quienes serían sus colonias se desarrollan no solo la construcción de barreras o fronteras territoriales sino la nominación de los pueblos de manera autoritaria y con ello el epistemicidio, como lo señala Ben-Jochannan-Matta (2004):

Los pueblos africanos no aparecen etiquetados con los nombres como los de arbustos, Chamita, Bantú, Dandkill, Fuzzy, Wozzy, Pigmeo, Negro y otros superlativos colonialistas europeos. Estas designaciones han sido impuestas sobre el africano por los conquistadores europeos y los dueños de esclavos. Esto representa uno de los medios por el cual los europeos mantuvieron a los africanos separados uno del otro basado en que cada uno de ellos pertenecía a algún tipo de ‘raza separada’ o ‘grupo étnico’ [...] dichas nominaciones no fueron confidenciales, sino planeadas como se evidencia en el caso de la palabra ‘negro’ cuando se aplica a un grupo específico del pueblo africano. Esta palabra no tiene origen ni relevancia histórica previa a la esclavización africana por



parte de los europeos y americanos europeos durante la primera parte del siglo 16D.C (p. XVI).

Siendo la esclavización un fenómeno practicado en todos los continentes y sociedades, no se comprende por qué solo los pueblos de la africana de tez oscura son quienes hasta hoy siguen siendo tratados ofensivamente como “esclavos”. ¿Por qué no se llaman esclavos y esclavas a los hijos e hijas de las civilizaciones de China, Grecia y Roma? “La esclavitud también fue extensamente practicada en el norte de Europa, África subsahariana, Arabia preislámica, el Sudeste Asiático y Japón, y existió, aunque en una escala menor, en el Hemisferio Occidental hasta la era colonial moderna” (Welton, 2008, pp. 54-55). En este sentido, permanecer en estas narrativas colonialistas es muy probablemente como manera de mantener a los pueblos desconectados de sus agencias en tanto humanos.

En la violencia colonial no se da solamente el objetivo de tener esos hombres esclavizados; busca deshumanizarlos. No se escatimarán esfuerzos para liquidar sus tradiciones, sustituir sus lenguas por la de ellos, para destruir su cultura sin darles la nuestra; les embruteceremos de cansancio (Cherki, 2011, p. 437).

## Se crean esclavos para que haya esclavitud

Crear los pueblos bárbaros, incivilizados, inferiores y salvajes era la manera de sustentar tratas indiscriminadas contra estos. En el caso de los continentes de África y América, se pasó por un ordenamiento del mundo de la justicia, las ciencias, la política, la economía, la religión (Castaño, 2011, p. 188) y la filosofía en la era de la ilustración. “Es decir que uno de los anclajes más fuertes del racismo y la discriminación racial están en la naturaleza del debate filosófico ilustrado” (Mena, 2009, p. 108). En estas formas mediadas por el lenguaje coinciden las esclavitudes antiguas y de la modernidad. Después, el sujeto construido como esclavo o sujeto/objeto de civilización simplemente se tenía que adaptar a su condición o luchar para transformarla.

Se identificaba como esclavitud de bienes tangibles al esclavo que era propiedad de un dueño de esclavos. Esta característica distinguió a los esclavos de otras personas cuya libertad pudiera haber sido limitada, tales como prisioneros de guerra o criminales (aun cuando, a través de gran parte de este pe-

río, los criminales y prisioneros de guerra eran enviados o vendidos para la esclavitud.) El poder del dueño sobre los esclavos era frecuentemente ilimitado; los dueños podían revender, liberar o hasta matar a sus esclavos sin restricción legal. Por otra parte, en algunas sociedades antiguas como Grecia y Roma, los esclavos tenían algunos derechos legales, incluyendo el derecho de poseer y transferir bienes, casarse y ser protegidos contra un trato irracional, aunque estos derechos eran inferiores a los de las personas libres, en todos sus aspectos.

La esclavitud sirvió principalmente a propósitos económicos y militares en el mundo antiguo. Las fuerzas armadas forzaron frecuentemente a los individuos a servir como soldados o esclavos de galeón. Los esclavos también trabajaron en proyectos de obras públicas en la Grecia antigua, en minas o campos agrícolas en Mesopotamia y en el Imperio Romano. Otros eran sirvientes personales y domésticos de familias ricas y frecuentemente prestaron servicios sexuales a sus dueños o amas. Aun cuando Europa transitaba del Imperio Romano a la era moderna, la esclavitud persistía. Uno podía convertirse en esclavo, como antes, al ser hecho prisionero durante las guerras o invasiones, o por haber nacido de padres esclavos. Se hizo cada vez más común para los padres pobres el vender sus hijos a la esclavitud y para la esclavitud ser la pena por cometer un crimen o no pagar una deuda. El comercio de esclavos era una actividad económica significativa en muchos pueblos a lo largo de las costas de Escandinavia, Inglaterra e Italia. En el período feudal, la población de Europa estaba constituida por hombres libres, siervos y esclavos, y las autoridades seculares y religiosas reconocieron la esclavitud como una institución natural, pero lamentable. Justificaron esta visión citando fuentes bíblicas y enfatizando la pecaminosidad moral de la humanidad y los beneficios económicos de la esclavitud (Welton, 2008, p. 55).

## El caso colombiano

Dos de los más influyentes intelectuales de la época, Francisco José de Caldas y José Ignacio de Pombo, sustentaban la tesis de la superioridad de las razas de climas fríos o templados. De esta forma, se consolida casi hasta institucionalizarse la idea de que las poblaciones que habitan las costas, llanos y zonas selváticas del territorio eran salvajes, y por lo tanto inferiores. Ese salvajismo estaría intrínsecamente amarrado, supuestamente, al color de piel más oscuro de estas personas. La idea nacida en la ilustración—y retomada por los intelectuales—de que las características fenotípicas determinan a su vez las morales, intelectuales y espirituales de los individuos, tendrían un gran peso en el proyecto e imaginario nacional (Camargo, 2011).

De ahí que muchos en el periodo de instauración de la república aportaran desde su lugar de intelectuales de la época a construir y a consolidar el sujeto/objeto y su lugar. Por tanto, era necesario además de identificar lo blanco, lo negro y lo indio, definirlos (Mosquera, 2007). En el caso de “el negro”, el sabio Caldas dijo:

Simple, sin talento, solo se ocupa con los objetos de la naturaleza conseguidos sin moderación y sin frenos. Lascivo hasta la brutalidad, se entrega sin reserva al comercio de la mujer. Éstas tal vez más licenciosas, hacen de ramerías sin rubor y sin remordimientos. Ocioso, apenas conoce las comodidades de la vida (...) aquí, idólatras, allí, con una mezcla confusa de prácticas supersticiosas, paganas, del Alcorán, y algunas veces tan bien del evangelio, pasa sus días en el seno de la pereza y de la ignorancia (como es citado en Cunín, 2003, p. 70-72).

De otro lado, estos marcos del racismo estructural evidenciados a través del lenguaje y luego objetivados en las prácticas político-económicas del país, pueden ser rastreados en los cuadros discursivos e interpretativos de la realidad social colombiana y latinoamericana realizada por la élite latinoamericana y particularmente la colombiana. En este orden de ideas, el expresidente de Colombia Laureano Gómez, por ejemplo, manifestaba que:

[...] en las naciones de América donde preponderan los negros reina el desorden. Haití es el ejemplo clásico de la democracia turbulenta e irremediable. En los países donde el negro ha desaparecido, como en la Argentina, Chile y el Uruguay, se ha podido establecer una organización económica y política con sólidas bases de estabilidad (Gómez, 1928, en Van Dijk, 2007, p. 187).

Estos relatos no solo se reproducen en diversos contextos (familias, escuelas, instituciones públicas, entre otros) en la nacionalidad colombiana y se objetivan en políticas públicas, por ejemplo, otorgando lugares de indignidad a la chocoanidad, afrochocoanidad y afrocolombianidad; sino que permean la conciencia de la persona afrocolombiana, afrochocoana y se instalan estos sin sentidos de la supremacía blanca en la cotidianidad relacional.

En otro momento histórico, los albores del siglo XX, 1910 y 1920, grandes pensadores y científicos se reunían para debatir el problema de la raza en Colombia. Bajo la perspectiva de la eugenesia iniciada por Darwin, se desarrollaba en Colombia con mayor científicidad el blanqueamiento de la población o en otros términos el mejoramiento de la raza. Entre los factores que encontrarían problemáticos estarían el clima y la viciación ancestral del agregado étnico.

Este último se combatiría con una reforma educacional y con la promoción de la inmigración con excepción de los gitanos y los sobrevivientes de guerras mundiales. Para Araujo (1920), “el discurso de la eugenesia tenía más que ver con las políticas de educación que el Estado debería implementar para poder educar incluso a los negros, los enfermos, y lo que se llamaba las razas débiles” (como es citado en Guerra y Acuña, 2015, p. 72). Pero, estas formas de entender las culturas constitutivas de la colombianidad luego dieron lugar a las geografías racializadas, y en lo más reciente van a frenar “los tratos” que se daban a través del Gran Río del Darién al que se impuso como el “Río Atrato”, sin trato.

De otro lado, la idea de lo blanco, y con ella la supremacía blanca como inventos coloniales, tomó tanta fuerza que pasó de ser una ilusión a convertirse en un cuerpo ideológico y político instaurado en la psiquis del colonizador, e increíblemente en los criollos y los llamados bastardos, hijos entre europeos e indígenas americanos. Este sujeto colonial, “los bastardos”, presenta una tercera dimensión que puede leerse como parte de los traumas poscoloniales, pues es de remarcar que los derechos de estos también fueron restringidos por no ser legítimos. Una evidencia de la facilidad con la que la violencia colonial se reproduce y una víctima puede aliar y recrear las prácticas autoritarias, injustas y deshumanizantes de sus victimarios. También, las posibilidades de ascenso social en una sociedad pigmentocratzada.

La preferencia por los europeos nórdicos, seguidos de italianos y españoles—sobre todo vascos—dominó el imaginario de la inmigración del siglo XIX colombiano. Las propuestas de inmigración no europea, que incluyeron a africanos y asiáticos para poblar las tierras cálidas, fueron siempre polémicas y no tuvieron éxito. El inmigrante deseado, europeo, blanco y católico, encarnaba al hipotético ciudadano ideal, en pleno proceso de creación de la propia nación. Su calidad, blancura y limpieza de sangre estaban ligadas a la imagen colonial que tenían las élites colombianas de sí mismas (Martínez, 2017, p. 106).

## Esclavización y esclavizado

Durante mucho tiempo la historia de la diáspora africana en las Américas y el mundo estuvo marcada por el metarrelato de la “esclavitud”. Metarrelato, no en el sentido de que los vejámenes contra diversas humanidades africanas perpetrados por los colonialistas europeos sean falsos o simples mitos; sino

bajo la idea de congelamiento de ese periodo de la historia como la tradición ontológica, axiológica, histórica, política, cultural, lingüística, entre otras, de los centenares de pueblos y comunidades sometidas a la *Maafa* (holocausto africano). Metarrelato, además, porque construyó una idea perversa de las subjetividades africanas, en tanto les dibujó inactivos y faltos de potencia (Hugo Zemelman), creatividad, y deshumanizó al colonizador (Perspectiva de Frantz Omar Fanon). Y finalmente, se consolidó un pensamiento que asocia de manera ingenua, simple y poco comprensiva (reflexiva) la institución de la esclavitud y la trata como una memoria de la africanía.

Entonces, para reconocer de manera sustantiva esos sujetos históricos, culturales y políticos, es decir, la potencia, resulta imperioso acudir y crear nuevas categorías de análisis que permitan complejizar la historia y los fenómenos. Es en este contexto que emerge la esclavización como perspectiva de revisita de la historicidad y como concepto descolonizador de los relatos. La esclavización, en primer lugar, desnuda el dinamismo de los procesos históricos en tanto le humaniza. Es decir, que en tanto humanos no puede haber un proceso de sometimiento sin ningún tipo de agencia contestataria frente al mismo. En este sentido, en segundo lugar, otorga subjetividad al esclavizado. Reconoce el sujeto político, histórico, cultural e intelectual. La esclavización y la trata no fueron procesos de elección como se deja ver a través de relatos congelados y colonialistas; se trata de un proceso forzado, impositivo, trágico y sobre todo siempre en contestación.

También, la esclavización posiciona este como un crimen contra la humanidad y lo deja ver en su larga duración. No es un asunto exclusivo de la africanía o la afrodescendencia; aunque sí su permanencia en el imaginario, en tanto para el caso la esclavización se asoció al constructo “negro” y toda la barbarie se impuso a lo oscuridad de su tez; así, el racismo, asumió el imperio de la esclavización. En breve, la ruptura que plantea la esclavización como categoría de análisis permite ver con objetividad, complejidad y profundidad la larga duración de la historia y la realidad de la africanía. Entonces, constituye una nueva forma de construir conocimiento porque parte de la potencia. Encuentra en el adentro del sujeto su mejor forma de construir conocimientos. Por tanto, una nueva epistemología.

Entonces, complejizar la historia del Pacífico, por ejemplo, nos lleva a desentrañar los discursos, imacoloquías e imaginarios, y las violencias simbólicas y sistemáticas que se vehiculizan a través de estos o que se camuflan en vocablos y expresiones que transitan a diario en los medios de comunicación, contextos escolares y se reproducen en las calles por los pobladores de otras

regiones y que se adentran en la consciencia colectiva de las comunidades del Pacífico, tales como: “los más pobres”, “vulnerables”, “la primera vez”, “la muerte por desnutrición de los niños”, “el olvido del Estado”, “pueblo inviable”, etc. Lo que pudiera estar denunciando una realidad y su configuración, tal vez esconde la causa de esta realidad: la instauración de un modelo económico llamado extractivismo que no es exactamente un boom del siglo XXI, sino que desde el siglo XIX afecta a esta región en particular, en contraposición a las ideas o formas de vivir, ser y estar en los territorios de los pueblos ancestrales (Vergara, 2017).

## Concluire para continuar

La necesidad de transformación y/o creación de un nuevo lenguaje para recuperar las agencias de la africanía se evidencia en los acumulados políticos y epistemológicos de movimientos sociales e intelectuales como: la Negritud, Panteras Negras, Cimarrón, Black is Beautiful, National Association for the Advancement of Colored People, Proceso de Comunidades Negras, entre otros. Aunque todas parten de las categorías impuestas por la colonización, todos coinciden en que es necesario llenar de contenido dignificante esos vocablos que a través del lenguaje logran impulsar la toma de consciencia de diversos pueblos y círculos de intelectuales.

Sin embargo, desde la perspectiva de la potencia creemos en estos como estadios del camino de reconstrucción de la memoria y de un lenguaje propio radicalmente descolonizador, y por tanto liberador. Es notable que estas definiciones no se hayan quedado en sus primeras acepciones. En las últimas décadas han emergido nuevas elaboraciones semánticas que acercan la afrodescendencia a la larga duración civilizacional de las Áfricas y a partir de estas se nombran colectivos, se conceptualiza y se teoriza: Afroamericanidad, africanidad, africanía, africano-americano, afroamericano, afrocolombiano, afrodescendiente, afroepistemologías, afroespiritualidad, afrocentricidad, entre otros. En este sentido, desde la potencia se conciben las Negritudes como proceso histórico evolutivo del pensamiento africano y su diáspora en principio contestatario. Pero, se estima que el nombrarse y el epistemologizarse debe corresponder también a la *longue durée* del ser africano y a una estrecha relación con el lenguaje, producto de la recreación en el mundo americano por la impronta y la agencia que carga su significación.

El nombre de pila, el nombre que se otorga al niño o la niña chocoanos cuando se les “echa agua” de forma íntima en las familias, indudablemente es una forma de bautizo resignificada que adoptando formas de la religión católica recrea en forma de resistencia el pensamiento milenario de comunidades africanas. Hasta hace poco el nombre de pila ocupaba el centro del afecto tanto en las familias como en las comunidades. Algunas veces permanecía ante el bautismo católico y otras veces se superponía. Aspectos que coinciden con la importancia que las comunidades subsaharianas le otorgan al nombre de una persona.

Nosotros lo sabemos, en los aires subsaharianos también, los individuos tenían múltiples nombres, algunos no podían ser revelados al común. El nombre cambiaba según la evolución espiritual o social de una persona. De todas maneras, tanto para un sujeto como para el grupo, parece difícil proteger el nombre, su alrededor, la potencia de un nombre cuya enunciación es prácticamente prohibido (Miano, 2017, p. 104).

La potencia y el lenguaje va más allá de eufemismos funcionales al nuevo orden mundial descrito como neoliberalismo, multiculturalismo o en palabras más crudas de la necropolítica. No se trata de suavizar el lenguaje. Decididamente se aboga por el posicionamiento del lenguaje como estructurante de los movimientos intelectuales y políticos para la edificación de sociedades nuevas. Hombres y mujeres descolonizados. Entonces, se problematiza la etimología y la semántica de la palabra en contextos sociolingüísticos determinados para posibilitar lecturas epistemológicas más complejas y comprometidas con la transformación del orden mundial.

El narrarse y el narrar los acontecimientos se convierte, en este sentido, en una toma de consciencia, o si se quiere, en un encuentro del sujeto hombre y mujer con las tareas de su tiempo, en el sentido de Freire. En ese sentido, el antropólogo e historiador Abdourahmane Seck (2017) hablando sobre la idea del pensamiento en lo común en Senegal a partir de las tradiciones de los diversos pueblos (Hausa, Wolofs, entre otros) y en el marco de “una re-escritura y repensar de África” dice: “[...] no será una panacea. Debe conquistarse constantemente en el tiempo local e íntimo de una recuperación de la palabra” (p. 332).

## Referencias

- Abdourahmane, S. (2017). Panser l'en-commun. En *Mbembe, Achille y Sarr Felwine. (2017). Les Ateliers de la pensée. Écrire l'Afrique-Monde.* France: Normandie Roto Impression S.A.S.
- Arboleda Quiñonez, S. (2007). Conocimientos ancestrales amenazados y destierro prorrogado: la encrucijada de los afrocolombianos. En C. Mosquera Rosero-Labbé y L.C. Barcelos (Eds.), *Afro-reparaciones: Memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales* (467-486). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Arboleda Quiñonez, S. (2015). La revolución de Haití y los proyectos políticos de los revolucionarios pardos en la Nueva Granada. En Chávez Maldonado, María Eugenia. *Los "otros" de las independencias, los "otros" de la nación. Participación de la población afrodescendiente e indígena en las independencias del Nuevo Reino de Granada, Chile y Haití.* (pp. 57-67). Medellín: Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- González, M.C. (2011). Las comunidades afro frente al racismo en Colombia. *Encuentros*, 9(2), 51-60.
- Castaño Zuluaga, L.O. (2011). Modernidad ius-política y esclavitud en Colombia: el proceso de abrogación de una institución jurídica. *Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, 41(114), 181-238.
- Cheik, A. (2011). Prêface. *Frantz Fanon Oeuvres: Peau noire, masques blancs; L'an V de la révolution algérienne; Les damnés de la terre; Pour la révolution africaine.* Paris: La Découverte.
- Cunín, E. (2003). *Identidades a Flor de Piel. Lo "negro" entre apariencias y pertenencias: categorías raciales y mestizaje en Cartagena (Colombia).* Bogotá: Afro Editores e Impresores Ltda.
- Fanon, F. (2007). *Los Condenados De La Tierra.* Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. (2011). *Frantz Fanon Oeuvres: Peau noire, masques blancs; L'an V*



*de la révolution algérienne; Les damnés de la terre; Pour la révolution africaine.* Paris: La Découverte.

- Freire, P. (2011). *La educación como práctica de libertad*. Trad. Lilién Ronzoní. México: Editorial Siglo XXI.
- García, Y. M. G., & Barrantes, H. A. (2015). Eugenesia como estrategia biopolítica en el mejoramiento de la raza. *Económicas CUC*, 36(2), 67-77.
- Guerrero, G.L. (2016). *Introducción a la descolonización de las Ciencias Sociales y la Educación*. Pasto: Rudecolombia-Universidad de Nariño.
- Hurtado Galves, J.M. (2006). Esclavitud y esclavismo durante la Nueva España. *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 13(1).
- Kete Ashante, M. (2003). Afrocentricity: the theory of social change. (Revised and expanded). Chicago: African American Images.
- Leal, Claudia. (2007). Recordando a Saturio. Memorias del racismo en el Chocó. *Revista de Estudios Sociales*, No. 27, pp. 76-93.
- Morrison, T. (1988). *Beloved*. New York: Plume Contemporary Fiction.
- Morrison, T. (1999). *The Bluest Eye*. London: Vintage.
- Martínez Martín, A.F. (2017). Trópico y raza. Miguel Jiménez López y la inmigración japonesa en Colombia, 1920-1929. *Historia y sociedad*, (32), 103-138.
- Mena García, M.I. (2009). La ilustración de las personas afrocolombianas en los textos escolares para enseñar historia. *Historia Caribe*, 5(15), 105-122.
- Meneses Copete, Y.A. (2015). *Afrodescendencia, representaciones sociales y formación de maestros: contestación y acomodación*. Medellín: Centro de Investigaciones Afrocolombianas.
- Miano, L. (2017). *De quio Afrique est-t-il le nom? En Mbembe, Achille y Sarr Felwine. (2017). Les Ateliers de la pensée. Écrire l'Afrique-Monde.* France: Normandie Roto Impression S.A.S
- Mina, W. (2016). *Manuel Zapata Olivella. Un legado intercultural. Perspectiva intelectual, literaria y política de un afrocolombiano cosmopolita.*

Bogotá: Ediciones Desde Abajo.

Mina, L. Somos colombiapacifico. (2009/04/17). La mina [Archivo de video]. Recuperado de [https://www.youtube.com/watch?v=ZE9y\\_tpo-c](https://www.youtube.com/watch?v=ZE9y_tpo-c)

Mosquera Mosquera, J.D.D. (2007). *La Población Afrocolombiana, Realidad, Derechos y Organización*. Bogotá: Movimiento Nacional Cimarrón por los Derechos Humanos de las Comunidades Afrocolombianas.

Ndoye, B. (2017). Réenchanter le monde: Husserl en postcolonie. En Mbembe, Achille y Sarr Felwine, *Les Ateliers de la pensée. Écrire l'Afrique-Monde*. France: Normandie Roto Impression S.A.S.

Ngozi Adichie, C. (2009). *TED Talks: The Danger of a Single Story*. TED Conference [Video file]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=D9Ihs241zeg&t=58s>.

Ngozi Adichie, C. (2016). [Archivo de video]. *The Danger of a Single Story*. Transcription by the National Geography Learning. Recuperado de [https://ngl.cengage.com/21centuryreading/resources/sites/default/files/B3\\_TG\\_AT7\\_0.pdf](https://ngl.cengage.com/21centuryreading/resources/sites/default/files/B3_TG_AT7_0.pdf)

Organización Internacional para las Migraciones, OIM. (2015). *CHOCÓ, Una paz estable, duradera y sensible a niños, niñas, adolescentes y jóvenes*. Bogotá, Colombia: Organización Internacional para las Migraciones, Procesos Digitales SAS.

Quiceno Toro, N. (2016). *Vivir Sabroso. Luchas y movimientos afrotrataños, en Bojayá. Chocó, Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.

Reid Andrews, G. (2007). *Afro-latinoamérica, 1800-2000*. Iberoamérica Editorial.

Rodney, W. (1982). *De cómo Europa subdesarrolló a África*. México: Siglo XXI Editores S.A.

Soudieck Dione, M. (2017). Les impasses épistémologiques autour de l'objet Afrique. En Mbembe, Achille y Sarr Felwine, *Les Ateliers de la pensée. Écrire l'Afrique-Monde*. France: Normandie Roto Impression S.A.S.

Valencia, M.S. (Sin fecha). A yo que soy ignorante. Recuperado de <http://do>

[madocrespo.blogspot.com/2015/05/blog-post.html](http://madocrespo.blogspot.com/2015/05/blog-post.html)

Valencia, M.S. (Sin fecha). A yo que soy ignorante. Recuperado de <https://www.revistaviveafro.com/index.php/menu/ediciones/una-lucha-que-entre-amor-y-odio-racial-termino-en-el-fusilamiento>

Van Dijk, T.A. (2007). *Racismo y discurso en América Latina*. Barcelona: Editorial Gedisa, S.A.

Vergara Figueroa, A. (2018). *Afrodescendant resistance to deracination in Colombia. Massacre at Bellavista-Bojayá-Chocó*. Cali: Springer Nature.

Villalpando, W. (2011). La Esclavitud, el crimen que nunca desapareció: la trata de personas en la legislación internacional. *Invenio: Revista de investigación académica*, (27), 13-26. Welton, M.D. (2008). El derecho internacional y la esclavitud. *Military Review*, 54-64

Williams, E. (2011). Capitalismo y Esclavitud. Gráficas Lizarra: Villatuerta.

Wouters, M. (2002). Comunidades negras, derechos étnicos y desplazamiento forzado en el Atrato Medio: Respuestas organizativas en medio de la guerra. En C. Mosquera (Comp.), *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias* (pp. 371-399). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Zemelman, H. (1998). *Sujeto: existencia y potencia*. España: Anthorpos Editorial.