



# La palabra y la representación del ser del esclavizado como forma de resistencia

*Patrick Durand Baquero<sup>2</sup>*

*Carimba. Marca de abominable esclavitud que todo nos robó,  
excepto la conciencia que en nosotros releva su física  
presencia y enfatiza en el negro, su máxima virtud  
Carimba... marca indignante del vasallaje que  
quiso destruir todas nuestras raíces.  
Y aunque hoy presentamos diferentes matices,  
somos supervivientes del infame coloniaje.  
(Panchano, 2010)<sup>3</sup>*

- 
- 2 Magíster en estudios políticos, profesor Escuela de Filosofía, investigador de GIFSE – UPTC. Correo electrónico [patrick.durand@uptc.edu.co](mailto:patrick.durand@uptc.edu.co)
  - 3 Nacida en Guapi, maestra rural en el pacífico colombiano, publicó su primer libro, “poemas y crónicas, resonancias de un churo en (2004), posteriormente publicará “ecos de mi litoral” (2007)

## **E** Introducción

El pensamiento occidental se ha planteado repetidamente la posibilidad de determinar la dimensión ontológica del ser a partir de la consideración de ser libre del hombre; es decir, el momento de realización de toda potencia de ser se alcanza en el instante en el que se manifiesta libremente toda su voluntad de este en el mundo, y a través de dicha potencia el hombre libre manifiesta un acto de creación que le permite transformar el mundo y adueñarse del mismo, es sin embargo esta idea más, un deber ser, se refiere a la forma según la cual, siguiendo a Aristóteles, deberían operar las pulsiones de potencia y acto en todo individuo en busca de su propia condición de sí.

Ahora bien, la tradición filosófica occidental también ha situado ese momento fundamental del ser en una acción de vida pública, en un hecho político, entendiendo este último término como aquel que hace referencia a la construcción de una vida efectiva en comunidad. Así, tanto para Aristóteles (trad. en 1989), como para Hegel (1998) y Arendt (2009)<sup>4</sup>, solo se realiza completamente la condición de humanidad en la libre decisión de hacerse partícipes de la vida en comunidad. Sin embargo, el desarrollo de la historia del hombre evidencia

---

4 En *La política* Aristóteles establece el ideal de vida como un ejercicio en comunidad y lo enuncia como el elemento fundante de la libertad. Sobre este texto Arendt reitera cómo el ideal de realización descansa en la vida privada; otro tanto hará Hegel al hacer referencia a la sociedad civil.

cómo este ideal de realización de la vida no ha sido paralelo a las verdaderas posibilidades de ser construido por el mundo político y económico; ya en la Antigua Grecia se debatía el problema de la esclavitud, y si se podía considerar un ser completo a quien se encontrase inmerso en dicha condición. (Agamben, 2017; Davis 1996).

La Segunda Guerra Mundial, en particular el asesinato de millones de judíos por parte del Partido Nacionalsocialista alemán, puso de manifiesto el problema de la vida como condición de ser; esto es, la completitud de la vida o la condición misma de la vida que merece la pena ser vivida, o, en este caso, la vida a la que se le permite vivir. Agamben, a lo largo del proyecto *Homo Sacer*<sup>5</sup>, plantea el dilema de cómo la vida se convierte en efectiva condición de ser y no se reduce a mera existencia, al afirmar que sobre el hecho biológico que la sustenta se impone un hecho jurídico que le da sentido a la misma al interior de la comunidad y le permite al sujeto de dicho momento ser, es decir, alcanzar el efectivo goce de la libertad de ser; el autor se pregunta por ese instante en el que esta última condición ha quedado suspendida. Al presentar su idea del campo, Agamben manifiesta cómo este se convierte en sí mismo en un dispositivo que suspende la vida, la pone en duda, pues su propósito fundamental es impedir la realización del ser y mantener la vida en estado de irrealización. La privación de la libertad es solo un mecanismo tendiente a la privación completa de la condición de humanidad, la de la constitución de una vida que en el paroxismo del absurdo no solo no merece la pena ser vivida, sino que se considera acabada aun antes de que quien la disfruta haya muerto.

---

5 El proyecto *Homo Sacer*, desarrollado por Giorgio Agamben, recorre en una serie de textos la relación entre vida y poder establecida en el mundo occidental desde los albores del Imperio romano. El proyecto comienza como *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida* (1995) y concluye con *Homo Sacer IV,2. El uso de los cuerpos* (2017).

Sin embargo, la historia económica de occidente ya antes había recurrido a un estadio ontológico similar, cuando en el proceso de colonización con afanes de explotación del llamado Nuevo Mundo Europa decide instituir la práctica de la esclavitud de personas oriundas del continente africano. Esto no quiere decir que para ese entonces la esclavitud como práctica hubiese desaparecido en el espacio político occidental, o que las condiciones de servidumbre del campesino europeo fuesen efectivamente las condiciones ideales de ser, sino más bien que la esclavitud de entre 10 a 14 millones de personas con propósitos de optimizar el proceso de explotación de la tierra y el desarrollo de la riqueza producida por esta, constituyen un hito particular y una mancha en la historia de la humanidad.

Ahora bien, sobre este problema recae la pregunta acerca de la condición de ser del esclavizado, pues este no se halla en términos de una vida suspendida; su vida debe ser vivida completamente, pues el éxito de este proceso depende del deseo de vivir del esclavo, de modo que su cuerpo pueda ser utilizado para el trabajo. Por lo tanto, si bien no se trata de una vida completa, en tanto carece de posibilidad de ser, lo que se podría plantear en este punto es que lo que la institución histórica de la esclavitud pretendió a través de su constructo socio-teórico, no fue la suspensión de la vida, sino la suspensión o tal vez la puesta en duda del ser.

Hacer del esclavizado no un hombre completo sino uno reducido a la condición de herramienta, en la que el concepto de libertad se trocase por el de sometimiento y en el que la idea de una vida digna de ser vivida fuese solo sustentable al interior de la institución misma de la esclavitud, pero a la vez determinando una vida que se hace entonces sobrecargada de sentido, siguiendo los postulados de Fanon (2009) —en tanto el único espacio de realización de la misma se sitúa en últimas dentro de sí, en una expresión de inmanencia—, podrá hacerse potencia de la potencia.

Así las cosas, ¿cómo logro el occidente cristiano constituir una estructura de pensamiento que, fuera del ámbito jurídico y de lo meramente instrumental, permitiera la efectiva puesta en duda de la condición humana? Agamben (2017) da algunas pistas al afirmar: “Aristóteles comienza con la definición del esclavo como un ser que ‘pese a’ ser humano, por naturaleza es de otro y no de sí” (p. 26). Sobre este primer elemento se cimenta el problema. Esto es, el esclavo siendo no es, pues su condición de ser está suspendida en función de quien lo posee y será este entonces quien la determinará; el esclavo será lo que el amo disponga, pero no podrá gozar de la realización de sí.

Vemos, pues claro cuál es la naturaleza y capacidad del esclavo: quien siendo hombre no se pertenece naturalmente a sí mismo sino a otro, ése es por naturaleza esclavo, y quien siendo hombre es de otro, es artículo de propiedad en cuanto hombre. Propiedad es instrumento de acción, separable (del dueño). (Aristóteles, trad. en 1989, p. 140)

Agamben deja claro este principio que manifiesta Aristóteles como la naturaleza misma, y su postulado de que lo que más conviene al esclavo es ser esclavo. El autor griego no deja claro cómo la esclavitud atraviesa la condición de humanidad de aquel que se encuentra en esta situación.

Agamben (2017) cita a Aristóteles diciendo: “por esto el amo es solo amo del esclavo y no es (parte) de este, el esclavo no es solo esclavo del amo, sino que es integralmente (parte) de este” (p. 41). Este pasaje de Aristóteles establece de plano el elemento sobre el que parece sustentarse el fundamento del sistema esclavista: el esclavo no es propietario de sí, es decir, está en estado de desapropiación de su ser, bien porque se encuentre suspendido en tanto su cuerpo es la herramienta del amo, o bien porque su ser carezca de voluntad para pasar de la potencia al acto, mas no por voluntad propia —como sería la idea de inoperosidad agambeniana—, sino por el constreñimiento impuesto artificialmente a su ser. Como explica Agamben citando a Yan Thomas, lo que se vende no es al esclavo

como persona sino la potencia de este para realizar un trabajo determinado.

Agamben (2017) postula: “el esclavo es en esencia *argus*, privado de obra (al menos en el sentido *poiético* del término)” (p. 50). Esto implica que todo trabajo esclavo es esencialmente inoperoso, en tanto la idea y dirección de dicho trabajo ha sido establecida por el amo; es a él a quien corresponde el buen uso de las cosas, por ende su libertad no se expresa en su condición sino en su capacidad de espíritu. El autor también afirma: “acaso uno de los límites de la ética occidental ha sido justamente la incapacidad de pensar un arete de la vida en todos sus aspectos” (p. 59).

Ahora bien, Agamben supone la esclavitud como un momento político fundamental del occidente antiguo en el que la idea central de uso es la que determina las relaciones entre los libres y los no libres, pero excluye de este análisis la esclavitud moderna, pues la considera una institución tan solo económica y no política. Es allí donde en primer término el presente trabajo debe efectuar su rastreo, es decir, comprendiendo la concepción que los defensores de la esclavitud y los enemigos tenían de dicha institución. Así, podremos determinar la perspectiva de suspensión del ser y de su inoperosidad presentes en la esclavitud africana en Colombia, para posteriormente encontrar cómo a través del uso de la palabra se representó la potencia de vida del esclavo y su posibilidad de trascendencia, haciendo de la apropiación del lenguaje del esclavizador un acto de significación de sí y de su condición en el mundo.

## **El ser en disputa**

Agamben (2017) desarrolla tres conceptos que resultan clave para comprender el problema que vamos a abordar: el concepto de uso, el de hábito y el de inoperosidad. Al abordar el problema de uso, que en el caso de este trabajo se refiere al del uso de sí, Agamben manifiesta que este alude a la experiencia de sí en

el mundo. Y es aquello que equivale a ser como sujeto capaz de ejecutar un acto, acto que en potencia le permite a dicho sujeto ser, es esta la condición de ser en el mundo así. Agamben, en contra de la doctrina escolástica según la cual “el uso de la potencia pertenece a quien le pertenece el hábito”, afirma que el uso no pertenece a sujeto alguno, que se sitúa más allá tanto del ser como del tener. “Es de este modo”, continua el autor, “que debemos pensar la contemplación como uso de sí. Todo uso de sí es la articulación de una zona de no conocimiento”. (Pág. 44) Esto implica la pregunta sobre si el hábito le puede ser dado o quitado a alguien, y si esta acción de sustraer el hábito de la potencia del ser inhibe la posibilidad de sí de dicho ser y lo torna en alguien sin hábito, esto es, inhabitable de sí mismo.

Por tanto, afirma Agamben que el uso es siempre operoso de sí y está a su vez siempre dispuesto a ser, pues este no se activa en el momento en el que el sujeto actúa, sino que es de sí en el sujeto mismo, como la virtud, pues no se es virtuoso en el ser, sino se es virtuoso en el uso de la virtud. Entonces ¿se puede pensar que la esclavitud marca un momento de imposibilidad de uso del ser sobre sí? o, en cualquier caso, ¿aunque el hábito le sea impuesto el sujeto usa de sí? Agamben da una pista para aproximar una respuesta inicial a la pregunta, cuando introduce la quinta causa a las cuatro iniciales propuestas por Aristóteles; esto es, al establecer la causa instrumental de la forma como Santo Tomás la presenta. Agamben (2017) concluye que “el concepto de causa instrumental nace entonces como un desdoblamiento de la causa eficiente que se escinde en causa instrumental y en causa principal, asegurándole así a la instrumentalidad un estatuto autónomo” (p. 143).

En su interpretación muy cercana al sentido del texto tomasino, Agamben afirma que en este caso Jesucristo es una causa instrumental de la salvación, es decir que la encarnación de Dios en Cristo es la causa eficiente. Esto reitera el uso de la persona de Jesús, que adquiere ser independiente, pero a su vez se instituye como autómatas del proceso; es decir que la actuación misma del hombre en el mundo si es ajena a la causa eficiente

al ser eminentemente instrumental, está investida de ser pero privada de uso, y por tanto de voluntad. Agamben manifiesta:

Es posible, de hecho, que haya en el instrumento técnico, algo diferente de la simple “servibilidad” pero que este “diferente” no coincida, como consideraba Heidegger, tanto con un nuevo y decisivo develamiento - velamiento epocal del ser, cuanto, más bien, con una transformación en el uso de los cuerpos y de los objetos, cuyo paradigma originario ha de buscarse en aquel “instrumento animado” que es el esclavo: el hombre que, usando su cuerpo en realidad, es usado por otros (p. 147).

Sobre esta idea reposa el problema constitutivo de la esclavitud, particularmente en la que tenía como propósito la plantación monoexportadora, pues es en esta donde el esclavo cumple la función de la máquina, y se constituye en el autómatas de Aristóteles. La idea y forma del trabajo le son ajenas al esclavo. Del esclavo es solamente la ejecución de la faena a cambio de una forma limitada de vida, de tal suerte que en tanto renuncie voluntariamente al uso de su cuerpo tendrá su vida; no tiene sentido quitarle la vida, dado pues precisamente la voluntad del esclavo de constituirse en instrumento de lo que le requiere el esclavista.

Al preguntarse por la efectiva constitución de sí del sujeto, por la comprensión de sí frente al mundo, se hace evidente su imposibilidad de habitarlo, pues está imposibilitado de habitarse a sí mismo; dado que en tanto negro está determinado como esclavo, la huida de esta condición implicaría una huida de sí mismo. Agamben (2017) concluye:

Esto significa que en el instante en el cual lo que nos es más íntimo y propio-nuestro-cuerpo o irreparablemente puesto al desnudo se nos presenta como la cosa más ajena, que no podemos de modo alguno asumir y queríamos por este motivo ocultar. (p.167)

Agamben hace evidente en este fragmento el problema que podríamos llamar “pigmentocracia”, dada la relación

mencionada antes que identifica el ser negro con el ser esclavo o, para el caso de la Nueva Granada, el ser negro con un adorador del demonio católico, imaginario establecido en la narrativa social y cultural de la colonia que se prolongó con diversos matices, hasta bien entrado el siglo XIX. De modo que, en última instancia, lo que hacía o lo que establecía biopolíticamente la esclavitud en América, además del hecho fáctico de la privación de la libertad y del uso del propio cuerpo, era la condición de ser; para este último caso la persona negra no podía dejar de ser negra.

Por eso mismo, mucho tiempo después de la abolición de la esclavitud, durante el siglo XIX en Colombia, negro y esclavo, así como negro y bruto, seguían constituyendo sinónimos en el lenguaje corriente; la única forma de escapar de dicha condición era aparecer como no negro, o no tan negro, que en ningún caso podía llegar a ser un blanco o al menos mestizo. Pero este aparecer como no tan negro estaba dado por asumir una apariencia, apropiarse un estereotipo de una forma de lo negro que fuera socialmente aceptada y que pasara por la renuncia a algunos de sus hábitos de vida asumidos tras el proceso de abolición, de modo que, para habitar el mundo, la persona negra debía deshabitarse.

Es sobre el concepto de estereotipo y su opuesto que Agamben, refiriéndose al lenguaje como vía de aproximación al mundo y a la “manera”, afirma que esta última constituye una desapropiación apropiadora y el estilo una apropiación desapropiadora: “El idiotismo y el estereotipo, lo demasiado propio y la más completa ajenidad” (p. 171).

La pregunta es ¿cómo se imaginó la élite criolla que llevó a cabo el proceso de independencia, la articulación de estos pueblos, y cómo la enunció en sus narrativas de nación y de poder? Sobre este elemento aparece la teoría de Castro-Gómez (2005), donde plantea la cuestión de los “dispositivos de blancura”: una serie de elementos culturales propios del pensamiento

moderno<sup>6</sup> que establecieron unos mecanismos tendientes a diferenciar las razas y buscar invalidar una apreciación racial positiva sobre cualquier individuo que fuese blanco o se pudiera considerar blanco.

Castro-Gómez sostiene que la *hybris* se sitúa en el momento en el que Europa construye el concepto de saber objetivo e inaugura el pensamiento moderno, de modo que todo aquello que es diferente a este es considerado o bien premoderno —el pensamiento persa, egipcio griego—, o atrasado —**África y América**—. De la misma forma, señala el autor, la lengua juega un papel muy importante, pues al establecer el castellano como única lengua en estos territorios se inicia el proyecto político moderno que los Borbones pusieron en marcha; el resultado de esta debilidad institucional de la religión, sumada al exotismo y la mezcla racial, configura la importancia del dispositivo de blancura.

Si se tiene en cuenta que una vez terminada la independencia no se dio, por ejemplo, la abolición de la institución de la esclavitud es fácil suponer que no se tenía claro un principio de integración poblacional en la lógica de constitución de la nación. Sobre este particular una exploración inicial muestra dos corrientes. Por un lado, en el texto *El discurso abolicionista de las élites hacia 1852* de Zuluaga (2003), el autor señala que, desde el Congreso de Angostura, y particularmente desde 1822, Don Juan del Corral insistió sistemáticamente en la abolición de la esclavitud por motivos morales, siendo este argumento ampliamente aceptado pero insuficiente para llevar a cabo la efectiva abolición. Por otro lado, Sergio Arboleda sostiene que “hay un fenómeno fisiológico, del cual, tal vez nació la preocupación de la pobreza de la sangre: esclavizada y oprimida una raza durante muchas generaciones, acaba por producir individuos físicamente degradados y

---

6 Sobre este particular, considero importante establecer que el dispositivo comienza con la entronización de la religión católica y sus mecanismos de evangelización, sus narrativas, sus imágenes, y la asociación de todo aquello que no es propio de la cultura europea con la idea medieval del demonio.

predispuestos a la esclavitud y a la abyección” (Zuluaga, 2003, p. 401). Esta, que no era la consideración aceptada en público, parece ser en últimas la consideración general que retardó el proyecto abolicionista. Un grupo considerable de la élite parecía estar vinculado a la idea de la manumisión progresiva, si bien no se declaraba abiertamente esclavista. Menciona Zuluaga:

No obstante, frente a este partido existía otro que, aunque nunca se reconoció esclavista, hizo hincapié en el invulnerable derecho de la propiedad, en la indemnización de los amos, en la incapacidad intelectual y moral de los esclavos para dirigir sus propias vidas, y en el desorden económico y social que seguiría a la liberación. Este partido estuvo alerta para limitar el proceso de manumisión y torpedear acciones del Estado, obtener plazos y dilatar el proceso. (Zuluaga, 2003, p. 405)

Es manifiesto cómo la consideración política hacia el negro en el siglo XIX generalizaba la idea de su incapacidad para administrar su propia vida y, si bien no aceptaban la institución económica de la esclavitud, tampoco concebían la forma de la incorporación del negro a la vida política y social de la nación, por fuera de una tutela dirigida por los criollos. De este modo la soberanía popular, que se constituyó con el pretexto fundamental del movimiento independentista, queda suspendida para establecer un orden social que progresivamente, y dirigido desde arriba por las élites y la iglesia católica, condujera al anhelado sueño de construcción de la nación.

Dicha construcción de la nación no supone una configuración nacional que integre todos los grupos raciales y culturales resultantes del proceso de colonización. Esta construcción de la nación se asienta en la idea del mejoramiento de la raza, con la raza blanca europea como cimiento, de modo que en la mentalidad de la élite en su conjunto, pero particularmente entre los conservadores, entre el siglo XIX y el XX la única vía para la constitución de una nación pasa por un proyecto de administración biológica de la raza para alcanzar el progreso.

En el artículo del periódico el neogranadino de 1850 firmado por R. Gutiérrez y citado por Reales (2003), se lamenta el cruce de las razas que pobló América y se reconoce que en virtud de la esclavitud siempre el negro odiará al blanco, y que por esto solo vendrán serios disturbios en el porvenir. Dice Reales que el autor de este artículo promueve la segregación legal, pues considera que la inclusión de esta institución en la vida nacional será fuente permanente de inestabilidad; por lo tanto, considera que la única forma de salvar la nación y construir un verdadero proyecto nacional debe ser regenerando a los hispanoamericanos con otras razas más fuertes y brillantes: “los Germanos y Anglosajones son sin duda, los que nos convienen mejor, los hombres de estas familias de la raza caucas son activos, laborioso, inteligentes, entusiastas por la libertad, bien formados imorijerados en sus pasiones! sentimientos” ( Reales, 2003, p. 427). Esta consideración, más bien culturalista, va a ser defendida a comienzos del siglo XX en términos muy similares por intelectuales como López de Mesa quien consideraba que “es preciso desde ahora determinar corrientes de inmigración sana que pueble poco a poco esas regiones y en ellas prospere con el mayor coeficiente de crecimiento” (López de Mesa, 2011).

Esto pone de manifiesto la carencia de un verdadero proyecto de integración racial en el proceso mismo de constitución de la nación, y por lo tanto no se establece un quehacer para el momento de terminación de la institución de la esclavitud y el reconocimiento de la libertad de los esclavos. Por el contrario, se dará un lento y burocrático proceso de emancipación y, dada la imposibilidad de desaparecer o emigrar a los descendientes de los africanos, finalmente su presencia en el territorio, sumada al mestizaje, terminará siendo fuente de continuas preguntas sin respuesta. Esa duda permanente es la que cimenta esa “sociología espontánea de las élites” como la denomina Castro-Gómez (2005), que considera todo lo no blanco como muestra de barbarie y atraso.

Lo anterior conduce a revisar cómo comprende Agamben la relación ontológica del esclavo y de los descendientes de

los esclavos, denominados “negros”, consigo mismos. Es particularmente en *El uso de los cuerpos* donde se explora este último elemento. Existen en la primera parte del texto de Agamben y las fuentes que describen el proceso esclavista en Colombia, particularmente en el estado del Cauca, cuna del pensamiento conservador, algunas similitudes. Agamben define la esclavitud a partir de los postulados de Aristóteles, y afirma que el esclavo es el ser “cuya obra es el uso del cuerpo” (Agamben, 2017, p. 28). Al partir de esta definición el autor se distancia del modelo esclavista que produjo la oleada de africanos en América, que en general fueron insertos en la economía de plantación de algodón y azúcar, y se acerca a la idea que tenían los griegos sobre la esclavitud; al acudir al interrogante de quién hace uso del cuerpo o quién usa su cuerpo, señala el fundamento de esta institución en el mundo griego: es de aquel que carece de la potestad del uso de sí, y cuyo propósito es el uso del cuerpo como extensión del uso del cuerpo de su amo.

Desde esta perspectiva la dimensión ontológica se pone en el centro del problema, en tanto el ser, no el cuerpo de quien es esclavizado, es el elemento fundamental del debate. Esto es así en tanto el dueño usa el cuerpo del otro como si se tratase de su propio cuerpo y, si bien a cada esclavo se le asignan diferentes tareas que pueden resultar fatigosas, lo que apropia esta institución es el cuerpo en sí como extensión del otro “en perfecta coherencia con la doctrina aristotélica del esclavo como utensilio, el usar sexualmente del esclavo en sueños es aquí el símbolo de la mejor relación posible con los propios objetos de uso: “soñar la unión sexual con el propio esclavo o con la propia esclava es propicio: los esclavos son en efecto utensilios” (Agamben, 2017, p. 51).

Ahora bien, la voluntad de usar o no el cuerpo para determinada tarea, estando en capacidad intelectual de hacerlo, determina este momento de la inoperosidad, en tanto para Agamben la potencia de ser no se refiere a la condición potencial que tiene cualquier individuo de ser cualquier cosa. Para el autor

la potencia aristotélica se refiere a la decisión del ser sobre el uso del cuerpo para realizar o no una tarea que está en plena capacidad de llevar a cabo; el decidir conscientemente no hacerla determina la inoperosidad y esta a su vez recuerda la digresión sobre el descanso divino: Dios no descansa el séptimo día porque esté cansado —lo que sería paradójico en la concepción católica de Dios—, sino porque quiere y desea ser glorificado. Esta noción de tener la voluntad de descansar es el elemento que define el uso del cuerpo del esclavo, pues el esclavista usa a los esclavos como el hombre moderno usa las maquinas.

El nexo constitutivo que une al esclavo con la técnica está implícito en la irónica afirmación de Aristóteles, según la cual si los instrumentos, como la legendaria estatua de Dedalo, pudieran cumplir su obra por sí solos, ni los arquitectos tendrían necesidad de ayudantes ni los amos de esclavos. (Agamben, 2017, p. 154)

Para el caso específico de la esclavitud americana, el uso del cuerpo se conjuga con el factor biológico de la raza, dado que una raza ha esclavizado a la otra. En este punto no solo el proceso de liberación pasa por un proceso de reconocimiento de sí como sujeto de su propio yo, sino por un proceso de validación de su ser diferente, en tanto la esclavización ha roto los elementos culturales que lo constituían como ser; las manifestaciones artísticas, la idea de belleza y bondad están puestas en la raza del esclavista y le han sido despojadas al esclavizado.

Sobre esa dimensión hace énfasis Fanon (2009), al afirmar que el dispositivo de blancura está relacionado con un elemento cultural propio de la ideología o de la forma como se constituye la identidad. Así en *Piel negra, máscaras blancas*, el autor afirma que esta surge del margen mismo de la intersubjetividad y se determina desde lo otro que no es el ser negro, en tanto es lo blanco lo que se piensa como civilización, como progreso y como condición de ser. Para Fanon el ser resulta de una condición dada por lo blanco y la blancura, pues el mundo se piensa desde allí: la literatura, el lenguaje y todo aquello que rodea la construcción del mundo occidental, incluyendo, por supuesto,

el factor fundamental de la religión. Esto hace del mundo un lugar donde lo blanco como concepto está necesariamente ligado a lo bueno y lo negro, por tanto, se relaciona con lo malo. Europa figuró un mundo que se determinaba por su propia apreciación de sí, y es a través de esta forma de reconocerse como reconocen el mundo.

El caso histórico de la esclavitud en Colombia resulta siendo un intermedio entre la gran economía esclavista de plantación y el anhelo de tener servidumbre de la que se pudiera hacer uso para destinar tiempo a tareas consideradas más virtuosas. Cabe anotar, como ejemplo, que la familia Arboleda se consideraba humanista: Julio Arboleda, uno de los hermanos del ya citado Sergio Arboleda, fue un notorio poeta colombiano en el siglo XIX. También es importante anotar que tras la independencia el desarrollo económico del país fue escaso, por lo que en general el esclavo tenía más la naturaleza de un esclavo doméstico que la de un trabajador ligado a un sistema de producción, como ocurrió en los Estados Unidos o en Brasil. Esto aproxima la noción de esclavitud a la que aparecía habitualmente en el mundo griego, con el elemento adicional de que la esclavitud, en virtud de la cristianización que aseguraba, parecía a los ojos de quienes la practicaban un elemento positivo. Es además conocido que el estado del Cauca, uno de los que más se opuso a la emancipación de los esclavos, ha constituido desde siempre un importante centro religioso católico en la ciudad de Popayán.

Se puede afirmar que el proceso de esclavización debió llevar a las personas negras a un necesario habitarse completamente a sí mismas para sobrellevar la imposibilidad de habitar el mundo a través del uso de su cuerpo, de tal modo que en su experiencia de esclavización y la de cimarronaje dichas manifestaciones libertarias, como la música de tambor y la lengua palenquera, serán las notorias evidencias de su lucha. En este sentido es muy difícil determinar la experiencia de sí, del sujeto esclavizado, dado que las manifestaciones de habitar el mundo y de abrirse al mismo no están disponibles. La mayoría de estas manifestaciones de habitar el mundo

estaban prohibidas o no queda evidencia más que oral de estas, seguramente transformadas por el tiempo; este habitar Agamben (2017) lo define como “estar en una relación tan intensa con algo, al punto de poderse y olvidarse en ella, constituirlo como inapropiable” (p.172).

## **La disputa por la memoria**

Tanto Borja (2009) como Davis (1996) dan cuenta del proceso teórico necesario para justificar la institución del sistema esclavista. Ambos destacan la dimensión ontológica de la misma y se fundamentan en una mirada del otro completamente permeada por la mística religiosa. Para explicar este hecho es importante anotar que para el pensamiento español que conquistó y colonizó el Nuevo Mundo el demonio efectivamente existe y su existencia constituye la tarea fundamental de la iglesia; es decir, la lucha contra el demonio es por antonomasia la tarea para la cual fue establecida la iglesia.

Es importante señalar cómo Davis manifiesta la necesaria construcción de un imaginario particular del negro que lo hace proclive a la esclavización; en este sentido, da cuenta de la narrativa religiosa, las estructuras jurídicas y la lógica filosófica como cimientos iniciales que entienden en esta esclavización un momento particular de la historia, y hacen de esta institución una diferente a cuantas le han precedido. Según el autor, el elemento que permitió el desarrollo de dicha institución fue sin duda el elemento racial, y sobre esto Europa y el Nuevo Mundo construyeron la idea de que ser negro es igual a ser esclavo; esta idea se mantuvo con algunas alteraciones y discusiones hasta finales del siglo XVII y comienzos del XIX.

La institución de la esclavitud fundamenta su existencia en la condición inferior y casi animal del negro africano, y utiliza para ello algunas explicaciones míticas de la escritura sobre los descendientes de Cam, hijo de Noé, y explica la misma condición del negro como procedente de un mundo degenerado al que la

esclavitud y su proceso de cristianización no hacen más que salvar. Davis afirma: “pero para Buffon, como por cierto para la mayor parte de los teóricos del siglo XVIII, el hombre blanco era la norma humana y el negro la desviación” (p. 446).

De modo que esta característica racial que ponía al negro en un claro estadio de inferioridad justificaba por sí misma la esclavización de este; sin embargo, no era la única. El europeo de la época tendía a creer las exóticas historias que pululaban en su imaginario, acerca de un África degenerada y bestial, contraria al espíritu humano y a la ética cristiana.

¿Qué podía ser mejor testimonio de la omnipotencia de Dios que una cadena del ser admirablemente completa, una “serie y progresión desde una masa de lodo hasta un hombre perfecto”, que desplegaba un número infinito de variaciones sobre un diseño o modelo simple? Long no explicaba por qué un determinado eslabón de esta cadena armoniosa debía ser tan aborrecible. “Pero no realizó ningún esfuerzo por ocultar su asco por el “pelo bestial”, las “narices túmidas” el “olor fétido o animalesco que todos tienen en mayor o menor grado”. Hasta los piojos de los negros eran negros y presumiblemente inferiores. (p. 451)

La extensión de la cita se justifica en tanto evidencia los elementos teóricos sobre los que estaba planteado el debate sobre la naturaleza de la esclavitud que descansaba, como la evidencia lo refiere, en la naturaleza misma del sujeto esclavizado. Ahora bien, Davis ilustra cómo para el europeo común la idea de África y la del negro africano eran completamente imposibles de comprender o de articular con su propia comprensión del mundo, la forma misma de vida, de sociedad, sus hábitos religiosos, sexuales y demás. Las características raciales del negro eran tan diferentes a las del europeo que los segundos no podía explicarlas, y al intentar articularlas en su estructura mental tendían a rechazarlas, bestializando todo lo que se refería a este continente y sus habitantes.

Así, tanto para ingleses, franceses, holandeses y españoles, los principales protagonistas del proceso de explotación de la tierra, la esclavitud no resulta moralmente censurable durante buena parte de su existencia, pues no contradice desde ningún punto de vista el plan de la providencia y permite salvar las almas de los africanos esclavizados, a la vez que propone el progreso material a Europa. Davis (1996) afirma que “la gran distancia que separaba de África y el hecho de que los cautivos generalmente procedían de las regiones selváticas situadas lejos de la costa, permitía disociar más fácilmente la esclavitud negra acto violento de la esclavización” (p. 181). Esta circunstancia fortalece la idea providencial de la esclavitud, dando la impresión al blanco, al criollo americano y al blanco europeo de un cierto carácter de inevitabilidad de esta, así como de la necesidad de humanizar su práctica con la conversión y cristianización del esclavo negro. Este proceso tiene interesantes particularidades que valdrían un estudio para cada lugar de América, pero dado que la propuesta de investigación se limita a la concepción que del negro se desarrolló en el territorio de Colombia o de la Nueva Granada, voy a limitarme a comentar los hallazgos de Borja (1985).

La relación del negro esclavo en este territorio no se distancia de lo propuesto por Davis: es visto como un ser proveniente de un mundo degenerado y, por tanto, solamente apto para la esclavización, a cambio de una efectiva conversión. Sin embargo, ese proceso en este territorio se ve afectado por la relación entre esclavizador y esclavizado, así como por el carácter violento de la conquista, que determinó una suerte de sometimiento de un mundo salvaje e inferior al que el africano llegó, cuando aún los rezagos de esta no se habían disipado<sup>7</sup>.

---

7 No se puede extender a todos los conquistadores o a todo el proceso de la conquista, pero el cuadro general de sometimiento evidencia el nivel de anarquía propio de las guerras. Borja lo ejemplifica en el caso de Lázaro Fonte, quien tomó a una muchacha hija de Bogotá, de siete u ocho años.

Este nivel de anarquía y una débil capacidad institucional en el territorio permitieron al negro recién llegado estructurar sus formas de resistencia física en los palenques, e ideológica en sus formas religiosas. Constatado el miedo de los españoles al demonio, las personas negras no dudaron en utilizarlo a su favor, bien fuera creyendo o no en esta entidad de la religión católica —finalmente el enemigo de mi enemigo es mi amigo—; de modo que recurrir a un orisha, cuyo significado variaba entre los africanos, constituía un elemento fundamental en sus procesos de resistencia. Afirma Borja (1985): “mientras tanto los esclavos encontraron en la reinterpretada práctica religiosa cristiana, el factor que permitía el reagrupamiento y la conservación de la comunidad (p. 141). Esta asociación sería determinante para la constitución de la narrativa de lo negro en el Nuevo Reino de Granada y posteriormente en la naciente Colombia, donde no solo se asociaba al negro con el esclavo por principio natural, sino que también se asociaba al negro con el demonio y todo lo que este representaba.

### **Sobre la representación**

Transmitir desde la palabra una presencia robada, potencia de sí que ha sido puesta en suspensión, que ha sido negada, constituye un acto de completa representación del mundo pues no se pretende a través de la palabra contar una historia; la poesía que rememora lo que pretende es transmitir un sentimiento de no ser, y una esperanza de volver a ser, y en este sentido es potencia de potencia. En términos de (Nancy, 2014) la poesía negra sobrerrepresenta no la realidad, sino una percepción trascendental del mundo que lo transforma y lo convierte en potencia manifiesta de ser, que se transmite en posibilidad. Es la libertad y la realización descrita a través del deseo de la imposibilidad de ser y una manifestación de impotencia hecha potencia: es esa la potencia que se transmite.

La representación no es un simulacro: no es el reemplazo del original -en realidad, no se refiere a una cosa: es la presentación de lo que no se resume en una presencia dada y acabada

(o dada totalmente acabada), o bien es hacer presente una realidad (o forma) inteligible por la mediación formal de una realidad sensible. Las dos maneras de entenderla no se yuxtaponen, ni en lo que comparten ni en su contienda íntima, sino que son necesarias en conjunto y una contra otra para pensar el enredo o el arcano de la representación. (Nancy, 2014, p. 4)

En el extremo de aquellos cuerpos tomados, secuestrados de su propio ser, de su propia presencia y puestos al servicio de máquinas incipientes de la producción agrícola industrial, parece que no es el propósito último eliminarlos en tanto racialmente diferentes o inferiores. Pero la misma negación de ser ya implica una representación de una presencia no aceptable, de una incomodidad puesta en su misma razón de estar en el mundo, despojados de ser, convertidos en algo menos que cosa, pues no son objetos sino sujetos que carecen de sí. Esto manifiesta entonces el sentido de la sobrerrepresentación de los esclavos, cuya vida puede dejar de ser en cualquier momento: no han sido condenados, pero tampoco absueltos; han sido privados de sí, y esa privación disfrazada de utilidad material no los hace presentes, los hace ausentes. No se ven. Se sabe que están, pero su presencia inevitable es molesta. La esclavitud del negro es culpa del mismo esclavo. En palabras del autor francés: “la liquidación por motivo de representación de un atentado a la presencia auténtica: extermino porque tú infectas el cuerpo y la faz de la humanidad, tú la representas vaciada, sangrante de su presencia” (p. 9).

Aún hoy, el negro, lo negro, se mira con vergüenza, se mira con la doble lectura de la presencia-ausencia; cómo explicar la esclavitud sin tocar la representación del ser humano negro negado, reduciéndola a un puro momento económico, a una fase del desarrollo del mercantilismo y del antiguo régimen, a una fase nefasta pero superada. Lo negro en el otro no tiene significado; el esclavo era una pieza de maquinaria, un cuerpo sin sujeto. El negro, los negros no existen, no están presentes, han sido disueltos en el discurso histórico: no se es ya negro al final del proceso esclavista.

sí es como se puede seguir con Améry que la puesta en escena del verdugo implica la destrucción de la representación del prójimo: “En el universo de la tortura -escribe- el hombre existe solo por el hecho de que destroza al otro y puede contemplar su ruina”, y en esta ruina, el verdugo “ha realizado su expansión en el cuerpo del prójimo y ha extinguido lo que era el espíritu del otro”, y parece “recogido y concentrado en una auto-realización asesina. (p. 11)

El autor expresa en esta cita la potencia que conduce al esclavizador. El esclavo es medio de una promesa que está anclada al progreso. No es un hombre, es una vía para alcanzar un ideal de desarrollo y en última instancia de riqueza. El esclavista tampoco es hombre, se ha vaciado de humanidad para poder construir su ser en el otro, en el que ha quedado a merced de la barbarie. Como la razón última es material y se expresa en la realización de ese mundo europeo, se justifica al decir que cada uno de estos hombres era un sujeto de su tiempo y en su tiempo se pensaba así, a menos, claro, que se trate de Hitler, Stalin o Mao. Los enemigos ideológicos se convierten en monstruos, pues no son ellos sujetos de su tiempo. El desarrollo escuda el proceso esclavista en los logros alcanzados, diluye la culpa y absuelve al culpable. Fueron tantos esclavistas, fueron tantos esclavizados, que al final nadie lo fue. Para qué recordarlo, para qué representarlo. “Pero hay ‘imagen’ precisamente porque no hay desaparición real, y no la hay porque el mundo que hizo Auschwitz sigue siendo nuestro mundo, es para siempre la historia terminal, quizás interminable, de Occidente” (p. 12). Ese es el mismo mundo que hizo posible la esclavitud africana, añadiría yo, y en el que aún no se reconoce una culpa ni un culpable.

De ahí que pueda acabar queriendo salir de la presencia, ya no ausentándose, retirándose o exponiéndose, sino por sobrepresencia, retornando en sí lo que ya no tiene estructura de “sí” sino que se hace potencia pura: ni “poder”, ni conatus, ni incluso voluntad, sino potencia agotada en su acto, proyectada toda ella en el gesto de un verdugo que se sacia y remata ahí a un ser reducido a un golpe mortal. (p. 12)

Este es el elemento, el de la muerte que no se puede realizar y que los sobrecarga de sentido, seguir vivo a pesar de sí mismo es de lo que se aferra el esclavo, es lo que transmite a través de la cultura a sus descendientes, es lo que se percibe aún en la música y en la danza. El hombre se ha apropiado de sí, toda su potencia agotada en la doble censura de víctima sobreviviente es una suerte, no existe una norma o una ley que lo explique. Todos estuvieron muertos, todos sobrevivieron y en esa misma instancia ninguno ha sobrevivido. Se ha ganado la libertad pero no la vida, porque para ganar la vida tendrán que pasar años, tendrá la sociedad misma que excavar en su culpa y construir un camino de reconocimiento, de redención, de regreso desde el mundo de los muertos, no solo para los nietos de los esclavizados, sino para lo negro que se quedó muerto en todos nosotros y que aún está agazapado en su propia potencia.

La construcción de sí está relacionada con la potencia que se expresa en el mundo. El hombre alcanza el lugar de la negatividad cuando su ser es puesto en tensión con el mundo y este se abre a la posibilidad de ser un viviente. Significa entonces el mundo y lo transforma, y esa transformación pasa por el lenguaje. En el proceso de esclavización los hombres y mujeres negros fueron privados progresivamente de sus lenguas, las cuales fueron sustituidas por la lengua de los esclavizadores. En este proceso también se les negó la escritura. Enseñar a leer y escribir a los esclavos era considerado perjudicial para la institución esclavista y fue en algunos casos prohibido, de modo que, al plantear un espacio de resistencia esta opera desde el espacio mismo de la apropiación y significación de la lengua del esclavizador. Para significar el mundo del esclavo, la palabra y la forma como describe el mundo se convierten en el sustrato de la resistencia. No una forma violenta en el sentido de la lucha pero sí un elemento trascendental, en tanto es a través de las narrativas de la propia condición de ser que se representa el mundo; un mundo que se cantará y se recitará en tradiciones orales, muchas de las cuales se han perdido. Revisar la palabra que crea imágenes de una condición de ser es entonces el elemento sobre el que se soporta la resistencia, y desde allí se gesta la última parte de este texto.

Es difícil reconocer las tradiciones orales de la gente negra, imbricadas en las tradiciones y ritos del catolicismo y del esclavizador, pero es claro que aún años después de la abolición de la esclavitud, la palabra era un monopolio de clase. Es por ello que el intento de una mujer negra de escribir poesía, de apropiarse de una manifestación artística, será considerado inapropiado o fuera de lugar, y esos esfuerzos determinan el ser de una lucha social por representar un mundo que ha sido vaciado de sentido; al poder representarlo, resignificarlo para apropiarse del mismo, es entonces la expresión artística, la palabra y la poesía, una forma en sí misma de resistencia.

Esta tradición de oralidad se enfrentó en el continente americano a un hecho: los esclavistas trataron de no dejar unida ninguna etnia, quisieron establecer una especie de Torre de Babel para obligar y forzar la comunicación en el idioma dominante de los opresores (Cuesta y Ocampo, 2010, p. 33). Durante el periodo de la esclavización y pasado un tiempo, cuando se da la manumisión posterior a 1849, la expresión poética o artística de la gente negra estuvo vedada por criterios de raza y conveniencia. No quiere decir que no se haya dado, pues la tradición oral que aún pervive es un ejemplo de dicha producción; sin embargo, muy poco de eso se ha conservado o sistematizado para poder distinguir qué corresponde con precisión a aquel tiempo. No obstante, ya para comienzos del siglo XX aparecen los esfuerzos de mujeres y hombres que intentan manifestar su potencia de ser en torno a la palabra escrita.

Destacan en los propósitos de este texto los esfuerzos por representar ese sentir, al lado de los trabajos más reconocidos de poetas que se articularon con las redes que desde el Caribe o los Estados Unidos venían proponiendo una visión y una representación de ese hombre que había surgido del sin sentido de tres siglos de esclavización. Así, al lado del esfuerzo de poetas como Candelario Obeso, Nicolás Guillén o Manuel Zapata Olivella, encontramos los trabajos y las expresiones de sentido de las mujeres que han alimentado su ser de esos múltiples

escenarios de negación: como mujeres negras, como esposas de maridos ausentes por la esclavitud y la violencia permanente, como mantenedoras del hogar sometidas al mundo del hombre, como madres de sujetos esclavizados o a su vez sometidos a la servidumbre, como presas del deseo sexual del hombre blanco o del mestizo, cuyo derecho de propiedad le otorgaba derechos sobre los cuerpos de estas mujeres. Sobre esta condición de absoluta vulnerabilidad surge en el mundo la palabra, la voz, el canto de lo que ahora mismo se conoce como *alabao*, o el intento de escribir unas líneas que den cuenta de esta condición. Por ejemplo, Lucrecia Panchano dice: “en tu fisonomía, pelo y piel, África grita. Grita en la mezcolanza de la pigmentación, grita en el alma, allí donde lo noble de todo ser habita” (Cuesta y Ocampo, 2010, p.107). También están las palabras de Mary Grueso: “¿por qué me dicen morena? Si moreno no es color, yo tengo una raza que es negra y negra me hizo Dios” (p. 158), las cuales representan la presencia y la emergencia de esta trascendencia de espíritu que dará cuenta de la potencia que se ha construido desde los márgenes del ser, impuestos a la gente negra en este territorio.

Haciendo uso de esta la vía para la representación de todo aquello que constituye lo negro ya que es importante recuperar en el esfuerzo por significar una realidad que ha sido impuesta, de modo que sea posible que esa idea de lo negro asociado a la esclavización y a una ausencia de manifestación de la potencia de ser en el mundo quede en el pasado. Ahora bien, no un pasado silenciado o no narrado, en uno que pueda representar y en algún caso sobrerrepresentar el sentido y la idea de ser, ligada al problema específico de la imagen negadora; esta imagen está asociada a la idea de lo negro como categoría biológica de inferioridad frente a la condición subjetiva de ser africano o persona negra. El individuo que racialmente tiene alguna herencia africana no es en particular menos capaz que ningún otro, pero se halla habitado por aquello que es la condición de lo negro que constituye una mancha en su condición de ser y lo sitúa en una dimensión de falta. Está entonces en un estado de permanente ausencia de ser y de posibilidades de sí frente al mundo; su lugar en el espacio es el del trabajo, pues

la manifestación artística, es decir, la elevación del espíritu, no le corresponde. Frente a esta contradicción aparecerá entonces con fuerza en el siglo XX una permanente manifestación de esa potencia alargada por la vida suspendida e imposibilitada de ser que lo negro como conjunto de sujetos históricos mezclados y amalgamados en una sola esencia; conjunto que terminó habitando un espacio geográfico, una lengua y una religión impuestas con una violencia de la que aún se puede decir poco y de la que nos es difícil representar su crudeza.

### **Agonía lumbalú**

Suena tambor africano, agonía lumbalú,  
tumba y retumba en la noche, anunciando este coagro,  
agonía lumbalú, suena tambor lumbalú de puro  
ancestro africano.

Tengo que romper mi lira, no puedo seguir tocando,  
voy a encender una hoguera con versos de fuego santo,  
debo quemarme las alas

que le nacieron a mi alma,  
no puedo, no puedo seguir volando.

Estoy presa en una cárcel, hecha con rejas de amor, sus paredes  
son de llanto.

Yo misma la construí en cada parto alumbrando,  
las paredes de esa cárcel en la que me estoy quemando.

Estoy presa en esa cárcel, dulce y terrible a la vez en la cárcel  
de ser madre...

Mi corazón es el cofre donde se guarda la llave, agonía lumbalú.  
Suena tambor ancestral. Tamborea en nueve lunas al final  
de mi coagro.

Mujeres de la nueva era: sigan ustedes cantando yo me regreso a  
mi cárcel y me condeno al silencio, porque soy juez y soy parte.  
¡Algún día naceré, pariéndome, pariéndome de mis partos!

(María Teresa Ramírez en Cuesta y Ocampo, 2010, p. 136)

## Referencias

- Agamben, G. (2007). *Lo abierto*. Adriana Hidalgo editora.
- Agamben, G. (2017). *El uso de los cuerpos*. Adriana Hidalgo editora.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Paidós.
- Aristóteles. (1989). *La política*. Instituto Caro y Cuervo.
- Borja, J. (Jiménez, M.). (2009). *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada*. Pre-textos.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero*. Pensar.
- Panchano, Lucrecia (2010). Carimba en Cuesta, G. y Ocampo, A. (2010). *Antología de mujeres poetas afrocolombianas*. Ministerio de Cultura.
- Davis, D. (1996). *El problema de la esclavitud en la cultura occidental*. El Áncora editores.
- De Sandoval, A. (1987). *Un tratado sobre la esclavitud* (E. Vila Villar, Trad.). Alianza.
- Fanon, Frantz. (2009). *Piel negra, mascararas blancas* (Iría Álvarez, Trad.). Akal
- Hegel, G. (1998). *Fenomenología del espíritu* (M. Jiménez, Trad.). Pre-textos.
- López de Mesa, Luis (2011) Segunda conferencia en Muñoz Rojas, Catalina. (2011) *Los problemas de la Raza en Colombia*. Universidad del Rosario
- Mosquera, C., Pardo, M. y Hoffman, O. (2002). *Afrodescendientes en las Américas, trayectorias sociales e identitarias*. Universidad Nacional de Colombia.
- Nancy, J. L. (2014). La representación prohibida. *Revista Fractal* (34). <https://www.mxfractal.org/F34nancy.html>
- Reales, L. (2007). *La imagen de la población afrocolombiana en la prensa, en 150 años de la abolición de la esclavitud*. VI Cátedra anual de historia Ernesto Tirado Mejía.
- Restrepo, E. y Rojas, A. (2004). *Conflicto e invisibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Editorial Universidad del Cauca.
- Ruventus, M. (2013). La dimensión estética del poder soberano en Giorgio Agamben. *Diánoia*, LVIII (71), 105-125.

- Tisnes Jiménez, R. (1980). *Don Juan del Corral. Libertador de los esclavos*. Banco Popular.
- Zuluaga, F. (2003). *El discurso abolicionista de las élites hacia 1852*. VI Cátedra anual de historia Ernesto Tirado Mejía.

