





# Narrativas

decoloniales y lugares  
otros de enunciación



# Narrativas decoloniales y lugares otros de enunciación

Pilar Cuevas Marín (comp.)

Aldo Olano Alor

Francisco Perea Mosquera

Rosanna Martínez Gil

Marcela Carolina Báez Peñuela

Evelio Rodríguez Martínez

Emell Villa Amaya

Wilmer Villa Amay

Narrativa decoloniales y lugares otros de enunciación / Aldo Olano Alor, Pilar Cuevas Marín, Francisco Perea Mosquera...[y otros 5.]. Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO, 2020.

166 p.; 16 x 24 cm.

ISBN: 978-958-763-403-7

I.Tradición Oral -- Colombia 2.Folclor -- Estudio de casos -- Colombia 3.Cultura Popular -- Colombia 4. Patrimonio cultural -- Estudio de casos -- Colombia i.Pilar Cuevas Marín ii.Francisco Perea Mosquera iii.Martínez Gil, Rosanna iv.Báez Peñuela, Marcela Carolina v.Rodríguez Martínez, Evelio vi.Villa Amaya, Ernell vii.Villa Amaya, Wilmer

CDD: 398.20986 I N17n BRGH

Registro Catálogo UNIMINUTO No. 99554

Archivo descargable en MARC a través del link: <https://tinyurl.com/bib99554>



**Presidente del Consejo de Fundadores**

P.Diego Jaramillo Cuartas, cjm

**Rector General**

**Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO**

P.Harold Castilla Devoz, cjm

**Vicerrectora General Académica**

Marelen Castillo Torres

**Rector Sede Principal**

Jefferson Enrique Arias Gómez

**Vicerrector Académico Sede Principal**

Nelsón Iván Bedoya

**Director de Investigación Sede Principal**

Allirio Raigoza Camelo

**Directora General de Publicaciones**

Rocío del Pilar Montoya Chacón

**Coordinador de Publicaciones Sede Principal**

Jonathan Alexander Mora Pinilla

**Decano Facultad de Educación**

Camilo Aurelio Velandia Rodríguez

Narrativas decoloniales y lugares otros de enunciación

*Autores*

Aldo Olano Alor  
Pilar Cuevas Marín  
Francisco Perea Mosquera  
Rosanna Martínez Gil  
Marcela Carolina Báez Peñuela  
Evelio Rodríguez Martínez  
Ernell Villa Amaya  
Wilmer Villa Amaya

*Corrección de estilo*

Matilde Salazar

*Diseño y diagramación*

Mauricio Salamanca

*Impresión*

Xpress. Estudio Gráfico y Digital S.A.S.  
Impreso en Colombia – Printed in Colombia  
Primera edición: 2020  
200 ejemplares

Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO  
Calle 81 B # 72 B – 70  
Bogotá D. C. - Colombia  
2020

© La reproducción parcial de esta obra, en cualquier medio, incluido electrónico, solamente puede realizarse con permiso expreso de los editores y cuando las copias no sean usadas para fines comerciales. Los textos son responsabilidad del autor y no comprometen la opinión de UNIMINUTO.

---

# Contenido

**pág.**

**9 ..... Introducción**

15 .....Referencias

**17 ..... Teorías sociales y narrativas decoloniales en América Latina**

17 .....Introducción

20 .....El Occidentalismo en América Latina.

34 .....Institucionalización y centralidad del conocimiento. Elementos en  
cuestión

41 .....Consideraciones finales

44 .....Referencias

**47 ..... Memorias colectivas decoloniales y del desprendimiento**

47 .....El fluir: lo andado

49 .....El caos: lo disruptivo

54 .....Lo lírico: de la oralidad y la corporalidad

58 .....Al cierre: confluir

67 .....Referencias

**71 ..... Narrativas Cantadas del continuum entre la vida y la muerte en  
la población afropacífica colombiana**

73 .....El Pacífico, más que una región

75	.....Religiosidad y espiritualidad desde la africanía
76	.....La regla Yoruba o Lucumí
77	.....La regla Ararat
77	.....La Regla Mayombe, de palo Monte, Vrillumba, Kimbisa o Congo
79	.....La africanía en la espiritualidad afropacífico
80	.....Contexto de desarrollo del ritual de la muerte
82	.....La preparación del muerto
83	.....El ritual de la velación
90	.....Narrativas Cantadas y decolonialidad
96	.....La colonialidad
98	.....Análisis decolonial de algunas Narrativas Cantadas de los alabaos y los Chigualos
98	.....Narrativas Cantadas de gualíes
101	.....Narrativas Cantadas de alabaos
103	.....Consideraciones finales
105	.....Referencias
107	.....Discografía

**109 .... El panorama de la literatura afropacífica en Colombia:  
el caso del Chocó**

109	.....El punto de partida
113	.....Desentrañando el canon literario
117	.....Adentrándonos en el corpus elegido
131	.....Consideraciones finales
135	.....Referencias

**137 .... Narrativas en tránsito:**

***Cuando nos resistimos a ser considerados piezas de museo***

138	.....Un soporte de la experiencia
141	.....El encuentro desde un territorio
151	.....Palabras que actúan en el caminar
160	.....Para seguir conversando: los significados de la emergencia
162	.....Referencias

**163 .... Conclusiones desde las narrativas decoloniales**

---

## Introducción

Este libro de narrativas decoloniales, nació por la necesidad de propiciar diálogos desde distintas trayectorias y enfoques, histórico-contextuales, buscando aportar a lo que se nos plantea en el presente, como el desafío de una *perspectiva otra* (Khatibi, 2001). En este caso, se piensa como la desarticulación de los modos absolutos de aquellos fundamentos empleados en la estabilización de un orden explicativo que suplanta la realidad. El ejercicio de investigación que realizamos, se asumió desde el afrontar las *fronteras móviles* (Vargas, 2014), en tanto una experiencia que incidió en la generación de modos otros de producción de conocimiento, a partir de lo que Boaventura de Sousa Santos denomina como La Justicia Cognitiva (2009). Aquí, las voces de los sujetos se encuentran y asumen una *afectación mutua* (Villa, 2018), esto es la capacidad que tienen los actores de incidir en los procesos de apertura, desprendimiento y emergencia, acentuada en el dar cuenta de lo devaluado, lo condenado a partir de las formas usuales de ejercer la colonialidad.

En este libro se realiza una aproximación a las teorías sociales y la emergencia de las narrativas decoloniales entendiéndolas como resultado de un desarrollo que se posiciona en Latinoamérica. También se piensa en una posibilidad de acción a partir de lo que son las memorias colectivas decoloniales y del desprendimiento, como también se asumen las



narrativas cantadas del *continuum* entre la vida y la muerte en la población afropacífica colombiana. Es lo que sucede con el panorama de la literatura en Colombia: el caso del Choco; y las narrativas en tránsitos: sobre todo cuando nos resistimos a ser considerados piezas de museo.

Todas estas apuestas encarnan un ejercicio basado en las narrativas decoloniales, donde las emergencias se afrontan como la generación de posibilidades conducentes a destapar silencios (Villa, 2008). Es decir, la voluntad de generar un nuevo régimen de visibilidad de las formas desacreditadas o dejadas de lado, sobre todo las que no convergen en los modos usuales de legitimación científica, caracterizados la mayor parte de ellos por esconder su lugar de enunciación. En este libro los autores se hacen parte de la experiencia del pensar, actuar y proyectar dentro de lo que nos posibilita el con-sentimiento, esto es, actuar desde un relacionamiento con, desde, entre y para la generación de nuevas formas de significar, correspondiente con lo que Corona y Kaltmeier denomina como las “metodologías horizontales” (2012).

Se trata de afrontar la pregunta ¿desde qué experiencias se pueden asumir la puesta en funcionamiento de las narrativas decoloniales? Lo cual nos lleva a considerar: ¿cómo comprender las narrativas decoloniales y su efecto destotalizador de las formas usuales de producción de conocimiento? Ante esto, debemos decir que las narrativas decoloniales se proponen como el ejercicio de remover las formas convencionales que no favorecen las emergencias, sobre todo cuando estas han sido sepultadas por la fijeza de los discursos coloniales (Bhabha, 2002), las mismas que actúan en un orden que se naturaliza. Es decir, la habitualidad en el pensar y actuar desde los modos que emplea la colonialidad para afirmarse en el ahora y en el aquí.

Por lo anterior, las narrativas decoloniales se proponen como parte de un proceso de construcción de referentes de acción, comprensión y transformación de los modos de formalización del conocimiento que acompañan el hecho de narrarnos la vida, teniendo en cuenta la relación con los contextos, los actores y las experiencias. Se trata de una forma de establecer sentido encarnado en los cuerpos que viven los procesos de descolonización, no como algo natural sino como un proceso que se libra, se traza y se proyecta

para alcanzar mundos posibles, mundos de acción implicados en las formas de reposicionar el sentido que emerge de lo negado. En este caso, las narrativas decoloniales, no son una denominación más, sino una forma de afrontar los problemas derivados de la geopolítica del conocimiento dominante, que establece la universalización de unos modos centralizados de producción de conocimiento y normalización de políticas que inciden sobre las culturas, los sujetos y las corporalidades, configurando así relaciones asimétricas entre los integrantes del amplio y difuso concepto de humanidad.

Se trata de asumir las narrativas decoloniales desde la posibilidad de afrontar la *lugarización*, es decir, de vivir la necesidad que tienen los sujetos de actuar en el fortalecimiento de su lugar de enunciación, desde el cual afrontar lo que Bhabha ha denominado una política de la interpelación (2002), para posicionar formas otras de construir prácticas discursivas. En cierto modo, podemos asumir las narrativas decoloniales como una forma de poner en tránsitos las formas de significación que se van configurando a partir de una acción situada, por eso tratamos de comprender los procesos generados a partir de las dinámicas intra e interculturales, en las que los actores afrontan los problemas llegando a nutrirse de esta posibilidad de acción.

El libro se construyó desde la necesidad de vivir la transformación, de *vivir el conocimiento en-acción*, esto es, la posibilidad de actuar para pensar y pensar para actuar en relación con las problemáticas que son asumidas. Así se toma el problema de la representación, no en relación con una representación reflectiva, sino a partir del papel que juegan las representaciones construccionistas (Hall, 2014), puesto que, con estos conceptos no se pierde de vista que las representaciones son también el resultado del ejercicio del poder, donde el poder incide en lo que se representa. A partir de esta consideración, a lo largo del libro nos detenemos a pensar en la importancia que remite la pregunta ¿quién representa a quién? Es decir, la importancia de entender que la representación no puede ser empleada como una producción que en sí encarna la realidad misma, sobre todo porque esta, como afirmaría Hall (2014), es parte del lenguaje. En este



sentido, su adquisición es el resultado de una práctica social y cultural, lo cual va incidiendo en los modos de posicionar a las personas en el mundo.

Ahora bien, en este posicionarse en un contexto y realidad construida por los sujetos y colectivos, es importante señalar que América Latina se caracteriza por una multiversidad epistemológica muy dinámica. Por ello, con las narrativas decoloniales se busca contribuir desde los intersticios como lugares en que se ubican los fundamentos de conocimientos de frontera. Al indagar desde esos otros lugares diversos, epistémicos y geográficos, para reconocer a su vez las subjetividades que narran, es en suma el propósito de los autores que participan en la publicación del presente libro. Organizados como grupo, alrededor de apuestas académicas e intelectuales comprometidas con el análisis y la transformación crítica desde América Latina, el grupo ha confluído en distintos escenarios, de los cuales se debe destacar la participación desde el año 2017, en el congreso anual de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, LASA, por sus siglas en inglés. En tal sentido, los capítulos recogen las reflexiones elaboradas en los últimos años, donde muchas de ellas hacen parte del trabajo conjunto del grupo, el cual hemos denominado *Narrativas decoloniales y lugares otros de enunciación*.

En virtud de lo anterior, en el primer capítulo se muestra la presencia de la colonialidad del saber al interior de las ciencias sociales en América Latina, para lo cual Aldo Olano Alor recurre a teorías como el posoccidentalismo. Con el ánimo de entender la difusión a escala regional de las ciencias sociales, realiza un acercamiento a la metodología transdisciplinar para la comprensión de la sociedad contemporánea, además de comenzar a revisar el grado de institucionalización que alcanzaron las ciencias sociales. Para ello, recurre al análisis de un momento histórico determinado, el cual se relaciona con la fundación de facultades y departamentos de ciencias sociales en las universidades de la región, de manera particular en el Perú, pues con estas observaciones se muestra la reafirmación de la colonialidad del saber en círculos académicos e intelectuales del continente.

En el segundo capítulo, Pilar Cuevas Marín revisita, desde el horizonte conceptual que esboza como memorias colectivas decoloniales y del desprendimiento, algunas experiencias investigativas que, en el campo de

la reconstrucción de la memoria colectiva en América Latina, permitieron constituirse en referentes del sentipensar de nuevas prácticas, pero ahora situadas desde la decolonialidad. Para ello, pone en diálogo la matriz moderno colonial con las huellas que esta genera en los sujetos y cuerpos coloniales, y así ir develando la forma como la memoria en clave decolonial y del desprendimiento, aportaría en su restitución y sanación. De ahí las preguntas que acompañan estas reflexiones, y que Pilar Cuevas las desarrolla a partir de experiencias de creación desde la relación entre memoria, cuerpo, autocuidado y cocuidado, para buscar la apertura de un diálogo en torno a la siguiente pregunta: ¿de qué manera aporta la reconstrucción de la memoria colectiva, a un horizonte plural y decolonial de las memorias en el presente?, ¿por qué hablar de memorias del desprendimiento y qué las configura como memorias con capacidad de transformar, transgredir, sanar y restituir?

En el tercer capítulo, Francisco Perea Mosquera y Rosanna Martínez Gil, utilizan la categoría de Narrativas Cantadas como estrategia para analizar una de las tradiciones ancestrales de las culturas afropacífica colombiana, a saber, las narrativas que se les cantan a los difuntos. Estos rituales mortuorios tienen gran parte de su anclaje en las huellas de la africanía, por eso las reglas Mayombe, Yoruba o Lucumí, Palomonte o Congo y la Ararat o Carabalí son vistas desde la colonialidad y el pensamiento eurocéntrico como santería, por lo que su subordinación resulta justificada y lleva a la no comprensión de la relación que establecen estas culturas entre el canto y el baile, entre el día y la noche, entre el humano y la naturaleza, entre la vida y la muerte. Con ello, y como se analiza el tiempo para la población afropacífica, se nos presenta en un continuum que transgrede la mirada fragmentada que se atribuye desde occidente. Así, las Narrativas Cantadas se constituyen en un lugar de enunciación propio, sobre todo de aquellas expresiones negadas o subalternizadas por la lógica occidental. El análisis decolonial de algunas de las narrativas del continuum entre la vida y la muerte permitió visibilizar legados ancestrales anclados a la espiritualidad africana que se combinan con la religiosidad católica, como tácticas de

resistencia y medio para transmitir valores propios, su cosmogonía e identidades a generaciones futuras.

En el cuarto capítulo, Carolina Báez presenta un estudio histórico-gráfico sobre la literatura afrocolombiana del Pacífico, enfocándose en escritores del Chocó. Allí se realiza la revisión de varios textos de crítica e historia de la literatura colombiana publicados en diferentes años, donde el objetivo de dicha revisión es identificar si en los textos de crítica e historia de la literatura se mencionaban los aportes realizados a los estudios literarios a partir de las obras de los escritores de la zona del Chocó. Asimismo, se establece un panorama inicial del lugar que ocupan dichos escritores y sus producciones dentro de la actual literatura colombiana.

En el quinto y último capítulo, se encuentra una experiencia de investigación realizada al nororiente de la Sierra Nevada de Santa Marta, específicamente en el territorio del Resguardo Kankuamo, departamento del Cesar, norte de Colombia. Desde esta localización se pone en escena un proceso que involucró unas “metodologías horizontales” (Corona y Kaltmeier, 2012), las cuales parten de la consideración y reconstrucción textual de las interacciones vividas en una misma experiencia. Se trata de “construir situaciones horizontales durante la investigación en las que ambas voces se expongan en un contexto discursivo equitativo. Solo en esa confrontación ... se alcanza una empatía que deriva del diálogo y produce conocimiento mutuo” (Corona y Kaltmeier 2012, pp. 14-15). Esto sucede en el trabajo de conversación comunitaria con los Kankuamos, donde la posibilidad de encontrar y significar la experiencia con los otros nos ayuda a formar un sentido de co-presencia, es decir, una existencia atrapada en el interés por lo que emerge. A partir de este criterio de acción relacional, se llega a la creación de una escritura con-sentida que partió del nombrar en presencia y emergencia de quienes participaron en el intercambio de palabras animadas por los encuentros. En este caso, tal y como nos invita este último capítulo, se trata de reaccionar contra el olvido, llegando a destapar silencios.

## Referencias

- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Corona, S. y Kaltmeier, O. (2012). *Diálogo metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*. Barcelona: Gedisa.
- Khatibi, A. (2001). "Maghreb plural". En W. Mignolo. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires, Argentina: Signo.
- Sousa, B. (2009). *Epistemología del sur*. México: Siglo XXI Editores.
- Vargas, P. (2015). *Historia de territorialidades en Colombia*. Bogotá, Colombia: Zetta Comunicadores Editorial.
- Villa, W. (2018). *De quién son las palabras: El nombrar en las fronteras desde el Caribe Seco Colombiano*. Quito. Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos. Universidad Andina Simón Bolívar.
- Villa, W. (2008). *Desempolvar lo ausente para ponerlo en tiempo presente*. En W. Villa y A. Grueso (Compiladores.), *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*. Bogotá, Colombia: Universidad Pedagógica Nacional.



---

# Teorías sociales y narrativas decoloniales en América Latina<sup>1</sup>

Aldo Olano Alor\*

## Introducción

**A**lentadas por la euforia que acompañó la llegada de la ciencia moderna en el estudio de la naturaleza, durante la primera mitad del siglo diecinueve aparecieron distintas disciplinas preocupadas por entender las transformaciones económicas, políticas, sociales, productivas, territoriales y poblacionales que se estaban dando en distintos lugares del planeta. Fueron momentos donde quedó demostrada una significativa inquietud por los cambios en distintos aspectos de la vida, sobre todo por el impacto a escala local y global que se estaban presentando desde fines del siglo anterior, de manera particular en Europa Occidental durante el proceso de constituirse en centro del renovado orden mundial. Los estudios de la sociedad incorporaron el método y definieron su objeto de estudio y así llegaron a constituirse en las ciencias sociales.



---

<sup>1</sup> Algunas de las ideas aquí contenidas han sido extraídas de mi tesis doctoral titulada *Cambios sociales y continuidades epistémicas: pensamiento político y ciencias sociales en el Perú (1900-1980)*. Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador.

\* Doctor en estudios latinoamericanos, docente-investigador de la Universidad Externado de Colombia.

Tal como se verá más adelante, el origen y posterior institucionalización de las ciencias sociales durante el largo siglo diecinueve, no puede desvincularse del conflictivo proceso que condujo al surgimiento de los Estados modernos en Europa Occidental, pero también con el aún más violento proceso que condujo a la formación del sistema mundo moderno y colonial. Un sistema cuyo origen es posible ubicar a inicios del siglo dieciseis, con la invasión de las tierras que de manera posterior quedaron integradas en el sustantivo América Latina. Un sistema que trescientos años después se fortaleció con la expansión planetaria del capitalismo industrial, teniendo al lado los primigenios principios del institucionalismo liberal. De igual manera, influyó el florecimiento colonial de varios Estados europeos por Asia y África, más el expansionismo de Estados Unidos en América Latina, puesto que ambos intervinieron en la trayectoria histórica de regiones y países, pero además están directamente asociadas con la difusión a escala global del occidentalismo en tanto ideología y episteme con los cuales se dio forma al pensamiento occidental.

Lo anterior ayuda a entender la importancia que adquirieron las ciencias sociales en medios decisores de política al interior de los países capital-colonialistas. En relación a estos últimos, si bien es cierto que los pioneros se ubicaron en Alemania con el desarrollo de la sociología política, y en Inglaterra con sus tempranos estudios en historia del sistema internacional, quien más se ha destacado en ambas fue la academia ubicada en Estados Unidos luego que este país se constituyera en hegemónico, una vez finalizada la guerra.

Entonces, para entender la exitosa difusión de las ciencias sociales a escala global, en el primer acápite se realiza un análisis de carácter transdisciplinar para así entender la formación del conocimiento científico. Por eso se revisa cuidadosamente el surgimiento y posicionamiento del método cartesiano como fundamento del saber científico, enfatizando en las múltiples separaciones que trajo consigo su aplicación en el estudio de cualquier tipo de sociedad. Para adelantar este debate, también se apela a las teorías contenidas en el nuevo pensamiento crítico latinoamericano y al paradigma

otro del posoccidentalismo, cuyo origen y propuestas son detallados en este acápite.

En el segundo acápite, se revisa parte del proceso por medio del cual las ciencias sociales en América Latina estuvieron (están) basadas en aspectos epistemológicos centrales para el sostenimiento de la colonialidad del saber. Para ello, se estudia el grado de institucionalización que lograron por medio de la organización de facultades y departamentos aglutinantes de las disciplinas. Esto facilitó la llegada de un número importante de profesionales formados con los principios de la ciencia moderna en el estudio y conocimiento de la sociedad.

La disciplinarización del conocimiento es una variable que atraviesa ambos acápites, y se destaca porque está relacionada con un mayor interés del Estado-nación en afianzar su desempeño como actor principal en la consecución del orden interno, para a su vez alcanzar un lugar más destacado en los órdenes regional y global. Las ciencias sociales adquirieron sentido con la misión adquirida desde sus orígenes por aquel tipo de organización política, su posterior consolidación y los múltiples intentos por replicarse en distintos lugares del planeta.

En este ensayo se utiliza una variable que poco ha sido tomada en cuenta al momento de hacer estudios sociales en América Latina, a saber, la relación que se construyó entre ciencia y política. Tiene que ver con la disciplinarización del conocimiento pues fue la expresa voluntad de científicos y políticos, por comprender de manera racional todo aquello que estuviera al alcance de su observación, análisis e intervención, para así y, a través de la opinión experta, contribuir en el sostenimiento o modificar lo que se va conociendo. De allí le proviene a las ciencias sociales, en particular a los estudios políticos e internacionales, una de sus características más notorias: el estadocentrismo.

## El Occidentalismo en América Latina.

Como ha sido señalado por múltiples autores, el racionalismo con el cual se fundó la ciencia moderna, condicionó su constitución como un producto plenamente eurocentrado.

La ciencia se constituyó en base de las denominadas geopolíticas del conocimiento, en tanto se le considera:

(...)una estrategia medular del proyecto de la modernidad; la postulación del conocimiento científico como única forma válida de producir verdades sobre la vida humana y la naturaleza –como conocimiento que se crea “universal”, oculta, invisibiliza y silencia las otras epistemes, [al mismo tiempo que] los sujetos que producen este “otro” conocimiento. (Walsh, 2005, p. 17).

Esta afirmación sería el punto de partida para entender las consecuencias que trajo la organización y funcionamiento de las ciencias sociales en América Latina, aquellas que forman parte de distintos proyectos de investigación avanzados en el continente durante las últimas dos décadas. Estos han quedado inscritos en un innovador espacio académico, el nuevo pensamiento crítico latinoamericano, quienes asumiendo el proyecto epistemológico de la modernidad-colonialidad consiguieron un proyecto intelectual y político de alcance regional.

El Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos fue su origen a mediados de los años noventa, pero también puede considerársele heredero del pensamiento latinoamericano formado en décadas anteriores. Recordemos que en los años sesenta y setenta, tuvimos lecturas e interpretaciones que aspiraban a una ciencia social latinoamericana, teniendo de por medio importantes debates sobre los enfoques teóricos y metodológicos de la filosofía y la teología de la liberación. A ello se suma la búsqueda por una ciencia autónoma a través de la investigación, acción participativa y la educación popular, al tiempo que la teoría de la dependencia adquiría una importante difusión a escala global, donde los conceptos de capitalismo

dependiente y colonialismo interno fueron objeto de un extenso y bien fundamentado debate (Escobar, 2005, p. 64).

En los años ochenta se le unieron los aportes sobre posmodernidad en tanto teoría crítica de la modernidad, mientras que en la década del noventa el debate se fortaleció con el ingreso de las nociones de hibridez en el análisis de la cultura y el campo de la comunicación. Al final del siglo veinte se incorporan las propuestas procedentes del Grupo Sur Asiático de Estudios Subalternos, las teorías poscoloniales, la filosofía africana y los llamados estudios culturales (Escobar, 2005, p. 65).

Con todo ello, el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos organiza un paradigma otro, posoccidental lo denomina el semiólogo argentino Walter Mignolo, quien considera que no debe ser pensado como una forma de entendimiento alternativo u otro paradigma, pues así se buscarían interpretaciones y soluciones desde el paradigma de la modernidad. No es con la ciencia racional y las disciplinas que ella produce, sino que más bien propone al posoccidentalismo como una forma de interpretar y transformar desde las particularidades que habitan en el continente.

El análisis con el paradigma *otro* se justifica pues sus integrantes y para efectos muy prácticos, han consensuado el carácter colonial del conocimiento existente en la región. ¿Cuándo empezó el proceso que condujo al concepto colonialidad del saber? Quizá conocer los orígenes del método científico, el racionalismo y su relacionamiento con la expansión europea-colonial, ayude a responder esta inquietud. En relación a lo primero, fue el matemático y físico francés Descartes quien estableció la importancia de utilizar principios metodológicos como los matemáticos, con la finalidad de secularizar el conocimiento y pensamiento europeos de la época. Crítico de la hegemonía alcanzada por el cristianismo, una de las ideologías constitutivas de la civilización occidental, propuso conocer dejando de lado las pasiones humanas e ir dividiendo ciertas unicidades, para así alcanzar un conocimiento más objetivo.

Según el sociólogo jamaquino Stuart Hall (2010, p. 371), Descartes diseñó una estrategia con la cual acceder al conocimiento, diferenciando la llamada “sustancia espiritual (materia)” de la “sustancia pensante (mente)”,

y con esta separación darle respuesta a una de las preocupaciones de la filosofía occidental, la reducción del objeto de conocimiento a sus componentes fundamentales. Al hacer esto, posicionó en el centro de la mente al sujeto imaginado en la dieciochesca ilustración europea, caracterizado entonces por su natural capacidad para razonar sin los impedimentos procedentes de las pasiones que gobiernan el espíritu.

Por su lado, el sociólogo peruano Aníbal Quijano (2000) ha señalado que el gran logro del método cartesiano fue “la mutación del antiguo abordaje dualista sobre el ‘cuerpo’ y el ‘no-cuerpo’” (p. 224), algo tan propio de múltiples y diversos pueblos originarios alrededor del mundo. La condena de las unicidades se unificó en el término metafísica, y se consideró que solo la luz de la razón iluminaría el camino al conocimiento. Alguna de las consecuencias que trajo esta propuesta fue reseñada por Quijano cuando señaló que la maximización en el uso de:

La razón no es solamente una secularización de la idea de “alma” en el sentido teológico, sino que es una mutación en una nueva id-entidad, la “razón/sujeto”, la única entidad capaz de conocimiento “racional”, respecto del cual el “cuerpo” es y no puede ser otra cosa que “objeto” de conocimiento. Así el “cuerpo”, por definición incapaz de razonar, no tiene nada que ver con la razón/sujeto. (Quijano, 2000, p. 224).

Desde finales del siglo dieciocho, Europa mostró un generalizado desencanto con su pasado medieval pues y según la mitología ilustrada, el racionalismo contenido en el conocimiento adquirido estaba conduciendo a un momento epistemológico cualitativamente distinto. Se pensó que una vez derrumbados los muros del dogmatismo naturalista o eclesial, no había impedimentos para que la creatividad humana cambiara los órdenes existentes y así se llegó a un momento clave en la historia de Occidente, pues fue allí donde se establecieron las condiciones para ingresar en una nueva etapa en la historia del mundo entero.

Así quedaron sentadas las bases de un proceso donde el conocimiento originado en Europa, reprimió “las formas de producción de conocimiento

[no europeos ...], sus patrones de producción de sentidos, su universo simbólico, sus patrones de expresión y de objetivación de la subjetividad”, recurriendo a una serie de inusitados movimientos en el campo de los discursos, teológico primero y racional después. Es un proceso de larga duración que no concluye, pues se constata en la “colonización de las perspectivas cognitivas, de los modos de producir u otorgar sentido a los resultados de la experiencia material o intersubjetiva, del imaginario, del universo de relaciones intersubjetivas del mundo, de la cultura en suma” (Quijano, 2000, p. 210).

El sociólogo venezolano Edgardo Lander ha ensayado una síntesis del proceso dirigido al dominio del conocimiento, pues teniendo como referentes teóricos a estudiosos de la ciencia, seguidores de los métodos genealógico y arqueológico en sus trabajos, logró concluir que los saberes modernos son producto de dos dimensiones históricamente asociadas, con los cuales se garantizó su eficacia naturalizadora. La primera está referida “a las sucesivas separaciones o particiones del mundo de lo “real” que se dan históricamente en la sociedad occidental y las formas como se va construyendo el conocimiento sobre las bases de este proceso de sucesivas separaciones” (Lander, 2000, p. 20).

Como se anticipó líneas arriba, las consecuencias de esta dimensión fue la separación mente-cuerpo, sujeto-objeto, ciencia-fe, induciendo al vaciamiento espiritual del cuerpo en aras de constituir un sujeto racional por naturaleza, tal como lo refrendaron los pensadores de la modernidad. El concepto de sujeto de la ilustración elaborado por Stuart Hall, es de utilidad para comprender este proceso, puesto que está basado:

en una concepción del sujeto humano como individuo totalmente centrado y unificado, dotado de las capacidades de razón, consciencia y acción, cuyo centro consistía de un núcleo interior que emergía por primera vez con el nacimiento del sujeto y se desplegaba junto a éste, permaneciendo esencialmente igual —continuo o idéntico a sí mismo— a lo largo de la existencia del individuo. (Hall, 2010, p. 364).

La segunda dimensión “es la forma como se articulan los saberes modernos con la organización del poder, especialmente las relaciones coloniales/imperiales de poder constitutivas también del mundo moderno”. Para los receptores de los saberes modernos, aquello significó pensar nuestras realidades según los patrones ideológicos contenidos en el proyecto de la modernidad, hablando de su manifestación como pensamiento científico, pero fue también la aceptación de ese régimen colonial de dominación sobre el poder, el saber y el ser (Lander, 2000, p. 14).

El filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez habla de una *hybris* del punto cero, cuya formación puede explicarse con el método genealógico. Aquella es una episteme que conlleva la larga duración, pues sus orígenes se remontan al periodo comprendido entre 1492 y 1700, en que se produce la invasión e implantación del sistema colonial en América y al que se le considera formativo del sistema internacional. Una crítica de los aspectos que componen el modelo fue esa separación entre sujeto y objeto, puesto que se cuestiona la neutralidad y el unilateralismo que fundamentan las ciencias sociales:

24

Como Dios, el observador observa el mundo desde una plataforma inobservada de observación, con el fin de generar una observación veraz y fuera de toda duda. Como el Dios de la metáfora, la ciencia moderna occidental se sitúa fuera del mundo (en el punto cero) para observar al mundo, pero a diferencia de Dios, no consigue obtener una mirada orgánica sobre el mundo sino tan sólo una mirada analítica. (Castro-Gómez, 2007, p. 83).

Al lado de aquella consagración disciplinar a la objetividad, neutralidad y las múltiples separaciones, al interior de las ciencias sociales quedó establecido que el conocimiento producto de la investigación científica alcanzaba el rango de universal. Una vez más y desde su particularidad histórica, Occidente continuó elaborando ideologías universales, donde las últimas versiones, ocultas tras el manto de conocimiento científico, lograron expandirse alrededor del mundo al considerarse naturalmente superiores.

El nuevo pensamiento crítico latinoamericano integra a las ideologías en que Europa fundamenta su dominio intelectual, y se forma así un todo denominado occidentalismo.

Este último sería una forma de ver el mundo integrado por las ideologías y correspondientes formas de organización políticas surgidas en Europa durante los últimos 500 años en distintos lugares del planeta. Entre ellos estarían el absolutismo monárquico o constitucional, el imperialismo y el sistema colonial, el republicanismo federal o unitario, el liberalismo, socialismo o conservadurismo, democracia de los modernos y voluntad de dominio por igual. Es una ideología surgida en un medio muy particular lo cual no fue impedimento para expandirla en un proceso mediado por el racionalismo. Es un proceso que invisibiliza la superioridad incorporada en aquella epistemología, como el carácter instrumental que iba adquiriendo.

A comienzos del siglo veinte, se tuvo a pensadores cuyas obras validaron la tradición intelectual fundamentada en el occidentalismo. Además, establecieron que la moderna civilización ya no se basaba en el pasado judeo-cristiano o helenístico-romano, las fuentes mismas de la latinidad, según esta tradición, sino que se había organizado sobre la base del trabajo, inventiva y curiosidad científica de distintos pueblos europeos desde antes de la revolución científica. Es así como se logró que el imaginario modernizante se fortaleciera, conforme sus impulsores argumentaban que estaban terminando con la metafísica subjetividad que había gobernado Europa durante casi doce siglos.

Un aspecto que no se consideró fue que pragmatismo y utilitarismo se asociaron, para contribuir en la formación de un nuevo esquema de dominación, y se basaron en la racionalidad del pensamiento ilustrado. Entrando en la tercera década del siglo pasado, una crítica a la modernidad desde la modernidad misma, fue realizada por los integrantes de la Escuela de Frankfurt, quienes la consideraron un proyecto inconcluso puesto que perdió su origen liberador, para fortalecer un proceso destinado a legitimar las diferencias entre civilizaciones, sociedades, territorios y religiones. Así justificó la diferencia desde la teoría para luego con el discurso y la acción,

instituir la desigualdad entre seres humanos, territorios, poblaciones y sus correspondientes epistemologías.

En todo caso, el occidentalismo no es posible desvincularlo del ascenso global propio de las regiones de Europa, pues “como sistema de clasificación ... da expresión a formas de diferenciación económica y cultural en el mundo moderno” (Coronil, 1998, p. 130). Pero es más que eso, dijo el antropólogo venezolano Fernando Coronil, ya que al asociarse con las asimetrías que el capitalismo estableció a escala internacional, se constituyó en una forma de saber hegemónico, expresión del poder recién constituido. En últimas, fue “la expresión de una relación constitutiva entre las representaciones occidentales de las diferencias culturales y la dominación mundial de occidente” (Coronil, 1998, p. 130), donde ciertas prácticas representacionales se constituyen en hegemónicas, y con ellas se establecieron los criterios para clasificar distintas concepciones del mundo. Según Coronil, las prácticas representacionales enmarcadas en el occidentalismo alcanzan estos logros pues:

1. Separan los componentes del mundo en unidades aisladas.
2. Desligan historias relacionadas entre sí.
3. Transforman la diferencia en jerarquía.
4. Naturalizan dichas representaciones.

26

Por lo tanto, intervienen, aunque inadvertidamente, en la reproducción de las relaciones asimétricas de poder existentes (Coronil, 1998, pp. 131-132).

Así pasó a hablarse de la universalidad de la teoría al tiempo que, desde distintas instituciones, universidades o sociedades científicas, se difundieron criterios como la infalibilidad y predictibilidad del conocimiento científico. Incorporadas estas variables en el método, es que se induce a un conocimiento caracterizado por el abandono de las incertidumbres, y la búsqueda de la verdad se le facilitó al investigador, pues al romperse la unicidad sujeto-objeto, la subjetividad de la cual era portador quedaba inutilizada. ¿Cómo se llegó a una situación en donde el conocer-saber pasó a ser atributo de miembros de determinada civilización y su correspon-

diente ideología? La respuesta se encuentra en la colonialidad del saber, surgida luego de producirse la “ruptura con el modo como la naturaleza fue entendida, no solo en el interior de Europa sino en todas las culturas del planeta” (Castro-Gómez, 2007, p. 81).

Durante el renacimiento y la ilustración, se cuestionó la milenaria imbricación entre el ser humano y su entorno, esa “visión orgánica del mundo, en la que la naturaleza, el hombre y el conocimiento formaban parte de un todo interrelacionado”. Es así que la colonialidad del saber, en tanto condición de la modernidad, se sostiene en que la visión orgánica del mundo fue subalternizada por un conocimiento, cuya función principal fue “ejercer un control racional” sobre su origen, reduciendo la complejidad de lo que se estudia y conoce sobre la base de dividir y clasificar. El objetivo fue lograr “la descomposición de la realidad en fragmentos con el fin de dominarla” (Castro-Gómez, 2007, p. 81).

El origen está en la propuesta metodológica contenida en *El discurso del método* y en las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, pues allí adquirieron sentido los distanciamientos basados en ser objetivos, primer paso en el logro de la neutralidad valorativa. Elementos tan importantes para Emile Durkheim en sus *Reglas del método sociológico*, y para todos aquellos que aceptaron la ciencia y su método. El sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos ha denominado estas separaciones como fundamento del pensamiento abismal, el mismo que trajo una consecuencia bastante seria para las epistemologías no occidentales<sup>2</sup> pues el conocimiento moderno asumió el dominio sobre “la distinción universal entre lo verdadero y lo falso” (Santos, 2010, p. 13).

Resulta importante establecer que las distinciones fueron líneas de separación basadas en la exterioridad/interioridad, nosotros/otros, superioridad/inferioridad, civilizado/primitivo, dicotomías casi siempre vistas y

2 La concepción de epistemología (es) una concepción monocultural, geohistóricamente localizada y referencialmente restringida. Es un concepto que tiene que ver con un tipo de conocimiento que en un momento de la historia rompió las fronteras de su ámbito de producción, imponiéndose como uni-versal (es) la ciencia que se ocupa del estudio crítico del conocimiento científico o de la teoría del conocimiento (Garcés, 2009, p. 43).

conceptualizadas desde el lado de la línea divisoria que el mismo Occidente trazó. Según Boaventura de Sousa Santos, fue una línea establecida en aras de la naciente voluntad moderno-imperial por diferenciarse de formas de conocimiento y de regulación, consideradas desde entonces como representantes del pasado. Primero la teología, luego la razón y las verdades filosóficas alcanzadas desde su lado de la línea, así el pensamiento abismal descalificó e invisibilizó las formas de conocimiento que estaban del otro lado de la línea.

Santos destaca un criterio metodológico utilizado por miembros de distintas comunidades académicas, para hacer creer que lo producido por fuera de lo occidental institucionalizado casi siempre carece de validez: la relatividad. Bueno, esa sería una de las tantas deudas transferidas por el occidentalismo a los llamados intelectuales de la periferia, pues no se tomó en cuenta que el relativismo está inserto en la tradición occidental. A ello se suma que el paradigma de la ciencia moderna hace tiempo entró en crisis, más aún cuando el deterioro del relativismo occidental se ha agudizado, debido a que la siempre inferiorizada alteridad le confronta con ideas que ponen en duda su capacidad para comprender acontecimientos particulares. Es hacerle ver al pensamiento abismal que la interpretación proveída desde su fragmentada visión del mundo fue errónea, pues pensó y actuó por considerar que:

Al otro lado de la línea no hay un conocimiento real; hay creencias, opiniones, magia, idolatría (...) las cuales (...) podrían convertirse en objetos o materias primas para las investigaciones científicas. Así, la línea visible que separa la ciencia de sus otros modernos crece sobre una línea invisible abismal que coloca, de un lado, la ciencia, la filosofía y la teología y, del otro, conocimientos hechos inconmensurables e incomprensibles, por no obedecer ni a los métodos científicos de la verdad ni a los de los conocimientos, reconocidos como alternativos, en el reino de la filosofía y la teología. (Santos, 2010, p. 14).

Resulta evidente que los estudios de la sociedad abandonaron la abstracción teórica, pues esta sería campo de la filosofía y el ensayo su medio preferido de narración, y le abrieron paso a un conocimiento producido de manera intensiva con el uso del referente empírico. El concepto de sujeto sociológico formulado por Stuart Hall, adquiere sentido al leerse este proceso pues llega a interpretar sobre la base de ignorar: “la complejidad creciente del mundo moderno y la consciencia de que el núcleo interior del sujeto no era autónomo y autosuficiente, sino que se formaba con relación a los otros cercanos, que transmitían al sujeto los valores, significados y símbolos de los mundos que habitaba” (Hall, 2010, pp. 364-365).

Con un reduccionismo metodológico de origen se podía acceder al conocimiento de las leyes que rigen el funcionamiento de las sociedades. Según Boaventura de Sousa Santos, los fundadores de esta tradición fueron Bacon, Vico y Montesquieu, pues ellos establecieron criterios fundadores para los estudios sociales, mientras que Francis Bacon afirmaba que la naturaleza humana por su plasticidad, es transformable en aras de alcanzar su perfectibilidad. Por su lado, Vico estableció la “existencia de leyes que gobiernan deterministamente la evolución de las sociedades y tornan posible prever los resultados de las acciones colectivas” (Santos, 2009, p. 27), mientras que Montesquieu lo considera como un antecedente fundamental en la organización de la sociología del derecho. Fue quizá el primero en establecer desde el occidentalismo una relación entre formas de organización política, lo jurídico-normativo, y las formas de gobierno con las ya conocidas leyes de la naturaleza (Santos, 2009, p. 27).

Montesquieu asociaba climas templados con el orden político y climas tropicales como favorables al despotismo, para así legitimarse conceptos muy propios de la exterioridad que define a un continente como salvaje o convierte a civilizaciones enteras en pueblos primitivos. Según el educador ecuatoriano Patricio Noboa, en el horizonte moderno colonial se legitima la intervención a escala regional o local, pues allí quedaron fijados elementos como la misión civilizadora y la visión homogeneizadora. Entre ambas pudieron funcionar y prolongar su existencia mediante un sistema

de exclusión y negación afincado en un Estado, que entonces buscaba también tener nación (Noboa, 2005, p. 80).

Teniendo de por medio las variables aquí mencionadas, los seguidores del pensamiento científico asumieron la mayor objetividad y pasaron a utilizar la neutralidad valorativa, pues ambas fueron contempladas como reglas fundamentales del método científico. Desde Auguste Comte hasta Max Weber pasando por Karl Marx, Emile Durkheim, David Ricardo, Hans Morgenthau o Edward. H. Carr, estudiosos de la política, sociedad, sistema internacional, economía, cultura o religiones, coincidieron en el principio metodológico para el conocimiento: “El material fáctico, la materia es proporcionada desde fuera. La ciencia se encarga de su formulación clara e inteligible, a fin de que los conocimientos puedan ser manejados como se desee” (Horkheimer, 1970, p. 234).

Tal como lo señala Stanley Hoffman para el campo de las relaciones internacionales, la que él denomina una ciencia social americana, cuando la racionalidad entra en su fase del iluminismo aplicado fue instrumentalizada a través de los medios que sostienen el poder, quienes a su vez se habían constituido en los administradores de las instituciones donde aquella radica (1991). Esto significó que en distintas universidades y múltiples sociedades científicas, se le buscara utilidad a todo lo producible en laboratorios y centros de investigación, pues el producto podía proceder de cualquier disciplina, pero su importancia radicaba en que era necesario para el desarrollo y bienestar de la población. Así quedaba oculto que el conocimiento servía para elaborar e implementar políticas destinadas a afianzar las nuevas relaciones de poder, justo en los momentos que civilización y tradición política occidental se constituían en hegemónicas a escala global.

Para los seguidores del racionalismo ya no había lugar para un conocimiento basado en la subjetividad del individuo que lo produce, pues estaba liberado de los prejuicios valóricos, ideológicos y culturales de quien lo buscaba. Por eso es que finalizando el siglo diecinueve, con la difusión de las ciencias sociales ya “puede hablarse de un modelo global de racionalidad científica que admite variedad interna pero que se distingue y defiende, por vía de fronteras palpables y ostensiblemente vigiladas, de dos formas de

conocimiento no científico (y, por lo tanto, irracional): el sentido común y las llamadas humanidades o estudios humanísticos” (Santos, 2009, p. 21).

La abstracción del entorno posibilitó mirar con los lentes que la racionalidad trajo consigo, y así se generó la oportunidad de conocer teniendo como punto de partida la anulación de todo aquello que había condicionado la existencia de conocimientos calificados como prelógicos o precientíficos. Por eso:

La nueva racionalidad científica es también un modelo totalitario, en la medida en que niega el carácter racional a todas las formas de conocimiento que no se pautaran por sus principios epistemológicos y por sus reglas metodológicas. [...] ésta [es] su característica fundamental y la que mejor simboliza la ruptura del nuevo paradigma científico con los que lo preceden. (Santos, 2009, p. 21).

El logro del conocimiento científico basado en la objetividad necesitó ubicar a los estudiosos de la sociedad en un lugar de observación caracterizado por la neutralidad, espacio desde el cual pueden abstraerse de su realidad pues es un lugar libre de cualquier tipo de pertenencia, ajeno a las contingencias de tipo lógico que las sociedades han adquirido a partir de observar sus especificidades. Fue en esos momentos, cuando se iba reescribiendo la historia de Occidente como categoría geocultural posicionada en el centro de un sistema cada vez más planetario, donde diversas formas de organización social productoras del llamado sentido común, fueron consideradas objetos de estudio.

La *hybris* del punto cero referencia el interés de los seguidores del pensamiento científico, por establecer un punto de partida ajeno, distinto en sus orígenes a partir del desconocimiento de lo previamente existente. En la elaboración de este discurso se le otorgó un importante rol a la clasificación, catalogando a los integrantes de sociedades ubicadas en lugares distintos a donde surgieron las ciencias sociales, como resistentes al cambio, renuentes a la modernización y al desarrollo, impedimentos para la democracia liberal. En el presente se argumenta sobre su incapacidad en

participar activamente en el proceso globalizador, pero también se les niega la capacidad de producir conocimiento y teoría.

El siglo diecinueve es un período donde se unieron varias condiciones que transformaron el mundo, a pesar de haberse originado en un continente. Algunos de los más relevantes fueron: el crecimiento económico sostenido en la industrialización teniendo al lado la innovación científica y tecnológica, la expansión del capitalismo con la edificación del mercado internacional y la organización del moderno imperialismo. Todo esto vino acompañado de imposiciones ideológicas, culturales y políticas, utilizando conceptos que iban constituyéndose de alcance universal, a pesar de ser abstracciones convertidas en tipos ideales como república, democracia, Estado-nación o libertad. Con todas estas condiciones se afectó de manera severa la vida de millones de seres a escala global, y es el territorio de la hoy América donde inició tal proceso en 1492.

Se tuvo así un escenario donde los significados se disputaron como parte de la nueva subjetividad en expansión, y también definieron los mecanismos utilizados en el afianzamiento de la colonialidad del saber. Por ejemplo, que la cultura que más lejos había llegado en su desarrollo o modernización, mayores posibilidades se le ofrecieron para expandirse a escala global en tanto instrumento del flamante Estado. Por ejemplo, a través de la narrativa y políticas del nacionalismo, aquella se volvió portadora de una identidad excluyente, donde poca cabida tuvieron quienes pasaron a formar parte de la naturaleza o la tradición.

Con la hegemonía adquirida, la diferencia quedó relegada por un concepto de civilización que quizá fue hasta libertario en su concepción original, pero pensando que el universalismo alcanzado se legitimaba en la organización de una ciencia objetiva, conducente a la autoridad de una moral universal reglada por leyes neutrales y autónomas. De igual manera, la sociedad estaría regulada por su propia lógica y, en últimas, progresaría lo moral como fundamento de la felicidad de quienes integraban el concepto de humanidad. Este es el truncado proyecto de la ilustración, según la Escuela de Frankfurt, y fue uno de los soportes para buscar cambios de trascendencia en los órdenes que regulan el mundo de la vida.

Es así que el desplazamiento de los saberes por el conocimiento científico se relacionó con dos desplazamientos de tipo ideológico: primero fue el renovado proceso de territorialización y desterritorialización, y luego la imposición de un nuevo contenido al concepto de civilización. El filósofo colombiano Óscar Guardiola (2003, p. 113), considera que los primeros actuaron a través de modelos disciplinarios como la geografía, la lingüística y el derecho, mientras que el urbanismo y las ciencias sociales, sobre todo la antropología, coadyuvaron a que la cultura dominante fuera entendida como parte de un proceso histórico, basado en el esquema de ascenso progresivo fundado en el dominio de la razón occidental.

Fue entonces cuando el proceso conducente a este doble desplazamiento, estableció las condiciones para una exclusión de carácter epistemológico. Es lo que Eduardo Mendieta encontró en la organización de las cartografías cognitivas geopolíticas, las cuales al ser parte del mismo proyecto universalista se encargaron de legitimar y desautorizar pronunciamientos, podemos decir también saberes, priorizando el lugar donde se origina el enunciado (1998, p. 152). Así, la modernidad se fundó con el privilegio otorgado a la episteme del conocimiento científico-occidental, “única forma válida de producir verdades sobre la vida humana y sobre los procesos de la naturaleza”, y por esa razón es que el saber moderno se construyó “sobre el supuesto de que los conocimientos producidos al interior de comunidades no modernas [...] eran solamente la ‘prehistoria’ de la ciencia: la doxa frente al cual debían levantarse los verdaderos paradigmas del conocimiento” (Walsh, Schiwy y Castro, 2002, pp. 11-12).

En el debate también participa el sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfogel, quien considera que en la tradición intelectual fundada con la filosofía y las ciencias sociales, se produjeron campos disciplinares encargados de establecer la producción de conocimiento en abstracto y de la sociedad en concreto, pues “el sujeto que habla siempre queda escondido, encubierto y borrado del análisis” (Grosfogel, 2006, p. 151). En gran medida, esta situación es producto de la deslocalización étnica, sexual, racial, de clase o de género de aquel que ha pasado a ser objeto de investigación, por lo tanto, se le descalifica y se le considera un sujeto incapaz

de producir conocimiento. La desconexión entre sujeto, conocimiento y relaciones de poder, posibilitó que la filosofía occidental, y sus derivados en el campo del saber, produjeran lo que Grosfogel (2006, p. 151) ha denominado un “mito universalista que encubre, esto es, que esconde quién habla y cuál es la localización epistémica en las estructuras de poder desde la cual ese sujeto habla”. Esto quizá nos ayuda a entender porqué, hasta el día de hoy, se argumenta sobre la poca capacidad de académicos e intelectuales latinoamericanos para elaborar teoría.

## Institucionalización y centralidad del conocimiento.

### Elementos en cuestión

En medio de los conflictos que asolaron Europa durante el siglo diecinueve, quedó establecida la necesidad de tener los consejos de los científicos sociales, pues estos no solo contribuirían a entender los cambios que trajo la transformación económico-productiva de la época, sino que también podrían aportar al procesamiento de los cambios de manera racional. Todo ello debía hacerse sin sobresaltos ni alteraciones del orden interno, luego de la traumática experiencia que para muchos significó la revolución francesa en 1789, y las posteriores oleadas revolucionarias de 1830 y 1848 (Wallerstein, 1998, p. 11). En tal sentido, es posible establecer que ciencias sociales y poder se relacionaron en el siglo diecinueve, cuando se pidió a los fundadores e integrantes de las disciplinas, contribuir en el sostenimiento de los absolutismos monárquicos, como también en la organización del Estado liberal.

En su difundido libro *Abrir las ciencias sociales*, los miembros de la Comisión Gubelkian liderados por Immanuel Wallerstein, las ubicaron como productos originados en aquellos lugares donde se implantó el liberalismo industrial, tanto en la organización de la economía y de la política como en la sociedad y la cultura. Mencionan de manera inicial a cinco países: Inglaterra, Francia, Alemania, “las Italias”, los Estados Unidos y de manera algo paradójica se reconocían a cinco disciplinas: historia, economía, sociología, ciencia política y antropología (1998, pp. 16-17). Al

lado de esta nacionalista repartición en su organización, los miembros de la comisión consideraron que parte de relevantes equívocos, fue producto de la cada vez mayor incomunicación y división existente entre ellas.

Así han sostenido que la búsqueda por la diferenciación acompañó a las ciencias sociales desde sus orígenes y aquella se fortaleció, con la organización de carreras profesionales en las instituciones donde se iba produciendo y administrando el saber científico. Por ello es perfectamente comprensible que la institucionalización, de las ciencias sociales, se haya relacionado con una de las características de la ciencia moderna: su fragmentación en conocimientos cada vez más especializados. Así se dio inicio a una historia intelectual basada en la “disciplinarización y profesionalización del conocimiento, es decir, por la creación de estructuras institucionales permanentes, diseñadas tanto para producir nuevo conocimiento y reproducir a los productores de conocimiento” (Wallerstein, 1998, p. 9).

Puedo afirmar que los aislamientos a su interior, fueron consecuencia de la búsqueda por una mayor especialización entre y dentro de las disciplinas. Esta parte del proceso las volvía más rigurosas, pues mientras más restrictiva sean las disciplinas en la definición de su objeto de estudio, mayores posibilidades tendrán los investigadores de acceder a la verdad contenida en sus hipótesis. El sentido de totalidad se perdía y así quedaba resuelto el dilema básico de la ciencia, pues la rigurosidad del conocimiento “aumenta en proporción de la arbitrariedad con que compartimenta lo real. Siendo un conocimiento disciplinar, tiende a ser un conocimiento disciplinado, esto es, segrega una organización del saber orientada [a ...] vigilar las fronteras entre las disciplinas y reprimir a las que quisieran traspasarlas” (Santos, 2009, p. 47).

En el debate sobre la diferenciación, Edgardo Lander propuso que las disciplinas se organizaron alrededor de aspectos muy puntuales, como los estudios políticos, internacionales, económicos y sociales, y ellos fueron “concebidos propiamente como regiones ontológicas de la realidad histórico-social”, y a cada uno se le fueron asignando tareas cada vez más específicas con su respectivo grado de institucionalización. Las ciencias sociales se iban separando de su realidad y a la vez reafirmaron su auto-

mía organizacional, por medio de una burocracia que hasta ahora vigila el correcto comportamiento de los científicos en el ejercicio de su profesión.

El proceso de diferenciación reseñado líneas arriba, condujo a lo que Santiago Castro denomina la estructura arbórea del conocimiento, la cual sería una armazón académica e institucional organizada en el lugar y tiempo que, desde su fundación, reúne la producción científica en Occidente: la universidad. La estructura arbórea, como su fundamento organizacional, fue parte de las separaciones que se produjeron al interior de la ciencia en Occidente, y con ella se dio forma a un tipo de administración del conocimiento en donde se estableció que no solo tiene jerarquías, sino también límites claramente demarcados, los cuales “marcan la diferencia entre unos campos del saber y otros” (Castro-Gómez, 2007, p. 81).

Al mismo tiempo, la autonomía resguarda las tradiciones en la producción y transmisión del saber, y garantiza la vigencia de los saberes modernos por medio de mecanismos como los departamentos universitarios, o como sucede en la actualidad con los procesos de evaluación de la excelencia académica, usando métodos mayoritariamente cuantitativos. Detrás de estos objetivos y organización administrativa existe una cosmovisión de carácter liberal-industrial, la misma que involucra al pensamiento de la modernidad pues se fundamentó en cuatro dimensiones propias de esta tradición:

la visión universal de la historia asociada a la idea del progreso (...) la “naturalización” tanto de las relaciones sociales como de la “naturaleza humana” de la sociedad liberal-capitalista; (...) la naturalización u ontologización de las múltiples separaciones propias de esa sociedad; y la necesaria superioridad de los saberes que produce esa sociedad (‘ciencia’) sobre todo otro saber. (Lander, 2000, p. 22).

Entonces, más que una balcanización de las ciencias sociales, el proceso de diferenciar las disciplinas fue una occidentalización que luego se afianzó por la presencia de instituciones estadounidenses. Desde el nuevo centro del sistema internacional, se dio continuidad a la incesante búsqueda del conocimiento sobre las sociedades como también de los espacios que

ocupan, designados como locales, regionales o transnacionales y donde el positivismo siguió actuando como el método predilecto.

Continuando con los argumentos en perspectiva decolonial, es posible entender por qué el canon dominante, dentro de las disciplinas, logró constituirse en un mecanismo de poder, pues se encargó de ‘fijar’ los conocimientos en ciertos lugares —por ejemplo, la universidad—, haciéndolos fácilmente identificables y manipulables”. Es también el canon de la diferenciación, pues logró establecer “cuáles autores se deben leer —las ‘autoridades’ en el tema o los ‘clásicos’ dentro de la formación disciplinar—, cuáles temas son pertinentes y qué cosas deben ser conocidas por el estudiante que opta por estudiar esa disciplina” (Castro-Gómez, 2007, p. 84). La diferenciación dentro de las universidades adquirió un sentido de trascendencia propio de la filosofía cristiana medieval, llevándolas a formas de dirección no exentas de autoritarismo, las cuales se han sostenido a pesar de la enunciación del principio de libertad como base de su existencia y funcionamiento.

En este aspecto que ha sido parte en la formación de la universidad moderna, Santiago-Castro considera que un aspecto relevante fue el levantamiento dentro de las instituciones de las fronteras epistémicas, las cuales no podían ser sobrepasadas por los integrantes de otros campos disciplinares. En consecuencia, los profesionales pertenecientes a determinada disciplina se vieron obligados a mantener el canon de la necesaria diferenciación, pues desde ahí pasaron a definir “sus procedimientos y sus funciones particulares”. Para quienes están incorporados en las carreras profesionales, departamentos académicos o facultades, es una normatividad asociada al funcionamiento de la institución, pues definieron el accionar de sus integrantes dentro de la división académico-administrativo de la universidad (Castro-Gómez, 2007, p. 81).

Es así que actuando bajo roles de mutua interdependencia, los administradores de las disciplinas construyeron una idea de funciones independientes, que deberían materializarse en las instituciones que concentran el saber y el poder. Entonces cabe preguntarse: ¿dónde quedó la libertad de pensamiento y la autonomía de las instituciones de educación superior?

En esta línea de razonamiento, Walter Mignolo considera que la “fe en la razón disciplinaria” se convirtió en una suerte de fundamentalismo epistémico, en el esfuerzo por mantener estructuras disciplinarias justificadas en argumentos que invocan el rigor y la verdad, pero que en realidad traducen una reproducción de estructuras de poder (Mignolo, 2003, p. 32). Así, es posible afirmar que las distintas formas de saber se politizaron en relación con su momento histórico, hablaron de independencia intelectual pero terminaron cooptados por el proyecto de Estado nación implementado en los países donde surgieron. Con su institucionalización se articularon al proyecto nacionalista de las clases dirigentes y dominantes, pero también quedaron inmersas en el colonialismo que soportó la modernidad.

Lo importante aquí es constatar que un correlato en el proceso de diferenciación de los saberes dentro de las universidades, fue el posicionamiento de las facultades como espacios privilegiados en la administración del conocimiento. Entre sus funciones estuvo organizar las carreras profesionales, lo cual trajo que las disciplinas alcanzaran un mayor grado de difusión entre sectores muy específicos de la sociedad. De manera posterior, durante el siglo veinte y con la organización del sistema universitario basado en el departamento académico, política local iniciada en Estados Unidos y difundida en América Latina durante los años sesenta y setenta, la búsqueda por la diferenciación alcanzó niveles de frenesí.

Una consecuencia lógica en el proceso de institucionalización es que el conocimiento procedente de las universidades fue, durante el siglo veinte predominantemente disciplinar. Con el cada vez mayor grado de autonomía que adquirieron las disciplinas, se impuso “un proceso de producción relativamente descontextualizado con relación a las necesidades del mundo cotidiano de las sociedades” (Santos, 2005, p. 25). Considerando que las comunidades académicas fueron quienes decidieron los temas a investigar, las teorías y métodos por utilizar y definían los sujetos y los objetos de la investigación, entonces fue lógica la organización de un sistema reproductor de epistemologías, fundado en el establecimiento de jerarquías entre los integrantes de las disciplinas.

Siguiendo esta argumentación es que Wallerstein y sus colaboradores, en el trabajo *Abrir las ciencias sociales*, constataron la persistencia de la colonialidad y el colonialismo en una relación que involucra profesionales de distinta procedencia. Aquellas se manifiestan en que académicos e instituciones pertenecientes al llamado primer mundo, se hayan constituido en productores de teorías universalmente válidas, mientras que otras regiones, como el tercer mundo, serían las receptoras del conocimiento científico. Una consecuencia de no interactuar de manera crítica, llevó a que muchas de las regiones no occidentales fueran relegadas por las jerarquías surgidas en los campos del saber, la docencia y producción del conocimiento.

La condición para que se produzca este desigual intercambio ha sido aceptar su realización en términos donde los profesionales procedentes de regiones tan distantes en lo geográfico y en lo cultural, por ejemplo, Sudamérica o el sur de Asia, están en una situación de aprender mientras que los procedentes de América del Norte o Europa Occidental están dispuestos a enseñar. Prepotencia difícil de ser subsanada, pues habiéndose construido un orden académico donde inevitablemente intervienen elementos de poder actuantes a escala global, van surgiendo regiones del mundo que producen conocimiento, mientras que otras solo producen cultura. Desde el análisis geopolítico propio de la guerra fría, aquellas regiones fueron también constituidas en objeto de estudio a través de los llamados estudios de área, como el caso de los estudios latinoamericanos.

Ahora bien, la organización de la universidad en América Latina fue integrante de un proyecto educativo pensado como soporte de la modernización, en tanto aportaba a la construcción del siempre deseado Estado-nación. Sobre este último tema, y recurriendo al diagnóstico elaborado por el filósofo francés Jean François Lyotard sobre la situación del saber en Francia, Santiago Castro-Gómez evalúa cómo se hizo necesario avanzar en su institucionalización, pues estuvo integrado en los proyectos dirigidos a construir un espíritu nacional.

Sabemos que el nacionalismo es una ideología originada en Europa, donde parte importante de sus principios fueron ampliamente utilizados en el proceso que dio origen al Estado moderno. Aquella ideología ocupa un

lugar igualmente importante al lado del liberalismo, el conservadurismo o el socialismo, en consecuencia, sería uno más de los discursos en que se sostuvo la modernidad. Lyotard habló de dos grandes metarelatos que fueron usados de manera frecuente en la legitimación de los conocimientos durante la modernidad. El primero sería el de la educación del pueblo mediante la difusión de la técnica, donde formar técnicos llegó a ser prioridad, pues todas las naciones “tienen derecho a gozar de las ventajas de la ciencia y la tecnología, con el objetivo de ‘progresar’ y mejorar las condiciones materiales de vida para todos(...) La universidad debe ser capaz de formar(...): toda una serie de personajes dotados de capacidades científico técnicas para vincularse al progreso material de la nación” (Castro-Gómez, 2007, p. 80).

En este mismo sentido es que Boaventura de Sousa Santos considera que la creación de universidades públicas se hizo sobre la base de “proyectos nacionales de desarrollo o de modernización protagonizados por el Estado”, con los cuales fuera posible lograr la “cohesión del país como espacio económico, social y cultural”, mientras que con la organización de los estudios humanísticos, se incluyen las ciencias sociales en esta categoría, se pensó en darle “consistencia al proyecto nacional, crear el conocimiento y formar los cuadros necesarios para su concretización” (Santos, 2005, p. 29).

El segundo metarelatos al que refiere Lyotard es el que le dio importancia al progreso moral, y para ello fue necesaria la educación impartida en las universidades pues así se lograba formar “humanistas, sujetos capaces de ‘educar’ moralmente al resto de la sociedad. En este segundo meta-relato, la universidad busca formar los líderes espirituales de la nación. La universidad funge como el alma máter de la sociedad, porque su misión es favorecer la realización empírica de la moralidad” (Castro-Gómez, 2007, pp. 80-81).

Esta no dejaba de ser una utilitaria misión, pues incorporaron mecanismos dirigidos a subalternizar aquellos sujetos que realizaban actividades económicas propias de su clase, raza o género. La subalternización de actividades quedó establecida como natural al nuevo modelo dentro de las fronteras de los Estados europeos, pero lo fue también en las fronteras donde radican las ahora denominadas epistemologías otras. Esto último fue

el punto de partida en la formación de una subjetividad colonizada, según lo entendió el siquiatra y filósofo martiniqués Frantz Fanon.

Con la institucionalización de las disciplinas y los principios que fundamentaron su constitución como ciencias, se extendió aún más la difusión del concepto dominante de civilización, trayendo como consecuencia el agravamiento del exilio interior entre las elites académicas y políticas actuantes a escala local, sobre todo cuando se estableció que la única alternativa factible para la región eran la modernidad, el pensamiento y la ciencia occidental. En América Latina convergieron seguidores de la ciencia, pensadores, dirigentes políticos y entre todos ellos asumieron en sus lecturas una continuidad de personajes, eventos e interpretaciones constitutivas de un tipo de conocimiento, el moderno, de una forma de pensar, el racional, y que está geopolíticamente referido como europeo occidental. En clave decolonial, todos ellos fueron los elementos constitutivos de la matriz colonial de dominación vigente aún en distintos campos, incluido el del saber.<sup>3</sup>

## Consideraciones finales

Las ciencias sociales construyeron su identidad con referentes que negaron las opciones de saber a quiénes participaron en ese sistema caracterizado por las diferencias en raza y cultura, y que pasaron a ser la prueba de su inferioridad cognitiva. Esto significa que desde un territorio muy localizado en término geocultural, Occidente, las ciencias sociales se entendieron como medios para acceder de manera científica a la verdad, adoptando una actitud exclusionaria pues se difundieron con su historicidad y trajeron consigo la negación de los particularismos existentes en los lugares donde llegaron. A pesar de los llamados dirigidos a convencer de las bondades democráticas y universalistas contenidas en su retórica, el discurso

---

3 La colonialidad del poder, el capitalismo, el Estado-nación y el eurocentrismo son también elementos constitutivos de la matriz colonial de dominación (Noboa, 2005, p. 77).

científico sobre la sociedad devino en la autoritaria transmisión de una ideología producto del particularismo occidental.

Al respecto, se vio en el primer acápite que distintos estudiosos, inscritos en el posoccidentalismo, se han preocupado por identificar el origen y rol que las ciencias sociales han desempeñado en diversos ámbitos del quehacer académico y político. Se pueden mencionar los aportes procedentes de una lectura realizada desde lo específicamente regional, la cual tuvo como objetivo establecer los vínculos entre las disciplinas y medios decisores de política constituidos y actuantes a distinto nivel. Esto fue la utilización del saber disciplinario en el afianzamiento de proyectos adscritos a sectores de la sociedad, aquellos que han contado con mayores recursos de poder dentro del Estado, lo cual a su vez conlleva un incremento en su capacidad para controlar las instituciones encargadas de producir y administrar el conocimiento.

Las ciencias sociales son un producto occidental, que surgieron en el momento de la modernización capitalista y expansión colonial, por lo tanto, no llegan a ser sino expresiones locales de conocer pues con su temprana ideologización, se definieron como científicas y de alcance universal. Además, sus teorías y propuestas no pueden desvincularse de la instrumentalización positiva con que fueron aceptadas en los medios decisores de política y, de manera consciente o no, sus integrantes contribuyeron al fortalecimiento de las nuevas relaciones de poder surgidas con la industrialización, el capitalismo, y el mercado mundial, todas ellas aunadas a la voluntad imperial del Estado moderno.

Las ciencias sociales se difundieron por medio de una narrativa que posiciona en un lugar expectante al pensamiento de la modernidad occidental, un tipo de conocer que se produce desde las experiencias europeas y a pesar de la ahistoricidad de sus orígenes, logró legitimarse en América Latina a través de distintos mecanismos. Entendible pues la llegada del método científico y las teorías para los estudios sociales, se le suma un tipo de Estado que buscaba nacionalizarse como parte del imaginario modernizante. Resulta interesante constatar que es en las universidades públicas de la región, donde las teorías tradicionales son ávidamente consumidas, hasta

el presente, manteniéndose así una tradición de encontrar respuestas en lugares epistémicos que hace buen tiempo muestran signos de agotamiento.

Con la consolidación de los Estados modernos y sus numerosas instituciones de educación superior e investigación científica, más la organización del sistema internacional liderado por los nacionalistas, pero al mismo tiempo colonialistas Estados europeos, rápidamente se logró que el conocimiento producido en aquel continente adquiriera superioridad sobre otras formas de conocer, aprender y enseñar aún existentes en múltiples civilizaciones. Fue por esa misma época y de manera simultánea, que todas sus expresiones comenzaron a ser redescubiertas por los portadores de la misión civilizatoria en sus nuevos roles: viajeros, historiadores, etnólogos, arqueólogos, antropólogos, médicos-salubristas, y de manera más reciente con politólogos, internacionalistas o cooperantes en distintos campos.

Los temas trabajados en este capítulo nos ayudan a entender por qué desde distintos lugares de enunciación, con sus particulares condiciones académicas, institucionales y epistemológicas, se sigue negando la posibilidad de producir teorías a quienes no están insertos en una academia que se reclama cosmopolita, siempre abierta a un debate basado en la tolerancia y el respeto por la pluralidad. Administrada por comunidades académicas de alcance global, imponen siempre limitantes de orden institucional a propuestas que cuestionan su dominio en lo epistemológico, al no estar acordes a los principios que ellas mismas imponen. Con el posoccidentalismo y las narrativas decoloniales, en América Latina se visualiza una propuesta distinta a la tradición intelectual fundada en el positivismo, y lo contenido en este capítulo es una pequeña prueba de dicha apuesta.

## Referencias

- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En S. Castro-Gómez, y R. Grosfogel (Ed.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Coronil, F. (1998). Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no-imperialistas. En S. Castro-Gómez, y E. Mendieta (Coord.). *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. (pp. 121-146). México: University of San Francisco-Miguel Ángel Porrúa grupo editorial.
- Escobar, A. (2005). *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Garcés, F. (2009). *¿Colonialidad o interculturalidad? Representaciones de la lengua y el conocimiento quechuas*. La Paz: Programa de Investigación Estratégica & Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador.
- Grosfogel, R. (2006). Actualidad del pensamiento de Cesaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial. En A. Cesaire, et al. *Discurso sobre el colonialismo*. (pp. 147-160). Madrid: Akal Ediciones.
- Guardiola, O. (2003). Historia de un asesinato por ocurrir, contado a la manera de una novela policíaca. En C. Walsh (Ed.). *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*. Quito: UASB y Ediciones Abya Yala.
- Hall, S. (2010). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Lima: IEP-UASB-Instituto Pensar.
- Hoffman, S. (1991). *Jano y Minerva. Ensayos sobre la guerra y la paz*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.
- Horkheimer, M. (1974). *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Lander, E. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En E. Lander (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*.

- Perspectivas latinoamericanas* (pp. 11-40). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Mignolo, W. (2003). Las humanidades y los estudios culturales: proyectos intelectuales y exigencias institucionales. En C. Walsh (Ed.). *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*. (pp. 31-57). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-sede Ecuador & Ediciones Abya Yala.
- Mendieta, E. (1998). Modernidad, posmodernidad y poscolonialidad: una búsqueda esperanzadora del tiempo. En S. Castro-Gómez y E. Mendieta (Coord.). *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. (pp. 147-168). México: University of San Francisco-Miguel Ángel Porrúa grupo editorial.
- Noboa, P. (2005). La matriz colonial, los movimientos sociales y los silencios de la modernidad. En C. Walsh (Ed.). *Pensamiento crítico y matriz decolonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar & Ediciones Abya Yala.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Santos, B. (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-Prometeo Libros.
- Santos, B. (2009). *Una epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI Editores-Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Santos, B. (2005). *La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipadora de la universidad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Wallerstein, I. (1998). *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México: Siglo XXI editores. Tercera edición.
- Walsh, C. (2005). (Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad. En C. Walsh (Ed.). *Pensamiento crítico y matriz decolonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar & Ediciones Abya Yala.

Walsh, C., Schiwy, F. y Castro-Gómez, S. (2002). Introducción. *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. (pp. 7-16). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Ediciones Abya Yala.

---

# Memorias colectivas decoloniales y del desprendimiento

Pilar Cuevas Marín\*

## El fluir: lo andado

En el presente capítulo, revisito los legados y aportes provenientes de lo que en América Latina se denominó, en la segunda mitad del siglo xx, como reconstrucción de la memoria colectiva. Esta corriente de pensamiento crítico permitió visibilizar desde el movimiento social de la época, a los sectores populares, urbanos, campesinos e indígenas, como actores e intérpretes de sus propios procesos históricos (Torres, Cendales y Peresson, 1992; Torres, 2017). Una suerte de memorias disidentes que, desde un contenido epistémico, ético y político, deconstruyeron el paradigma hegemónico, universal y lineal de la narrativa histórica oficial. Me referiré a las memorias colectivas decoloniales y del desprendimiento, manteniendo el legado crítico y disidente, pero avanzando en dinámicas mucho más plurales ubicadas en las grietas, en las fronteras de la matriz



---

\* Doctora en Estudios Culturales Latinoamericanos por la Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador. Historiadora con énfasis en el estudio de los países andinos por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso-Sede Ecuador). Investigadora en el campo de las memorias colectivas, los pensamientos críticos y las pedagogías decoloniales. Directora de la Maestría en Innovaciones Sociales en Educación, de la Corporación Universitaria Minuto de Dios, docente e investigadora.

moderna-colonial, como experiencias de visibilización, transgresión, y a su vez de restitución y sanación de las memorias.

Varios argumentos acompañan dicho revisitar y a su vez resignificar. Uno de ellos lo desarrollé hace algunos años en el marco de la tesis doctoral de Estudios Culturales Latinoamericanos (Cuevas, 2008) y, en posteriores trabajos (Cuevas, 2013, 2017), donde me preguntaba por la pertinencia de hallar en los legados de la reconstrucción de la memoria colectiva en América Latina, las bases para sugerir la relación entre memoria colectiva y decolonialidad. Como señalé en su momento, dichos legados abrazaron como referentes de análisis la lectura del contexto, el lugar histórico de los sectores populares, las organizaciones sociales y comunitarias, así como la emergencia de sujetos, considerados todos éstos como actores políticos.

De estos legados y su resignificación en clave decolonial propuse, como un segundo argumento, que era necesario repensar varios aspectos, entre ellos el contexto de América Latina, desmarcándonos abiertamente del proyecto moderno y desarrollista de interpretación, en el cual surgieron los fundamentos de la reconstrucción de la memoria colectiva, para situarnos en y desde otro lugar de enunciación, como es el horizonte de interpretación moderno-colonial. Lo anterior, con el propósito explícito de visibilizar ampliamente, a los sectores y organizaciones populares, así como a los sujetos, en una dimensión ya no sólo geográfica, ni exclusivamente desde la interpretación marxista de las clases sociales, sino epistémica, en donde se reconoce las contribuciones de las cosmogonías indígenas, afrodescendientes y urbanas.

Todo ello, en una constelación de expresiones que emergen en el presente, situando diversas subjetividades que reclaman autonomías y garantías en cuanto a la defensa de la naturaleza, la soberanía alimentaria, los derechos de los géneros, los sexuales, en una apuesta por la superación del racismo, la desigualdad y la segregación, entre múltiples aspectos. Es una invitación que acentúa lo comunitario y lo comunal, así como lo corporal, haciendo parte de un proyecto epistémico, que transita hacia otras relaciones, de los seres entre sí y con la naturaleza, un sentido de inmanencia (Rengifo, 2007), y relacionalidad (Escobar, 2018; Orrego, 2018). Todo

ello en medio de las profundas fragmentaciones heredadas del pensamiento Occidental.

Con estos dos argumentos, y haciendo alusión de manera breve a dichos legados, elaboro, a partir de una investigación reciente que adelanté junto con Judith Bautista Fajardo (Cuevas y Bautista, 2018), un tercer argumento en torno a la posibilidad de contribuir en procesos profundos de restitución y sanación de las memorias al poner en diálogo varios de los aspectos que integran la matriz moderno-colonial. Me refiero a las estructuras raciales, patriarcales, de género, sexuales y de clase social, con dinámicas de autoindagación en las memoria colectiva, autocuidado y cocuidado, en tanto rutas que permiten identificar, transformar y transgredir las huellas coloniales que perviven en nuestras memorias, corporalidades y culturas.

De esta manera, recojo sucintamente el diseño que denominamos, junto con Judith Bautista Fajardo, rutas pedagógicas en clave decolonial, fruto de una experiencia adelantada por más de cuatro años con estudiantes pertenecientes a la línea de memoria colectiva y autocuidado, de la Licenciatura en Educación Comunitaria con Énfasis en Derechos Humanos de la Universidad Pedagógica Nacional.

En síntesis, en este capítulo recojo las distintas experiencias investigativa que, en torno a la memoria colectiva, he venido adelantando junto con otros y otras, en un intento por conceptualizar, las posibles categorías que emergen y se constituyen en referentes de análisis e interpretación en el campo. Más que mostrar una linealidad, quisiera entre-leer, en una simultaneidad de tiempos, las emergencias y lo disruptivo de los procesos adelantados.

## El caos: lo disruptivo

Como lo señalé en otros espacios (Cuevas, 2008, 2013, 2017), resulta sugerente para los nuevos escenarios epistémicos, políticos e investigativos, tender puentes entre los legados de la educación popular, la investigación acción participativa, la sistematización de experiencias y, de manera particular, la reconstrucción de la memoria colectiva, con los enunciados

decoloniales recientes. Esto, por cuanto es posible redimensionar los escenarios, geográfico-epistémicos como lugares de construcción de sentisaberes, como espacios donde coexisten cosmogonías diversas, así como nuevas subjetividades y corporalidades que buscan autonomías y garantías, que transgreden la normalización y la lógica monocultural sobre las cuales se configuró la sociedad y el sujeto moderno en América Latina.

Se trata, como lo señala Adolfo Albán Achinte (2017), de epistemologías y pedagogías, que irrumpen para dejar ver otros mundos posibles. Es decir, epistemologías y pedagogías con capacidad de “descentrarse” o “desmarcarse” con respecto al pensamiento moderno eurocéntrico, que crean alternativas al conocimiento legítimamente establecido, el cual “encubre asimetrías, desigualdades, inequidades epistémicas, que es preciso reflexionar y evidenciar”<sup>2</sup>.

Por ello, y al revistar en clave decolonial los legados que dieron lugar a las corrientes arriba señaladas: la educación popular, la investigación acción participativa, la sistematización de experiencias, y en particular la reconstrucción de la memoria colectiva supone:

(...) repensar sus discursos y prácticas fundacionales, enmarcados en una concepción euro-centrada de la modernidad, en el esquema binario del desarrollo- subdesarrollo, así como el reconocimiento que se hacía de la ciencia, incluida la ciencia propia tal como la formuló Orlando Fals Borda, como lugar privilegiado en la construcción de conocimiento. (Cuevas, 2017, p. 2).

Sin duda, todos estos postulados asumieron posturas críticas para el momento, en especial por cuanto cuestionaban el modelo capitalista imperante, así como el funcionalismo presente en la sociedad y la academia, pero que en los contextos actuales resultan ya insuficientes.

---

2 Diálogo realizado con Adolfo Albán Achinte, en el marco de la Lección Inaugural de la tercera cohorte de la Maestría en Innovaciones Sociales en Educación-UNIMINUTO (octubre 21 de 2017).

Lo anterior, por las implicaciones que tiene en el presente, interpretar la implementación del proyecto moderno en América Latina, sin considerar la experiencia colonial y la colonialidad (Cuevas, 2017). Es decir, seguirnos leyendo desde los mismos parámetros euro-norcéntricos, de la mano con el binarismo entre desarrollo y subdesarrollo, así como desde la primacía de la ciencia moderna, tiene como impronta lo que el antropólogo colombiano Arturo Escobar (1996) argumentó en *la Invención del Tercer Mundo* como la rearticulación del proyecto civilizatorio. Un proyecto basado, nuevamente, en la subalternización, no solo económica sino epistémica, a un orden jerárquico de poder. Por lo cual, y desde una lectura decolonial, estaríamos asistiendo a una crisis civilizatoria que, aunada a las múltiples luchas por la decolonización, plantean la des-universalización del conocimiento y la relocalización de saberes y cosmogonías diversas, con respecto al discurso que dio forma a una visión homogénea de la historia moderna en Occidente.

De ahí la importancia que adquieren los legados de la reconstrucción de la memoria colectiva desde la perspectiva decolonial, pues ya no se trataría de la inclusión, como lo señalé en su momento (Cuevas, 2008;2013), de las diversas memorias históricas en un modelo de estado uninacional y monocultural. Por el contrario, estaríamos a las puertas de un horizonte pluriversal (Escobar, 2018) y plurinacional, que cuestiona, en el caso de este último, aún más a fondo la historia oficial, al constituirse ésta en una institución del saber, que se posicionó como autoridad para explicar el pasado, así como para decidir y dar cuenta de la vida y trayectoria de otros pueblos y sus correspondientes culturas.

Como lo señaló Edgardo Lander (2000), la institucionalidad fue el lugar desde donde se le otorgó al conocimiento científico el carácter de neutralidad, objetividad y universalidad en la comprensión de la vida social. Es decir, enfatiza Lander, las ciencias sociales en tanto legitimadoras intelectuales de la modernidad eurocéntrica, contribuyeron justamente a naturalizar las relaciones sociales del capitalismo liberal trazando una tendencia que podríamos considerar como originaria de la historia, científica

y por ende objetiva, que habría logrado su máxima expresión en lo que el autor analiza como el actual modelo neoliberal y tecnocrático.

Estas condiciones condujeron a considerar a la historia como una disciplina copartícipe y decisiva en estos procesos de naturalización de las relaciones sociales del capitalismo, los mismos que sentaron las bases para la formación de los estados nacionales. A su vez, propiciaron la universalización de los principios del pensamiento Occidental, que jerarquizó y subordinó a otras culturas llegando a clasificarlas en pueblos “con historia”, es decir, los que guardaban afinidad con los parámetros civilizatorios, y a otros pueblos como “ahistóricos” (Cuevas, 2008; Torres, 2017).

Si ahondamos aún más, podría decir con Cristóbal Gnecco (2000), que la historia puede ser comprendida como una “tecnología de domesticación de la memoria social”, es decir, de encausamiento y así mismo de estructuración de la memoria social, en donde encontramos que los historiadores se constituyen en agentes de este proceso (p.172). Por ello, como argumenta Gnecco, en tanto tecnología de domesticación de la memoria, las historias tanto hegemónicas como las disidentes, se definen en cuanto hacen un uso político del pasado. Este uso que se ejerce sobre el pasado, al cual Jacques Le Goff (1991) se refirió como uno de los mecanismos y estrategias de poder más efectivos en el control de la memoria social, recurre a ésta como elemento articulador de procesos identitarios cuyos efectos políticos difieren, entre historias hegemónicas o disidentes. En el caso particular de las historias hegemónicas, la domesticación de la memoria social se manifiesta en tanto que éstas toman la forma de:

(...) una suerte de historia natural: historia científica, objetiva, atemporal, universal. Esa naturalización histórica es un recurso esencialista. La memoria social nacional domesticada (colonizada) por el universalismo de las historias hegemónicas se opone a unas memorias sociales locales que se muestran residiendo en mecanismos tipologizados como no históricos. (Gnecco, 2000, p. 172).

En síntesis, al incorporarse dentro de las ciencias sociales la reflexión en torno al uso político que la historia ha hecho del pasado, y en donde ésta recurre a la memoria como dispositivo de poder, podemos comprender aquellas interpretaciones que, para el contexto de América Latina, nos muestran la incorporación de un imaginario de unidad política, históricamente construido, que la memoria social debía mantener. Los historiadores decimonónicos se encargaron de afianzar este imaginario y el sentido de un destino compartido, de una identidad homogénea que trajo como resultado la creciente convicción de que se hacía parte de “una historia, una, nacional, heroica, etnocéntrica, sobre todo política en el sentido tradicional, lineal en el tiempo, y patriarcal” (Garrido, 2003, p. 67).

Luego, y es frente a esta visión que encontramos un creciente auge de memorias disidentes las cuales, revirtiendo los principios epistemológicos convencionales de la historia, se empiezan a ubicar como proyectos intelectuales y comunitarios, de carácter histórico no occidental (Cuevas, 2008). Estos proyectos, donde están las múltiples experiencias de reconstrucción de la memoria colectiva, han mostrado la posibilidad de narrar desde otros lugares de enunciación, otras cosmogonías, otras formas de habitar y de ser. Es por ello que historia y memoria harían parte de un mismo entramado, y tanto la oralidad como la historia oral, ocuparon un lugar central en este narrar desde otros lugares y contexto de emergencia de lo disidente<sup>3</sup>.

3 Sobre el conflictivo proceso de “inclusión” de la oralidad y particularmente de la literatura andina en el discurso hegemónico del siglo XIX, se puede consultar: Gonzalo Espino Reluce, *Imágenes de la inclusión andina. Literatura peruana del XIX*, Lima, Universidad Nacional de San Marcos, 1999. Sobre el uso de la escritura como herramienta contrahegemónica se puede consultar, el trabajo de Joanne Rappaport, *La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los andes colombianos*. Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2000. Así mismo, el artículo de Marta Zambrano, “La impronta de la ley: escritura y poder en la cultura colonial”. En: Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano (ed.), *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: el pasado como política de la historia*. Bogotá: ICANH y Universidad del Cauca, 2000.

## Lo lírico: de la oralidad y la corporalidad

Para iniciar señalo que la relación entre oralidad y escritura en el contexto de América Latina ha estado marcada históricamente por la asimetría, en este caso por la superioridad que adquiere la escritura sobre la oralidad. El desconocimiento de la oralidad se produjo en el momento en que se legitimó la escritura como portadora de la verdad histórica, y se asimiló a la oralidad dentro de las narrativas nacionalistas como parte constitutiva de la tradición, hecho que invisibilizó el contenido epistémico de la misma (Cuevas, 2008).

Por ello, y en el caso particular de la historia oral, como lo señaló en su momento Mauricio Archila (2005), ésta surge en los países y regiones consideradas periféricas. Primero, durante la década de los años setenta se erige como fuente oral o archivo oral; después, en la década de los años ochenta se vincula al ámbito de la literatura, al campo testimonial y narrativo; y, por último, se sitúa la historia oral en su relación con la investigación acción participativa. Estos distintos enfoques de la historia oral conflúan, según Archila, en una interpretación e intencionalidad marcada por el movimiento global de la historia “desde abajo”, en donde se buscó la incorporación de la voz subalterna en la interpretación histórica.

Por esto, y de acuerdo con Víctor Vich y Virginia Zavala (2004), se puede señalar que la historia oral, y la oralidad como tal, además de representar un cambio en los contenidos y relaciones de quienes participan en los procesos de producción del conocimiento, desestabilizó la concepción tradicional del pasado que negó a los actores populares, subordinando así diversos saberes locales. La historia oral y la oralidad visibilizaron este tipo de saberes, aquellos que históricamente habían experimentado los efectos negativos en la construcción de un poder letrado, el cual se planteó como uno de sus objetivos fundamentales, según advierten los autores, asumir el control de la memoria.

Coincidiendo con lo señalado por Mauricio Archila, Víctor Vich y Virginia Zavala, en los textos señalados anteriormente, considero importante señalar que para el caso particular de las experiencias vinculadas a la reconstrucción de la memoria colectiva, el horizonte de la oralidad no fue

en el quehacer investigativo un “apéndice” metodológico ni una simple estrategia de recolección de información, sino el inicio de un verdadero campo de construcción de conocimiento que confrontó, en los términos utilizados por Vich y Zavala(2004), la agresividad de la “epistemología letrada y el concepto unívoco de razón” (p. 98).

Por otro lado, y si bien la oralidad estuvo inmersa en esta relación asimétrica con respecto a la escritura, habría que señalar que el cuerpo y la corporalidad, espacios igualmente sustantivos de la memoria, se constituyeron en los grandes ausentes, incluso, de las propuestas disidentes que surgían en el campo de la reconstrucción de la memoria colectiva. En otras palabras, y aunque sujeto y subjetividad ocupaban un lugar central, tal como lo señalé, su reconocimiento se daba en el plano político, en una suerte de sujeto político “sin cuerpo”.

De lo anterior, doy cuenta en una investigación (Cuevas, 2008) que me llevó a bosquejar en ese momento la propuesta que denominamos al interior de la Fundación Ser Memoria como: autoindagación en la memoria colectiva<sup>4</sup>. Esta propuesta, devino del proyecto de etnoeducación que se adelantó en el Palenque de San Basilio, departamento de Bolívar, desde fines de los años ochenta e inicios de los años noventa del siglo pasado, y que se denominó: “Recuperación comunitaria de la historia en consulta a la memoria colectiva”<sup>5</sup>.

Ahora bien, este proyecto de etnoeducación me proporcionó dos categorías centrales, que le dieron forma a la noción que asumo posteriormente como memoria colectiva decolonial. Una es, la de epistemología local; y la otra, el método de indagación en la memoria colectiva. En el caso de la primera, se consideraba la “auto-lectura del conocimiento histórico”, que

4 La Fundación Ser Memoria, fue creada en el año 2004 como parte de una iniciativa que, desde distintas trayectorias, académicas y no académicas, le apostaron a procesos de investigación en el campo de la memoria colectiva.

5 Aquí tomo en consideración dos investigaciones: la de Clara Inés Guerrero, *Palenque de San Basilio: una propuesta de interpretación histórica*, tesis para optar el título de Doctora en Historia, Universidad Alcalá de Henares, España, 1998; y de Juan Cordi Galat, *Reconstrucción comunitaria de la historia en consulta a la memoria colectiva: fundamentos e indicaciones prácticas*, manuscrito, Bogotá, 1997.

en este caso adelantaba la comunidad de San Basilio, con el propósito de “narrar su propia interpretación de la historia del Palenque, ya no como ‘objetos’ o ‘fuentes’ de estudio, sino a partir de definirse como el “otro” desde su propia lógica de conocimiento” (Cordi, 1997, p. 10).

Por su parte, la segunda categoría, el método de indagación en la memoria colectiva, concluyó en la posibilidad de pasar de lo “sensible a lo conceptual” a partir del cuerpo y los sentidos como fuentes primeras en todo proceso de reconstrucción de memoria. Este tránsito de lo sensible a lo conceptual fue concebido a partir de la noción de “autoconocimiento histórico”. Tal como lo argumentó Clara Inés Guerrero (1993), este supone que “las comunidades se constituyen en ‘sujeto-objeto’, en tanto se investigan a sí mismas; en ‘fuente’, en tanto que se parte de la indagación de su memoria colectiva; y finalmente, en ‘método’ al investigarse desde su propia lógica de conocimiento” (p. 193).

Con los anteriores insumos, el proyecto de etnoeducación consideró tres grandes rutas en todo proceso de reconstrucción de memoria colectiva: la ruta corpo-sensorial; la ruta simbólico-conceptual y la ruta de la creación y la expresión. Estas rutas dieron lugar a lo que se nombró como experiencias corpo-sensoriales, orientadas a indagar en la memoria, tomando el cuerpo, los sentidos y los diversos contextos como puntos de partida en la construcción de conocimientos.

Por consiguiente, tanto el concepto de epistemologías locales, como el método de autoindagación en la memoria colectiva, dimensionaron mi experiencia investigativa en el campo de la memoria colectiva, pero ahora pensada de forma plural, y en relación con la matriz moderno-colonial y sus implicaciones en la configuración del sujeto y cuerpo colonial. De ahí la importancia que adquieren en mí las herramientas de interpretación en torno al giro decolonial, la decolonialidad y el desprendimiento de la herencia colonial.

El giro de-colonial y la decolonialidad, conceptos estudiados en especial por Walter Mignolo (2003) y Nelson Maldonado-Torres (2006), se constituyen en un proyecto orientado a reinventar, con nuevos fundamentos teóricos, estéticos y metodológicos, el orden intelectual y político de

carácter eurocéntrico. En tanto proyecto, su genealogía se inscribe, según los autores, en los orígenes mismos del proyecto colonial, y en especial, en las formas de resistencia epistémica que surgieron. Por lo cual, con el giro decolonial, y con la decolonialidad lo que se busca “no es solamente el reconocimiento de las relaciones instauradas al interior del orden moderno-colonial, sino que supone pensar en proyectos políticos, éticos y en especial epistémicos que se formulen hoy día sobre nuevas bases conceptuales y metodológicas” (Cuevas, 2008, p. 141).

Por su parte, el desprendimiento (Mignolo, 2007), concepto derivado del proyecto decolonial, plantea superar la continuidad instaurada en nuestro continente por la modernidad-colonialidad, pues esta habría repercutido en todos los órdenes, del poder, del saber y del ser. Se busca repensar y deshacer los legados coloniales inscritos en los cuerpos y las memorias, creando alternativas al modelo totalizante a que da lugar la modernidad eurocéntrica. Se constituye en una invitación a visualizar, “las marcas históricas de la colonialidad presentes en los cuerpos, y rearticuladas en la colonialidad global contemporánea, como nuevos mecanismos de exclusión instaurados por razones de raza, género, sexualidad y clase” (Cuevas, 2008, p. 8). Mecanismos que inciden en la percepción social que se teje alrededor de los cuerpos, las estéticas, los roles de género y sexuales, entre otros múltiples aspectos normalizados, y que hacen parte del sujeto y el cuerpo colonial.

De esta manera, las memorias colectivas decoloniales y del desprendimiento podrían aportar, desde un paradigma otro, en la comprensión de las múltiples fragmentaciones construidas por el pensamiento de Occidente, para avanzar, en el sentido de inmanencia y relacionalidad. De ello damos cuenta, junto con Judith Bautista Fajardo, al diseñar una propuesta de rutas pedagógicas decoloniales, a partir de articular la memoria colectiva y la corporalidad, con prácticas del autocuidado y cocuidado.

El alcance de esta propuesta consistió en poner en diálogo dichas dimensiones con las estructuras de dominación y, por ende, con los discursos de poder que llevaron, en América Latina, a la configuración de subjetividades las cuales, haciendo parte de una matriz moderno-colonial,

incorporaron y corporizaron como referentes fundamentales el discurso racial, patriarcal, de género, sexual y de clase, entre otros. Encontrar la pertinencia en la relación de dicha matriz, con el (los) cuerpo(s) y la(s) memoria(s), desde una perspectiva decolonial, nos permitió afinar lo que serían los dos grandes propósitos de aquella investigación:

(...) por una parte, contribuir con la visibilización y reconocimiento de cosmogonías ancestrales, negadas y/o subalternizadas, que hoy en día coexisten con el paradigma hegemónico de Occidente, y por la otra, advertir sobre el alcance que la implementación de la matriz moderno-colonial tuvo en la configuración de subjetividades e identidades marcadas por dinámicas de segregación y exclusión. (Cuevas y Bautista, 2018, p. 22).

Resulta interesante ver como estos propósitos operan articuladamente, pues en la medida en que se visibilizan cosmogonías en el horizonte pluriversal de las culturas, se decolonizan prácticas provenientes de la experiencia colonial. Así mismo, a la inversa, en tanto más se transgreden discursos y prácticas coloniales normalizados, que aquí los abordamos desde las marcas profundas que operan como huellas de la experiencia colonial inscritas en la memoria corporal, es más factible la visibilización de las diversas cosmogonías.

### **Al cierre: confluir**

Llegado a este punto, podría decir que el diseño de rutas pedagógicas decoloniales en mención significó la confluencia de trayectorias, y visiblemente el interés por contribuir en procesos de restitución y sanación de los sujetos, los cuerpos y las memorias. Para ello acudimos a la trayectoria ya señalada de autoindagación en la memoria colectiva, aunada a una segunda, como es el sistema de rutas energéticas de autocuidado y cocuidado proveniente, como lo desarrolla ampliamente Judith Bautista, de los aportes de “las teologías y los movimientos eco-feministas, en su interés por rescatar el

protagonismo de los cuerpos femeninos y la restitución del ser mujer desde experiencias de marginación y exclusión” (Cuevas y Bautista, 2018, p. 33). Así mismo, deviene de las experiencias de las pedagogías de la liberación, los trabajos comunitarios y de organizaciones de derechos humanos, en donde se constataba, como señala la autora, el agotamiento, las crisis personales por las que atravesaban líderes, lideresas y defensores de derechos humanos, fruto de las múltiples violencias sociales y estructurales (Cuevas y Bautista, 2018). De esta manera, esta segunda trayectoria enfatizó en la importancia de fortalecer procesos personales y comunitarios.

Podríamos decir entonces que, el sistema de rutas energéticas de autocuidado y cocuidado, le otorgó un lugar central al cuerpo y como tal al sistema energético, articulando otros lenguajes: teológicos, sociológicos y estéticos, mediados por el movimiento consciente en donde según Judith Bautista se “resalta la conciencia como un factor diferencial que coloca el movimiento corporal en una acepción pedagógica de transformación consciente” (Cuevas y Bautista, 2018, p. 44). Es por ello que se introduce, como referente de las experiencias de autocuidado y cocuidado, el movimiento consciente, el trabajo con el sonido propio, la voz y el canto, la expresión plástica, en todas sus posibilidades, entre otras metodologías, entendidas “como abordajes pedagógicos integrales de restitución del ser”. (Cuevas y Bautista, 2018, p. 44).

Dos aspectos son relevantes en el estudio que se introduce desde esta segunda trayectoria: uno, la noción de trauma, y la segunda, la comprensión sobre el sistema energético y su contribución, en este caso, en propuestas pedagógicas. El trauma, en este horizonte se aborda desde lo subjetivo, pero siempre en relación con la experiencia colectiva y social, así como la manera en que dichas experiencias dejan huellas en las corporalidades.

Al establecer esta correlación entre experiencias que dejan huellas en las corporalidades y, por ende, en las memorias de los sujetos y del conjunto de la sociedad es que se incorpora el sistema energético, entendido como un sistema más, imbricado a los demás sistemas corporales y cuya función es la de establecer un puente que, al propiciar el balance energético, permite conectar con las capacidades y la fuerza interior de las personas.

De allí que, en este horizonte, acudimos en esta última experiencia investigativa, al manejo de siete centros energéticos principales, destacando la correspondencia de cada uno de éstos con la afección o alcance, tanto en la vida de las personas como a nivel social. Esta precisión es importante para comprender el diseño de rutas decoloniales que logramos trazar, como aporte significativo en lo que conecto aquí como memorias colectivas decoloniales y del desprendimiento.

Dado que la descripción y alcance de cada uno de estos centros energéticos lo encontramos ampliamente desarrollado en el libro: *Danzando la resurrección de los cuerpos. Rutas de autocuidado y autosanación energética* (Höhne-Sparborth, Bautista y Romero, 2015), sí como en el libro 2018: *Memoria colectiva, corporalidad y autocuidado: rutas para una pedagogía decolonial*, aquí puntualizo los aspectos más destacados derivados de la experiencia.

El primer centro energético, el cual se ubica en la parte inferior de la columna, lo abordamos como la raíz de todo proceso de conciencia corporal, el que conecta con la fuerza interior, con el legado ancestral. Veíamos que la afección de este centro genera traumas que se traducen en inseguridades y dificultades para tomar decisiones. Los múltiples desplazamientos, serían un ejemplo claro en la afección de este primer centro. Por su parte, el segundo, el cual se ubica debajo del ombligo, representa el gran cuenco del agua, y su energía conecta con el reconocimiento propio, la autoestima y la capacidad de relacionarnos. El trabajo energético sobre este centro permite desarrollar en especial la autonomía de los sujetos. Su afección genera traumas como la subestimación, a partir de las percepciones negativas que se elaboran sobre sí mismo. Pudimos observar que este aspecto es reiterativo en las personas, colectivos y sociedades como las nuestras, en donde experimentamos permanentemente relaciones jerárquicas y autoritarias.

El tercer centro, se ubica en la boca del estómago, nos conecta con una energía muy importante, pues establece el vínculo con lo público, es el campo del poder y la posibilidad de trazar límites. Su afección genera traumas que se manifiestan en la falta de confianza en sí mismo, imposibilitando el marcar límites en la relación con los otros, produciéndose manejos

inadecuados del poder. El cuarto centro se ubica a la altura del corazón, es la energía de los afectos, del mundo de lo sensible por excelencia, nos conecta con la ternura, la serenidad, la capacidad de amar, de perdonar, y reconciliarse consigo mismo y con los demás. Su afección genera traumas que se manifiestan en sentimientos como la culpa, el fracaso, los rencores, la ausencia de amor propio, e indiferencia ante el dolor de los demás.

Por su parte, el quinto centro, el cual lo encontramos a la altura de la garganta, conecta con la energía de la creatividad, la expresión y la comunicación. Su afección genera traumas como la dificultad de comunicación, de expresión y creación. El sexto centro se ubica en la frente, y su energía conecta con aspectos como la intuición y la sabiduría, permite visibilizar y proyectar estrategias para la vida. De ahí que su afección impacta y genera traumas en cuanto a la incapacidad para trazar metas y ejercitarlas cotidianamente. Finalmente, el séptimo centro se ubica en la coronilla, y conecta con la energía espiritual y nuestra relación con la totalidad y el universo. Su afección desestabiliza el sistema en general y da lugar a una suerte de incapacidad para relacionarse con la realidad.

Con estos insumos recogidos de forma muy general, destacamos que para el sistema de rutas energéticas de autocuidado y cocuidado, el acento es puesto en la activación y sanación de los centros energéticos inferiores, puesto que, en la medida en que su funcionamiento se restablece, el sistema energético en su conjunto se armoniza y fortalece. Como lo indiqué anteriormente, dicho proceso se desarrolla mediante rutas corporales y de auto-observación, movilizándolo de forma intencional la energía de dichos centros, para propiciar el balance general del sistema, a fin de que todos vayan encontrando sus propias formas de sanación, armonización y restitución.

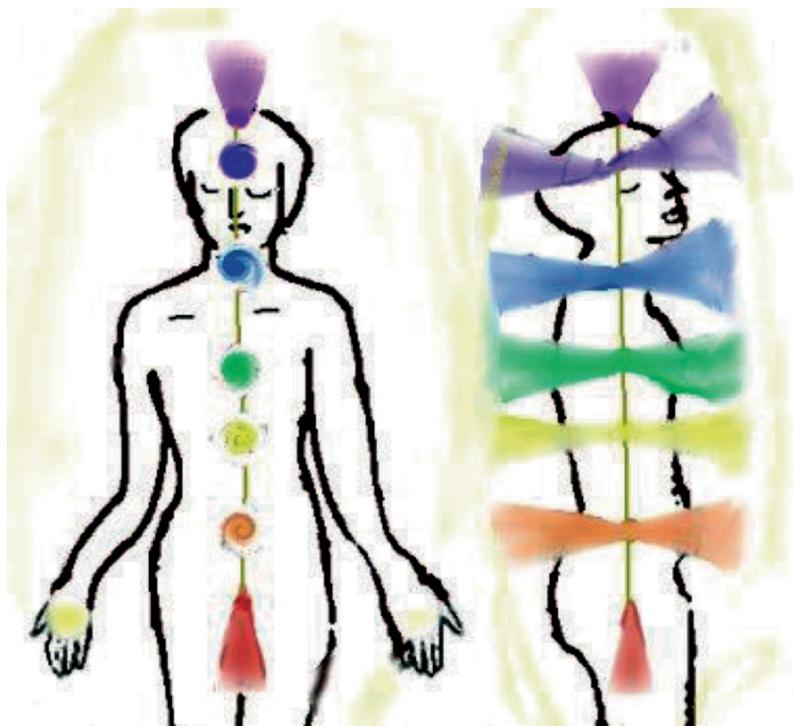


FIGURA 1. CENTROS ENERGÉTICOS

Fuente: tomado de <http://reiki-terapia.com/wp-content/uploads/2009/07/chakras1.jpg>

Recapitulando, podría decir, que el diseño de rutas pedagógicas decoloniales, permitió la confluencia tanto de las rutas propuestas por la auto-indagación, con las rutas energéticas de autocuidado y cocuidado, a partir de tres módulos: memoria y cuerpo habitado; memoria, cuerpo y lugar; memoria, cuerpo y transgresión. En estos módulos se sintetiza una visión particular del cuerpo y la memoria, como entidad inherente, histórica, cultural y a su vez holística, en lo que corresponde a la comprensión del cuerpo en sus dimensiones: física, emocional, espiritual y energética. Todo lo anterior, en un contexto en donde priorizamos el análisis desde la matriz moderno-colonial. Dicha confluencia de rutas y módulos lo expresamos en esta última investigación, de la siguiente manera:

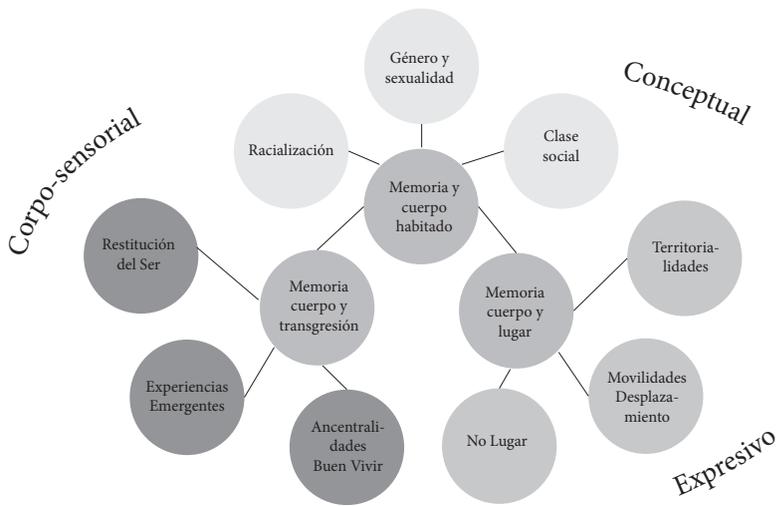


FIGURA 2. RUTAS PEDAGÓGICO-DECOLONIALES

Fuente: elaboración propia (Cuevas y Bautista, 2018)

En este diagrama mostramos, junto con Judith Bautista, la forma en que las rutas corpo-sensorial, conceptual y expresiva están presentes en el desarrollo de los tres módulos. Partimos, sin que se constituyera en un orden lineal, por el módulo de memoria y cuerpo habitado, activando mediante talleres, o más bien momentos de encuentro, la conciencia corporal, a partir del movimiento consciente. Se trataba de lo que en varios espacios señalamos como el despertar del cuerpo, de su conciencia y creatividad, para acercarnos a la capacidad que tenemos de auto-observarnos y desentrañar todas aquellas construcciones sociales que nos configuran. Por ello, y a partir de este proceso, logramos reconocer las distintas expresiones en que nos habitan aspectos como: la racialización, el género, la sexualidad y la clase social.

Nos ubicamos más allá de la representación y de una lectura de la otredad desde afuera, para apostarle al auto-reconocimiento como sujetos situados en contextos sociales y culturales. Pudimos identificar la complejidad histórica y cultural que nos habita y configura como sujetos modernos y a la vez coloniales. Entramados sutiles como los roles sociales, la noción de belleza, de lo correcto, lo aceptable y lo negado. Así como

los distintos silenciamientos, los miedos, el socavamiento de la autoestima, entre múltiples aspectos que se viven y se expresan desde las corporalidades, permitieron profundizar en el contenido histórico del sujeto y el cuerpo moderno y colonial.

Por ello, en el segundo módulo sobre memoria, cuerpo y lugar, buscamos profundizar en los sentidos que adquieren los escenarios de lugar, el territorio e inclusive el no lugar como coexistencia cada vez más pertinente de analizar en las dinámicas del capitalismo global contemporáneo. Advertimos cómo la propuesta pedagógica decolonial, pasa por un reconocimiento de la “experiencia corporal como territorialidad en sí misma y como realidad situada en contextos referidos tanto a la vivencia de la espacialidad concreta, como a las espacialidades simbólicas, en su relación con los ámbitos culturales, grupales y familiares (...)”. (Cuevas y Bautista, 2018, p. 67). En consecuencia, hablamos de una realidad situada tanto en el aspecto geográfico, como epistemológico. Hay una especial atención en este lugar epistemológico, como lugar de construcción de saberes en lo que en el presente se reconoce como lo pluriversal. Por ello, y en este escenario, la negación en cuanto a las posibilidades del ser y existir, o la imposibilidad de experimentar como propio el lugar que se habita, configura los no lugares en esa co-existencia compleja con lo que convencionalmente entendemos como identidades.

Estas reflexiones, recogidas someramente en este espacio, dan pie al tercer módulo, sobre memoria-cuerpo y transgresión. En este, quisimos dejar abierta una reflexión en torno al reconocimiento de expresiones de resistencia y (re)existencia, que irrumpen hoy en día desde lugares alternos, transgrediendo las lógicas de poder instituidas. El reconocimiento de saberes ancestrales, a la par con la emergencia de expresiones que transgreden la normalización de las subjetividades, corporalidades y culturas, ocuparon el ámbito experiencial y de reflexión en este módulo. Como señalamos en su momento, lo que se pretende es reconocer:

(...) las memorias que se han instalado y naturalizado en los cuerpos y que de variadas formas ponemos en funcionamiento para hacerlas

sostenibles. Más allá de esto, la transgresión nos permite ocupar otros lugares, de fuga, espacios de autoreconocimiento y de creación ... De ahí que entendemos por transgresión, la posibilidad de fuga en los sistemas de opresión. Se trata de adentrarnos en un lugar fronterizo, de proponer una forma de habitar entre los intersticios del sistema. Es decir, hablamos de aquellas experiencias colectivas que fracturan la normalidad impuesta desde su seno mismo; somos críticos del hecho de sabernos pertenecientes a una cultura y sociedad específicas, que en sus distintas versiones y circunstancias nos generan su reproducción o la posibilidad de hacer un quiebre. (Cuevas y Bautista, 2018, p. 74).

Llegado a este punto es importante mencionar que la investigación muestra cómo cada módulo conecta, a partir del movimiento consciente y las rutas propuestas, con cada uno de los centros energéticos en un esfuerzo por armonizar, sanar y restituir los sujetos y sus memorias. Por ello, sugerimos, que “el primer módulo aborda principalmente la reconexión con las capacidades del primer y segundo centro; el segundo, retoma el trabajo con el segundo centro y explora las posibilidades del tercero; en tanto que el tercer módulo, se abre a los centros cuarto, quinto, sexto y séptimo, al tiempo que propicia rutas de integración de los siete centros descritos”. (Cuevas y Bautista, 2018, p. 55).

En suma, esta investigación nos permitió reconocer con mucho más ahínco, al (los) cuerpo(s) como lugares de energía vital, culturales e históricos, en donde habitan las memorias entendidas en una larga duración. Desde aquí reparamos en las huellas coloniales inscritas en las más diversas corporalidades, así mismo sugerimos rutas decoloniales y del desprendimiento, conducentes al despertar de la conciencia corporal. Propusimos transitar de la ruta corpo-sensorial a la conceptual, para llegar a la expresiva, en donde manifestaciones corporales, sonoras, cartográficas y plásticas, entre otras, crean las posibilidades de reconocer, desprender, soltar y liberar memorias contenidas y silenciadas, las cuales, se instalan social, histórica y energéticamente en las corporalidades.

Dejamos abierta la potencialidad que tiene el trabajo con el sistema energético, para aportar en estos procesos de desprendimiento. Esto emerge, por primera vez, en las experiencias investigativas que hasta el momento se había adelantado, como novedad que cobija las prácticas de medicinas alternativas que varios de los que trabajamos en este campo, y afines, incorporamos como experiencias de autocuidado, pero que aquí la redimensionamos hacia el cocuidado, la restitución y sanación histórica de las memorias.

Pudimos concluir que la riqueza de esta investigación es que pone en diálogo las nociones de cuerpo, con los entramados de la(s) memoria(s) y las estructuras políticas de dominación, a partir de considerar la matriz moderno-colonial en la configuración de las subjetividades y corporalidades en el contexto de América Latina. Por ello, la traza decolonial que le dimos al diseño aporta en el reconocimiento de cosmogonías negadas, por una parte, pero por la otra, “restituye memorias-cuerpos silenciados, disciplinados, normalizados, pero también emancipados, que transgreden y se ubican en la frontera de la matriz moderno-colonial” (Cuevas y Bautista, 2018, p. 52). Es a esta transgresión de las huellas coloniales, a lo que aludo como memorias colectivas decoloniales y del desprendimiento.

Quisiera finalizar destacando el recorrido experiencial y conceptual, que he tratado de recoger a lo largo de este capítulo, desde lo que he denominado como el fluir: lo andado; el caos: lo disruptivo; lo lírico: de la oralidad y la corporalidad, para cerrar con ese nuevo confluir, con otros y otras, en nuevas experiencias. Que estas líneas se constituyan en un aporte para continuar con el estudio de la(s) memoria(s), la(s) corporalidad(es) y sus capacidades intrínsecas de transformar, restituir y sanar.

## Referencias

- Archila M. (2005). Voces subalternas e historia oral. Ponencia *Encuentro internacional de historia oral, Oralidad y archivos de la memoria*. Recuperado de [www.dimensioneducativa.org.co/biblioteca.shtml](http://www.dimensioneducativa.org.co/biblioteca.shtml)
- Cordi Galat, J. (1997). *Reconstrucción comunitaria de la historia en consulta a la memoria colectiva: fundamentos e indicaciones prácticas*. Bogotá, Colombia: inédito.
- Cuevas Marín, P. (2008). *Recuperación colectiva de la historia, memoria social y pensamiento crítico*. (Tesis de doctorado). Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar. Sede Ecuador.
- Cuevas Marín, P. (2013). Memoria colectiva: hacia un proyecto decolonial. En C. Walsh (ed.). *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re)vivir* (tomo I). Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Cuevas Marín, P. (2017). Decolonizar la educación popular- Resignificar la comunidad. En: S. Torres (Ed.). *Polifonías de la educación comunitaria y popular*. Bogotá, Colombia: Universidad Pedagógica Nacional De Colombia.
- Cuevas Marín, P. y Bautista Fajardo, J. (2018). *Memoria colectiva, corporalidad y autocuidado: rutas para una pedagogía decolonial*. Bogotá, Colombia: Universidad Pedagógica Nacional.
- Escobar, A. (1996). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá, Colombia: Editorial Norma.
- Escobar, A. (2018). *Otro posible es posible: caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*. Bogotá, Colombia: Ediciones Desde Abajo.
- Espino Relucé, G. (1999). *Imágenes de la inclusión andina. Literatura peruana del XIX*. Lima, Perú: Universidad Nacional de San Marcos.
- Garrido, M. (2003). Historia e historias. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 39(60), 66-87.
- Gnecco, C. (2000). Historias hegemónicas, historias disidentes: la domesticación política de la memoria social. En C. Gnecco y M. Zambrano (Ed.). *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: el pasado como política de la historia*. Bogotá, Colombia: ICANH- Universidad del Cauca.
- Guerrero, C. I. (1998). *Palenque de San Basilio: una propuesta de interpretación histórica (tesis de doctorado)*. España: Universidad Alcalá de Henares.

- Höhne-Sparborth, Y., Bautista Fajardo, J. y Romero Sánchez, A. (2015). *Danzando la resurrección de los cuerpos. Rutas de autocuidado y autosanación energética*. Bogotá, Colombia: Códice.
- Lander, E. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En E. Lander (compilador). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Le Goff, J. (1991). *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona, España: Ediciones Paidós.
- Maldonado-Torres, N. (2006). La topología del ser y la geopolítica del saber. Modernidad, imperio, colonialidad. En F. Schiwy, N. Maldonado-Torres, W. Mignolo (Ed.). *(Des) colonialidad del ser y del saber. (Videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda en Bolivia)*. Buenos Aires, Argentina: Edición del Signo, Cuaderno No 1.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales-diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamientos fronterizos*. Madrid, España: Ediciones Akal.
- Mignolo, W. (2007). El pensamiento decolonial. Desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfogel (editores). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- Orrego, I. (2018). *Ontología relacional del tiempo-espacio andino: diálogos con Martin Heidegger*. Bogotá, Colombia: Ediciones USTA.
- Rappaport, J. (2000). *La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los andes colombianos*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Rengifo Lozano, B. (2007). *Naturaleza y etnocidio. Relaciones de saber y poder en la conquista de América*. Bogotá, Colombia: Tercer Mundo Editores.
- Torres, Alfonso, Lola Cendales y Mario Peresson. (1992). *Los otros también cuentan. Elementos para la recuperación colectiva de la historia*. Bogotá, Colombia: Dimensión Educativa.
- Torres, A. (2017). *Hacer historia desde abajo y desde el sur*. Bogotá, Colombia: Ediciones Desde Abajo.
- Vich, V. y Zavala, V. (2004). *Oralidad y poder. Herramientas metodológicas*. Bogotá, Colombia: Grupo Editorial Norma.

Zambrano, M. (2000). La importancia de la ley: escritura y poder en la cultura colonial. En C. Gnecco y M. Zambrano (Ed.). *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: el pasado como política de la historia*. Bogotá, Colombia: ICANH- Universidad del Cauca.



---

# Narrativas Cantadas del continuum entre la vida y la muerte en la población afropacífica colombiana

Francisco Perea Mosquera\*

Rosanna Martínez Gil\*\*

## **La virgen se azara mucho**

*... La virgen está muy triste,  
adolorida y quejosa,  
de ver que a su hijo Jesús  
ya lo llevan en esposas.  
La virgen se azara mucho,  
Cuando un alma va pa'ya,  
dicen que ha llegado un alma,  
sin Dios mandarla llamar...  
Cantaoras de Pogue*



71

---

\* Licenciado en Biología y Química de la Universidad Tecnológica del Chocó Diego Luis Córdoba (ITCH), Magíster en Docencia de la Química de la Universidad Pedagógica Nacional, Decano de la Facultad de Educación de la Corporación Universitaria Minuto de Dios (UNIMINUTO), profesor titular de la misma universidad en las Maestrías en Innovaciones Sociales en Educación y Comunicación-Educación en la Cultura, investigador en temas de educación, estudios culturales, narrativas cantadas y literaturas "otras".

\*\* Licenciada en Educación Especial, Magíster en Educación de la Universidad Pedagógica Nacional (UPN) y doctoranda en Investigación y docencia. Docente-investigadora, líder del equipo de investigación Narrativas Cantadas y descolonización desde el 2015 a la actualidad en la Corporación Universitaria Minuto de Dios (UNIMINUTO). Docente de la Secretaría de Educación del Distrito (SED) en el colegio CEDID Ciudad Bolívar.

La gran riqueza y diversidad cultural que tiene Colombia es un aspecto fundamental que requiere ser visibilizado, en especial en estos tiempos “modernos” donde se considera que las tradiciones y costumbres son cosas del pasado. Una de estas culturas son las afrodescendientes, que aún mantienen conocimientos ancestrales, venidos no solo de sus antepasados africanos, sino también de la mezcla que se dio con las culturas indígenas y españolas. Dentro de las innumerables tradiciones y costumbres de la población afropacífico, se encuentran las Narrativas Cantadas como estrategia para transmitir su cosmogonía y una forma de resistirse a ser relegados u olvidados.

Según Perea, Martínez, Pérez, Reyes y Ramírez. (2017), las Narrativas Cantadas son narraciones acompañadas de música, se ubican en momentos histórico-políticos específicos que evocan a la vez lugares, acontecimientos, historias y afectos, recrean valores propios de las culturas puesto que se originan en las mismas, y tienen la cualidad de producir y fortalecer procesos identitarios. Las Narrativas Cantadas determinan procesos decoloniales y son estrategias para transmitir conocimientos “otros” en espacios interculturales, mediante encuentros interepistémicos que ponen en el escenario social las voces silenciadas, al tiempo que realizan procesos de resistencia.

Las culturas afropacíficas cuentan con una gran diversidad de Narrativas Cantadas que son utilizadas en diferentes espacios y situaciones. Dentro de estas narrativas se encuentran las Narrativas Cantadas de la muerte, las cuales establecen una relación directa entre la vida y la muerte, entre la religión católica y la regla de Ocha, entre la naturaleza y los seres humanos, entre los “rezos” y las oraciones, entre los seres humanos y la naturaleza, entre los vivos y los ancestros. Constituyen un continuum cosmogónico vital que es visibilizado en las narrativas que se les cantan a los difuntos durante la ceremonia fúnebre, como son los alabaos a los adultos y los chigüalos o gualíes a los santos y a los niños —tradiciones que serán explicadas más adelante—.

En este escrito se retoman esas manifestaciones espirituales de la africanía, presentes en las culturas afropacíficas de Colombia, a partir del reconocimiento de los contextos en los que se desarrolla el ritual de la

muerte, y el análisis decolonial de algunas de las Narrativas Cantadas del continuum utilizadas durante estas ceremonias.

## El Pacífico, más que una región

Cuando se habla del Pacífico colombiano, usualmente el primer pensamiento evoca la región natural que está conformada por los departamentos del Chocó, Valle del Cauca, Cauca y Nariño. También se piensa en el Océano Pacífico, en la pesca, la minería, la selva, en sus gentes y sus bailes. Pero el “Pacífico” es mucho más que eso, es una cultura que pasa los límites de la región, un grupo poblacional a quienes une una historia de luchas por conseguir, primero, la libertad, luego la igualdad y en el presente, una permanente resistencia por mantener vivas sus tradiciones, sus conocimientos y en especial, esos legados ancestrales anclados a la africanía.

Las culturas afrodescendientes padecieron un proceso de colonización y usurpación que centralizó sus dimensiones de operación en el racismo, eurocentrismo y occidentalización, los cuales, a pesar de haber dejado una herencia colonial y estragos en sus procesos de identidad, no pudieron invisibilizarlos. Por el contrario, hizo que estas culturas se resistieran a ser relegadas u olvidadas mediante estrategias que reafirmaron en ellos la importancia de mantener latentes sus tradiciones, costumbres y conocimientos “otros”.

Sus cuentos, sus coplas, sus danzas, sus secretos, sus creencias y sus músicas son estrategias de resistencia y de sostenimiento cultural que contribuyen al fortalecimiento de procesos decoloniales dados en el interior de sus comunidades y en espacios diversos como las selvas, los ríos, las minas, las escuelas, las iglesias y los hogares, entre otros, puesto que:

Lo lingüístico, la literatura y la tradición oral han significado históricamente plataformas de identidad étnica y cultural, ya que se trata de los medios de transmisión de los saberes acumulados de generación en generación; son el fundamento de la cultura, al tiempo que vehículo de autoafirmación. (García, 2009. p.38).

El gran repertorio musical tradicional con el que cuentan las culturas afropacíficas representa “elementos artífices de la resistencia de valores autóctonos y locales que contribuyen a la construcción de un proyecto educativo incluyente y comunitario que fortalece el tejido social y permite la sana convivencia de los pueblos” (Valencia, 2009. p. 5). Las músicas en estas culturas han sido primordiales en el proceso de salvaguardar, transmitir y fortalecer los valores propios e identidades que se han construido desde antes del proceso de la esclavitud, que han tenido transformaciones dadas por la interacción con los otros y lo otro.

Tal y como se presentó con los africanos traídos a Colombia, quienes no pudieron evitar que tanto las costumbres y tradiciones indígenas, como las impuestas por los españoles, permearan las propias —africanas—. Un ejemplo fehaciente de esta transformación se evidencia en el arrullo tradicional del pacífico, *Velo que bonito*, que dice: “Velo que bonito, lo vienen bajando, con ramos de flores lo van adornando, orrí, orrá, San Antonio ya se va” (Arango, 2013, p. 30) que evidencia una mezcla entre la religiosidad africana y la española, en la que se realizó una sustitución de las divinidades africanas por los santos católicos como es el caso de San Antonio.

Desde la mirada eurocéntrica colonial, esta clase de músicas son consideradas profanas por no hacer parte del repertorio permitido desde la religión católica, situación en la que algunas familias consideran que, en ciertos velorios, no es necesario el canto de alabaos o arrullos en el caso de los gualíes, lo que hace que estas tradiciones afro se vayan perdiendo en algunos lugares, especialmente, en sectores urbanos. En otros contextos, desde las miradas de otras culturas, estas músicas y prácticas tradicionales son vistas como sacras puesto que establecen un camino o conexión con la vida espiritual y religiosa que es manifestada no solo en los velorios, sino también en aquellas fiestas que involucran santos.

Los encuentros entre la religión católica y la espiritualidad africana, entre la vida y la muerte, entre la naturaleza y los humanos en la que no se distinguen ricos de pobres, ni hombres de mujeres, son considerados desde el pensamiento colonial como sincréticos. Por el contrario, desde la

decolonialidad, son espacios interepistémicos que reconocen las diversas cosmovisiones culturales.

## Religiosidad y espiritualidad desde la africanía

La historia de los pueblos afrodescendientes de las Américas exige la visibilización y registro de los conocimientos y valores propios traídos de África durante el proceso de esclavización. Estos les sirvieron a sus ancestros no solo de anclaje cultural identitario, sino que les ayudaron, además, a soportar el desarraigo y maltrato consecutivo que padecieron por parte de los esclavistas. Justificados desde la clasificación social basada en la idea raza, estos catalogaron a los africanos como seres sin alma, que se acercaban a la animalidad, lo que les daba el poder de tratarlos de forma inhumana y legitimar durante la colonia relaciones de dominación en la que había superiores e inferiores, dominadores y dominados, al respecto, Quijano (2000) afirma:

Dos procesos históricos convergieron y se asociaron en la producción de dicho espacio/tiempo y se establecieron como los dos ejes fundamentales del nuevo patrón de poder. De una parte, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros. Esa idea fue asumida por los conquistadores como el principal elemento constitutivo, fundante, de las relaciones de dominación que la conquista imponía. ... De otra parte, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial. (p. 202).

Desde los primeros años de la conquista española a América y debido a la necesidad de ejecutar diversas tareas, se presentó un fuerte proceso de introducción de africanos transportados en un principio desde España y luego desde diferentes lugares y etnias africanas como mandingas, congos,

carabalíes, angolanos y yorubas entre otros. Situación que generó no solo una mezcla entre culturas, sino también un encuentro cargado de costumbres, tradiciones y cosmovisiones que enriquecieron la cultura afrodescendiente actual.

Uno de estos países de América fue Cuba que, durante ese proceso de colonización y mezcla cultural, la población afrodescendiente empieza a utilizar las ceremonias religiosas españolas como estrategia para sobrellevar las situaciones de opresión, practicar sus costumbres y tradiciones ancestrales africanas y, sobre todo, mantener latentes sus identidades para no perder su conexión con África.

Las músicas y las danzas para los africanos son actividades que le dan sentido a su vida, por lo que están presentes en todo momento, cuando los cubanos —criollos y africanos— unen estas actividades con la religión católica, crean una estrategia para camuflar y mantener vivos sus legados generando un sincretismo religioso. Zabaleta, citado por Córdoba (2012), lo define como “el ensamble entre dos creencias, donde ambas toman elementos de suma importancia y los incorporan en el propio sistema de creencias” (p. 60).

La religiosidad cubana está constituida por tres reglas que fueron denominadas “santería” desde la mirada colonial que invisibilizan el proceso histórico de su construcción; estas reglas son: Yoruba o Lucumí, la Ararat o Carabalí y la regla Mayombe, Congo o de Palo monte. Para comprender la relación entre las músicas, los bailes y la religiosidad, es necesario comprender las tres reglas.

## La regla Yoruba o Lucumí

Se caracteriza por estar centrada en los Orishas, significado que deriva de las raíces africanas en que Ori significa santo y Sha cabeza, es decir, santo que baja a la cabeza. Para Fernández y Porras (2011) los Orishas son potencias o energías puras con poderes que van más allá de sus representaciones, sean estas antropomorfas o zoomorfas o anicónicas. Estos poderes son el ashé concedido por Olofi a los Orishas que les permite ayudar e interceder por

los humanos, siendo Orula o San Francisco de Asís en el catolicismo, el único al que deben pedir permiso para realizar adivinación.

Según Lachatañaré, (2011) la regla Yoruba o Lucumí corresponde a los santos que son el resultado de la combinación entre la religiosidad occidental-católica y la africana, estos santos son: Changó, equivalente a Santa Bárbara, Orula a San Francisco de Asís, Eleguá es el niño Jesús o el Santo niño de Atocha, Babalú Ayé es San Lázaro, Obatalá es Nuestra Señora de las Mercedes, Ochún es Nuestra Señora de la Caridad, Yemayá es Nuestra Señora de la regla, y Babalao, se le denomina al sacerdote de esta regla.

### La regla Ararat

Esta regla es también denominada Carabalí, sociedad Abakuá o Nánigos, fue influenciada de forma importante por la música, las artes plásticas y la literatura. Se le decía sociedad Abacuá porque era una colectividad secreta muy parecida a la Masonería, a la que se le tenía prohibido hacer reuniones, razón por la cual sus manifestaciones espirituales, artísticas, religiosas y culturales se realizaban bajo la clandestinidad. Posteriormente, se fueron vinculando “blancos” y mestizos pertenecientes a las clases media y alta cubana, situación que les facilitó salir del ostracismo. Para Torres (2011) la palabra, Abakuá deriva de la raíz africana de los *efiks* de la etnia Calabar, en que *abak* quiere decir primero, y *wa*, residir, por tanto, Abakuá significa los primeros residentes o los habitantes originales.

### La Regla Mayombe, de palo Monte, Vrillumba, Kimbisa o Congo

Es una práctica religiosa que fue traída por los negros esclavizados del Congo, se le conoce como la regla fuerte de la santería debido a que sus prácticas son animistas y se cree en el monte, las plantas, los muertos y los ancestros en general. El sacerdote de esta regla se le denomina palero, mayombero, ganguero o gangulero:

Mayombe es, en resumen, la íntima relación del espíritu de un muerto que, junto con los animales, las aguas, los minerales, las tierras, los palos y las hierbas conforman el universo adorado por los descendientes cubanos de los hombres y mujeres traídos del reino de Manikongo. (Bolívar, como se citó en Rodríguez, 2007, p. 67).

Para James (2009), a los servidores del fundamento de Palo Monte se le llamaba perros, expresión que también utilizaban los musulmanes españoles para los no conversos. El máximo palero que hubo en la Habana fue papá Montero, Eliseo Grenet le compone una canción llamada *Papá Montero* que es interpretada por Miguel Quintana y dice en uno de sus fragmentos: “Señores, los familiares del cadáver me han confiado para que despida el duelo del que en vida fue Papá Montero” (Miguel Quintana, 2000, pista No. 10).

Por otra parte, Insambi, conocido en el Congo como Nzambi Mpungu, es un Dios creador de todo lo que existe en el universo, el monte y todas las criaturas que permanecen en él constituyen la base de esta cosmogonía. A este Dios hay que pedirle permiso y rezarle algunas oraciones si se quiere entrar al monte, si se va a tomar alguna planta que será utilizada tanto para el bien como para el mal. A las plantas hay que hablarles y consentirlas para que puedan surtir los efectos derivados de sus propiedades, del mismo modo, en el monte están los muertos a quienes se invoca cuando se necesita de su protección. Por supuesto, los difuntos también hacen algunas exigencias como rezarles, prenderles velas o ayudar a algún familiar que tiene alguna necesidad. Como máxima expresión religiosa, Insambi es el absoluto que no sincretiza, lo que hace que esta regla sea monoteísta.

Para Cabrera (1993), en el monte existen plantas que el osainero o yerbatero debe conocer desde sus particularidades, sus caprichos, las formas cómo se comportan, sus relaciones con las otras plantas, sus virtudes porque solo así pueden tomarlas y usarlas en aquello que las necesite. Debe saber que toda planta tiene su lado bueno y su lado malo, del mismo modo, reconocer que hay plantas celosas, puntillosas o más difíciles que otras, es

decir plantas celosas que no admiten ser mezcladas con otras, de lo contrario podrían producir el efecto opuesto al esperado (Cabrera, 1993).

## La africanía en la espiritualidad afropacífico

Las tres reglas descritas en el apartado anterior —Yoruba, Carabalí y Palo monte—, ayudan a situar los alabaos, arrullos y gualies del afropacífico colombiano en el contexto de la africanía, puesto que, las prácticas mortuorias realizadas por la población tienen mucha relación con estas espiritualidades. Pero con mayor fuerza o ímpetu en la regla Mayombe porque en esta cultura se cree en los muertos y se les adjudican poderes de cuidado, de curación, de acompañamiento, de orientación a familiares y amigos ante situaciones difíciles.

En la cultura afropacífica, al igual que en la regla Palo Monte, se les habla a las plantas, se les pide que generen efectos de acuerdo con sus propiedades, así mismo, se les consiente para que cumplan con las funciones para las que se les recolecta del monte, de la parcela o azotea.

Por la creencia en los muertos y la conexión entre la vida y la muerte es que el continuum se hace presente en los rituales relacionados con la muerte, la velación, los cantos de alabaos y Chigüalos. Para las culturas del afropacífico colombiano no hay una separación entre el monte y el ser humano, entre el curandero y las plantas, entre el canto y el baile, entre los padres y los hijos entre el agua y la tierra. Por el contrario, hay una relación permanente de todo con todo, es decir, una visión holística del universo vital. Aquí se ve reflejada “(...) la tradición africana que asume la muerte como una etapa de la vida: los que fallecen siguen presentes y es necesario acompañarlos para que su tránsito a la otra vida sea bueno” (Ochoa, 2010, p. 43), lo que reafirma el continuum entre la vida y la muerte, como se expresó anteriormente.

Ahora bien, en las culturas del Pacífico también se utilizan secretos y oraciones que, solos o acompañados de plantas, sirven para curar y también para hacer maleficios. Se curan mordeduras de serpientes, enfermedades como el tabardillo o fiebre tifoidea, también se acompañan las plantas con

rezos para curar el mal de ojo, sacar la sal o las malas energías que le han “puesto” a una persona.

Se puede afirmar que, a partir del proceso colonial-religioso, sin que sea un proceso eminentemente sincrético como ocurrió en Cuba, en el Pacífico colombiano se presentan manifestaciones religiosas católicas como: las misas, los rezos del santo rosario, la adoración al niño Jesús, a la virgen María, a San Francisco de Asís, pero también se realizan rituales anclados en la religiosidad afrodescendiente como el culto a los muertos o ceremonias de sanación. Del mismo modo se utilizan, según García (2004), oraciones que consisten en rezos utilizados para pedir favores, pueden ser católicos o divinos, humanos o propios de la cultura afropacífica. Los secretos se entienden como oraciones breves que se utilizan en caso de emergencia, puesto que sus efectos son poco duraderos.

## Contexto de desarrollo del ritual de la muerte

Para comprender el ritual de la muerte realizado al interior de las culturas afropacíficas de Colombia, se debe tener en cuenta que las músicas del Pacífico tienen sus orígenes en las culturas africanas y españolas:

80

Entre las músicas de origen africano se encuentran los aguabajos, el patacoré, el bunde, el chigualo, el currulao, los kileles, los tamboritos, el ritual alabao, el berejú y el makerule entre otros. De origen europeo están las jotas en sus diferentes manifestaciones —careada, sangrienta, calí—, la danza, la contradanza, la polka, la mazurca, el calipso, el alabao, los arrullos, los villancicos, los romances, las salves, los pregones. (Valencia, 2010, p. 23).

Estas mixturas musicales y culturales, aún en la actualidad, siguen ejerciendo influencia en los músicos de la región. Son ejemplo de lo anterior, las producciones musicales de Choquib Town, Herencia de Timbiquí, el Grupo Socavón, Grupo Canalón, La contundencia, Bambara Negra

y los trabajos de diferentes agrupaciones que se han denominado como Salsa Choque.

Cuando muere una persona en el Pacífico, la base del ritual de la muerte está asociada a cantos o alabaos que se articulan con rezos provenientes de la religión católica. Es decir, proviene del encuentro entre esos dos tipos de espiritualidades, una occidental —española— y otra de carácter no occidental —descendencia africana—, dando como resultado una práctica religiosa sincrética y de carácter netamente decolonial.

Este ritual de la muerte está conformado por varias fases: 1) la preparación del muerto, 2) el velorio, 3) el sepelio o entierro; y, en el caso de los adultos se dan 4) el novenario, y 5) el cabo de año; cuando se trata de niños menores de seis años o los llamados angelitos —desde las culturas afro—, se realiza el gualí.

Los rituales mencionados en el párrafo anterior constituyen parte de la cosmogonía y el conocimiento tradicional de la cultura del afropacífico colombiano, entendidos como “un conjunto de saberes, prácticas, usos, costumbres, informaciones y formas de vida, que determina la existencia del ser negro y su ethos cultural. Es un patrimonio imprescindible, inembargable e inajenable de estas comunidades” (Sánchez, 2002, p. 15). Por consiguiente, estos saberes y prácticas realizados desde diferentes manifestaciones propias de las culturas afro contribuyen en la construcción de valores y procesos de identidad cultural.

En los rituales de la muerte realizados por las culturas afropacífico se pueden evidenciar manifestaciones propias, católicas y sincréticas. Las propias, son aquellas expresiones espirituales y religiosas que derivan de la herencia africana, en la que se hacen presentes las músicas y algunas deidades venidas de países como el Angola, el Congo, Nigeria, Gambia y Senegal, entre otros. Las católicas son aquellas cuyo origen deriva del cristianismo y se evidencia en las misas, los rezos, los cánticos, entre otras dinámicas propias de la religión católica. Las expresiones sincréticas son el resultado de la combinación entre lo católico y lo ancestral africano, y da como resultado dinámicas católicas acompañadas de las danzas y cantos propios de la africanía.

Según Bolívar, González y Del Río (2013) Se cree que todas las personas tienen un ángel protector desde su nacimiento apoyado por una persona muerta de la familia conocida o desconocida que lo protege y acompaña siempre, aquí se evidencia la mixtura entre lo católico y lo afro como cierta forma de sincretismo religioso y espiritual.

## La preparación del muerto

Cuando muere una persona en el Pacífico colombiano, sea mayor o menor de edad, se le hace una preparación. En tiempos pasados cuando en las ciudades capitales de departamentos o de los municipios no existían funerarias, esta labor estaba a cargo de personas pertenecientes a familias que por tradición habían realizado este ejercicio a partir de las enseñanzas de los mayores. Aún en el presente, en los pueblos y veredas, esta preparación la realizan personas de las comunidades como resultado de los aprendizajes ancestrales.

La preparación de los adultos y los niños consiste en bañarlos, perfumarlos y vestirlos con ropa nueva o con la mejor “pinta” que tuvieron en vida o la que más les gustaba. Inclusive, hay algunas personas mayores que preparan su muerte dejando comprada la ropa que esperan que les pongan cuando mueran, el ataúd en el que desean que los entierren y, dejan comprado el terreno o la bóveda en la que quieren ser enterrados.

En tiempos antiguos cuando había que esperar a familiares que estaban en ciudades lejanas, al muerto se les extraían las vísceras, según relatos compartidos en conversaciones con don Pedro Gonzalo —Oriundo de Istmina, Chocó—, el vientre se llenaba con Borojó, una fruta cítrica que se produce en el Pacífico y que tiene la particularidad de no descomponerse o dañarse. Cuando la persona ha sido consumidora de licor, se le introduce por la boca entre media y una botella de aguardiente o “biche”<sup>1</sup>, se cree que le va a ayudar para que su descomposición sea en menor tiempo. Cuando

1 Biche, bebida tradicional ancestral del Pacífico colombiano que se produce en forma artesanal.

el adulto muere y queda con los ojos abiertos, se les cierran; mientras que cuando muere un niño, estos se le abren para que pueda ver los ojos de Dios.

Este proceso de preparación del muerto irrumpe las colonialidades de la misma manera que lo hacen las Narrativas Cantadas, en relación con la colonialidad de la naturaleza en que la vida y la muerte son discontinuas, al igual que la naturaleza y el ser humano, el canto y el baile. Por el contrario, visto desde la decolonialidad, este proceso tiene un continuum que se evidencia no solo en la misma práctica, sino también en las Narrativas Cantadas de los alabaos y los gualíes que preservan las continuidades entre la vida y la muerte, entre el canto y el baile, es por ello, que con:

Los cantos, rondas y juegos que se realizan en los gualíes, pretenden que el angelito los lleve al cielo y los ponga en práctica con los otros angelitos que se encuentra allá y le harán compañía en la eternidad. (Valencia, 2010. p. 103).

Por lo anterior, a los muertos se les canta y, en el caso de los niños, además del canto también se les baila a partir de la consideración que mueren en gracia de Dios, es decir, sin pecados porque es un angelito. Por ello se presentan encuentros de sentimientos, por un lado, duele su pérdida porque es una vida que se va, pero también hay alegría porque no muere en pecado sino en la gracia de Dios. Desde la mirada colonial, esta práctica podría ser mal vista y hasta percibida como contradictoria puesto que la muerte de un infante es una situación muy dolorosa por considerar que esta es el fin.

## El ritual de la velación

La velación o velorio es el ejercicio afrocultural que consiste en el acompañamiento continuo de los muertos desde el momento de su muerte hasta que es llevado al cementerio. Este acompañamiento se prolonga, en el caso de los adultos, hasta la última novena.

En el caso de los niños, el ritual del velorio se denomina gualí o chigualo, al niño, niña, gualí se le dice angelito porque se considera que no muere en pecado, por tanto, se le viste de blanco con vestidos muy lindos y adornados de encajes. Como explica Losonczy citada por Ochoa (2010):

La función del rito del chigualo no es solamente la de despachar al pequeño muerto-angelito —estado brindado por su condición de no tener un alma bien desarrollada— al cielo para pedir misericordia para sus parientes y padrinos. El acto de pasar su cadáver de mano en mano entre los participantes en el rito – al son de los bundes y los juegos lúdicos musicalizados- también sirve para fortalecer a los presentes por medio de cierta asimilación de la energía y fecundidad del espíritu y la fuerza vital que ya sobran en el niño muerto. (pp. 218-219).

A los niños no se les hace novena porque no la necesitan por ser angelitos que van directo al cielo, a diferencia con los adultos, la novena para ellos tiene dos funciones: una, preparar al adulto para que pueda entrar en gracia de Dios y así se le abran las puertas del cielo, y dos, acompañar a la familia en el duelo —periodo en el que los asistentes recuerdan algunas vivencias de la persona fallecida—.

Los cánticos a los angelitos son alegres, en ocasiones, mientras se está cantando, el ataúd donde está el gualí se pasa de manos en manos para imprimirle alegría y jocosidad. Por lo cual, los cantos están constituidos por jugas, tamboritos, cantos de cuna, arrullos, aguabajos, entre otros. Cantos que recrean el dolor, la vida, la pérdida, así como también se convierten en un medio para animar el velorio, evitando que algunas personas se duerman, puesto que el angelito debe estar acompañado toda la noche hasta la hora del sepelio. Un ejemplo de esta situación es el romance denominado *El patico*:

### **El patico**

*Quien fuera como el patico,  
Mi pluma verde  
Chiquito y nadador, mi pluma verde  
Para que reconozcas, mi pluma verde.  
Que el amor que yo te doy, mi pluma verde  
Por el alto sacramento y por el nombre de Dios  
Vamo levantando un Cristo y diciendo santo Dios,  
Santo, Dios, santo fuerte  
Santo Dios, santo y mortal  
Perdón señora, por tu piedad  
Por tu piedad, por tu piedad  
Por tu piedad, misericordia te pido  
Por tu piedad, por tu piedad  
Por tu piedad, misericordia, ay, te pido*

### **Romance tradicional del Pacífico**

*El Patico*, es un romance utilizado en los velorios de los angelitos o niños, tiene una letra alegre que combina la descripción de animales como el pato y sus habilidades de nado como estrategia para llamar la atención de quien se ama mientras se lanzan rezos y alabanzas a santos de la religión católica.

Existen tres tipos de gualíes. Uno, el que se le hace al niño que apenas nace, fallece, a ese niño se le llama ángel Erubín, y es aquel que está totalmente libre de pecado, por lo que se le hace la ceremonia de cantarle el arrullo o gualí mientras se mece en los brazos de los participantes, un ejemplo de gualí para el ángel Erubín es *Al amanecer*.

### **Al amanecer**

*Al amanecer y amanece, al amanecer  
Al Amanecer el día, al amanecer  
Y al amanecer el día, al amanecer  
Y nosotros nos iremos, al amanecer.*

*En los brazos de María, al amanecer,  
Y nosotros nos iremos, al amanecer  
En los brazos de María, al amanecer  
...al amanecer... y al amanecer...  
Y al amanecer... y al amanecer...*

*Yo quisiera que...*

*Yo quisiera que el niño, al amanecer,  
Que yo quisiera que el niño, al amanecer,  
A la gloria me llevara, al amanecer,  
A la gloria me llevara, al amanecer  
Y el palito de romero, al amanecer.*

*El palito de romero, al amanecer,  
Se secó y se enverdeció, al amanecer,  
Se secó y se enverdeció, al amanecer.*

*Jesucristo estaba muerto, al amanecer,  
Jesucristo estaba muerto, al amanecer  
De muerto resucitó, al amanecer,  
De muerto resucitó al amanecer,  
Y al amanecer... y al amanecer...  
Y al amanecer y al amanecer.*

*Yo quisiera ser comadre, al amanecer,  
Yo quisiera ser comadre, al amanecer,  
La madrina del niñito, al amanecer,  
La madrina del niñito, al amanecer,  
Para darle mantillitas, al amanecer,  
Para darle mantillitas, al amanecer.*

*A la comadre mía, al amanecer,  
A la comadre mía, al amanecer  
...y al amanecer...y al amanecer.  
Y al amanecer...y al amanecer,  
Y amanece y amanece, al amanecer,  
Y amanece y amanece, al amanecer,  
Y al amanecer de pastora... al amanecer,  
Y al amanecer de pastora... al amanecer,  
Y al amanecer...y al amanecer...  
Y al amanecer...y al amanecer...*

### **Narrativa compartida por una comunidad afropacífica en Medellín, Colombia**

El segundo gualí es aquel que se les canta a los niños que mueren al año o los dos años de nacidos, a estos niños se les llama el ángel Querubín, puesto que ya tomó leche de la madre. Y el tercero, es el ángel patrón, el niño que muere de ocho y más años, que ya ha vivido muchas situaciones que lo hacen portador de algunos pecados.

Para Murillo (s.f.), cada hora se reparten bebidas como café, aguardiente, “biche” y comidas como sándwiches. Los costos de todo el ritual tanto en el caso de los adultos como de los angelitos son el resultado de los aportes que hace la comunidad y la familia del muerto. En algunas comunidades existe una junta que tiene como función recolectar el dinero y aportes, en especie, para apoyar a la familia del muerto, sea niño o adulto.

De igual manera, a los adultos también se les canta y se les acompaña hasta el sepelio, la diferencia radica en que los cantos o alabaos son tristes y están asociados a las vivencias del muerto, a situaciones de la cotidianidad de la comunidad y relatos asociados a valores culturales.

En los cantos de alabaos a diferencia de los gualíes en los velorios, no hay tambores, solamente las voces de cantaoras y cantaores, porque en este caso se pretende la apertura de las puertas del más allá para que el alma del difunto pueda recorrer su camino al otro mundo con tranquilidad. “El velorio no es entonces una muestra de dolor solemne, sino una celebración con cantos, juegos, episodios narrativos, libaciones y cierta alegría latente, para exaltar la grata memoria del personaje fallecido” (Ochoa et al. 2010. p. 43).

Un ejemplo de alabao, es *Qué bonita está la tumba* de la agrupación Tamafri de Buenaventura que dice:

Qué bonita está la tumba  
Qué bonita está la tumba,  
qué bonita está la tumba,  
no hay cadáver dentro de ella,  
no hay cadáver dentro de ella.

Solamente la acompaña,  
solamente la acompaña,  
de luto las cuatro velas,  
de luto las cuatro velas.

Y el rezar esta novena,  
y diga tres veces amen,  
y diga tres veces amén,

Se salva de sus pecados,  
se salva de sus pecados  
y salva a otros también,

y salva a otros también  
ni, niíiii, ni, niíiii

A este rosario divino,  
a este rosario divino,  
misterios quiero rezar,  
misterios quiero rezar.

Y todo aquel que lo rece,  
y todo aquel que lo rece,  
sin duda se va a salvar.

Sin duda se va a salvar,  
*sí reza con devoción,*  
*sí reza con devoción,*  
*cinco gasas a la virgen,*  
*con todo su corazón*  
*ni, niíiii, ni, niíiii.*

### **Agrupación Tamafri de Buenaventura**

Para Mínguez. et al. (2009), desde la cosmogonía del afropacífico colombiano no existen rupturas entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos, por el contrario, se reconoce ese continuum. Lo que significa una fuerte conexión entre estos dos mundos, el de la vida y el del más allá, en el que se considera que el alma del difunto se encontrará con sus ancestros, bisabuelos, abuelos, padre, madre, hermanos, tíos, primos, quienes desde la unión de energías conjuntas ayudarán desde allá a sus familiares y amigos que han dejado en la tierra. Estos últimos los invocarán pidiendo ayuda y protección cuando así lo requieran. Estas manifestaciones espirituales y religiosas tienen mucha relación con la regla Mayombe, Congo o de Palo monte, de carácter animista muy propia de las poblaciones afrodescendientes del Pacífico colombiano.

En las comunidades afrodescendientes del Pacífico Colombiano los muertos están acompañados desde el momento de su muerte o enfermedad previa, hasta el momento del sepelio. En el caso de los adultos, además de la noche del velorio, se les reza durante nueve noches y nueve días, contadas en ocasiones a partir de la noche del día en que muere o a partir del día siguiente.

Cada noche hasta el día noveno se reza el rosario y se reparte café con galleta o sándwiches a los asistentes. Este rezo es liderado por una persona, que generalmente es quien apoya a los sacerdotes del pueblo o personas que, por su experticia en el asunto, son los encargados de hacerlo cuando alguien de las comunidades fallece. Se podría afirmar que el rezandero o rezandera, como se le denomina en los pueblos del Pacífico, es el mediador entre los rituales propiamente afros y los rituales católicos. Inclusive algunos, además de participar en el liderazgo durante el rezo del santo rosario, también participan en los cantos de alabaos o gualíes.

## Narrativas Cantadas y decolonialidad

Las Narrativas Cantadas constituyen una categoría de análisis que permite estudiar los contenidos de las canciones en relación con la vida en sus diferentes dimensiones y la muerte en sus expresiones. Es por ello por lo que antes de hacer el análisis de algunas Narrativas Cantadas es importante definir esta categoría mediante un mentefacto conceptual que surge luego de más de diez años de investigación y que fue realizado por el equipo de Narrativas Cantadas y descolonización.

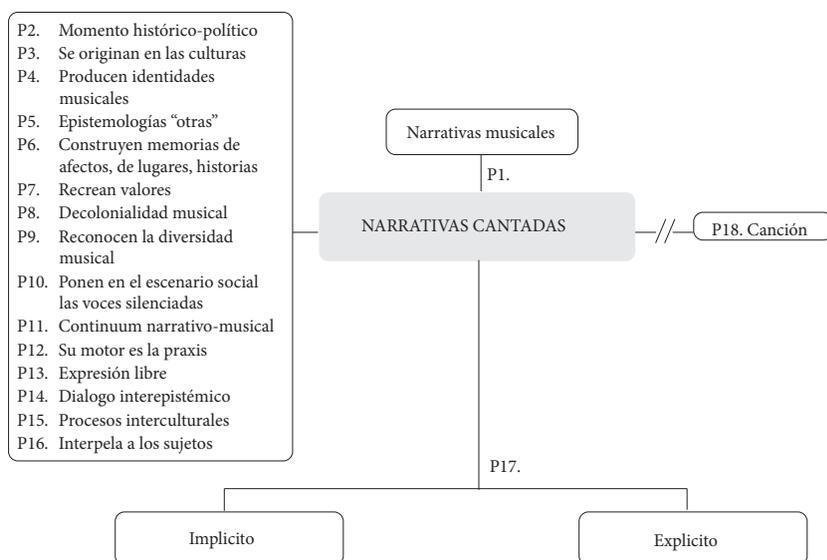


FIGURA 1. MENTEFAC TO CONCEPTUAL DE LAS NARRATIVAS CANTADAS

Fuente: Perea, Francisco, Martínez, Rosanna, Pérez, Patricia, Reyes, Diana y Ramírez, Jorge (2017, p. 38).

Las Narrativas Cantadas son relatos o historias expresadas a través de las músicas, en donde:

La narrativa es uno de los esquemas cognoscitivos más importantes con que cuentan los seres humanos, dado que permite la comprensión del mundo que nos rodea de manera tal que las acciones humanas se entrelazan de acuerdo a su efecto en la consecución de metas y deseos. (Vila, P. 1993, p. 1).

De igual manera,

La música ha sido siempre una forma de expresión cultural de los pueblos y de las personas a través de la que se expresa la creatividad. La música es un arte, pero las manifestaciones musicales van unidas a las condiciones culturales, económicas, sociales e históricas de cada sociedad. (Hormigos y Cabello, 2004. p. 260).



Por lo tanto, las músicas transmiten conocimientos mediante formas sonoras que no solo expresan, sino que, además, ayudan a comprender la percepción de mundo desde el compositor y las culturas.

Las Narrativas Cantadas combinan las cualidades de las narrativas y las músicas. Para conceptualizar y dar a comprender esta categoría de análisis vamos a utilizar el alabao de Norberto Rodríguez titulado *La novena* en el que el autor describe paso a paso el proceso de velación, actividad que hace parte en el análisis de las narrativas del continuum.

### **La novena (alabao)**

*La novena de los campos  
no es igual que en la ciudad  
ambos tienen cosas buenas  
que se deben conservar (bis).*

*Si resulta una mortuoria  
en un pueblo campesino  
se suspende cualquier acto  
por los hechos ocurridos (bis).*

*Bonito es ver tanto pueblo  
que llega a acompañar  
hombres pa' astillar la leña  
mujeres pa' cocinar (bis)  
Y eso no lo digo yo,  
Testimonio, muchos pueden dar (bis).*

*Hay una delegación  
que siempre está muy pendiente  
de repartir cigarrillos, pan, café y aguardiente (bis)  
Aparecen rezanderos  
cantadoras por montón  
pa' entonar los alabaos*

*propios de nuestra región (bis).*

*Y eso no lo digo yo,*

*Testimonio, muchos pueden dar (bis).*

*Se oyen chismes y cejuelas*

*el naipe y el dominó*

*hay tiempo pa' enamora*

*y tiempo para el dolor (bis).*

*Al levantarse la tumba*

*todos ellos pagan gastos*

*y el pueblo muy hermanado*

*en bote va regresando (bis).*

*Y eso no lo digo yo,*

*Testimonio, muchos pueden dar (bis).*

### **Composición de: Norberto Rodríguez**

Luego de tener en cuenta el mentefacto y haber leído el alabao, se empieza explicando que, las Narrativas Cantadas se ubican en un contexto histórico político específico de quien la compuso, pueden ser proyectadas en otra época y otro momento por quienes la escuchan o, en este caso, leen sus letras. Por lo anterior, las Narrativas Cantadas tienen la facilidad de pasar las fronteras del tiempo y pueden generar diversas reflexiones y sentimientos al ser escuchadas. Muchas de estas narrativas recrean situaciones derivadas de la cotidianidad comunitaria, inclusive, las narrativas utilizadas en los velorios llegan a situarse en el contexto territorial en el que habitó el difunto o la difunta.

Las Narrativas Cantadas se originan en las culturas porque es allí donde se crean y son compartidas por sus poblaciones a la sociedad en general. Por tanto, las narrativas no solo producen identidad musical, sino que fortalecen al mismo tiempo esos procesos identitarios. La narrativa *La novena*, hace parte de un repertorio musical tradicional del departamento

del Chocó, cuando Norberto Rodríguez Padilla la compuso, lo hizo con el fin de ayudar a comprender esas prácticas espirituales ancestrales propias de la cultura afro.

Cuando las Narrativas Cantadas expresan a través de sus letras la diversidad epistémica de las culturas, las familias, los grupos o incluso del individuo, invitan al diálogo, al tiempo que realizan procesos decoloniales del saber a través de una:

Mediación intercultural en el que se respetan los límites y se profundiza en las posibilidades, manteniendo sagrado lo sagrado, secreto lo secreto y científico lo científico, pero sin descuidar los espacios comunes que concreten un diálogo epistémico transmoderno y post-occidental. (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 189).

Además, transmiten valores propios de las culturas, como es el caso del compañerismo, la solidaridad, la colectivización, aspectos que se puede ver durante la enfermedad de una persona, así como durante su muerte, el velorio y el sepelio. En las comunidades afrocolombianas nunca el muerto se queda solo, se le acompaña hasta su última morada. Es decir, en las culturas afro existe ese apoyo y colaboración que se evidencia no solo en el momento de la muerte, sino también en la cotidianidad, el proceso de crianza y apoyo en las alegrías y la adversidad, puesto que los valores propios de las culturas del Pacífico colombiano para Perea, Martínez, Pérez, Reyes y Ramírez (2017):

Se entienden en términos generales como las pautas cargadas de significados que guían la vida social e individual y que sustentan las ideas, discursos y prácticas de las personas de la comunidad del afropacífico, cuya producción se ha dado además históricamente en pugna. (p. 130).

Por lo cual, valores como la solidaridad, el politeísmo, la sensibilidad artística y espiritual sirvieron de soporte en el fortalecimiento y difusión de la cultura de generación en generación.

Las Narrativas Cantadas tienen la capacidad de reconocer la diversidad musical, puesto que no hay una categorización ni subalternización de las mismas, sino que todas son vistas desde la horizontalidad, todas tienen el mismo “valor”. Las narrativas de alabaos, como otras músicas del afropacífico colombiano, no responden ni se someten a cánones desde la universalidad impuesta por el eurocentrismo, razón por la cual las Narrativas Cantadas de alabaos y arrullos y sus prácticas en la comunidad, no solo se cantan, además se bailan, e incluso, generan espacios para otras actividades que desde la occidentalidad serían “mal vistas” como contar chistes, anécdotas del muerto, jugar dominó en la casa de los vecinos, aunque se encuentre cerca de donde se está velando el difunto o difunta. Del mismo modo se reparten bebidas como aguardiente, café y se da comida.

La narrativa *La novena*, cumple con otros ítems del mentefacto como poner en el escenario las voces de los silenciados, de las culturas como las del afropacífico, que ayudan al compositor y a quien las escucha a expresarse de manera libre, porque hace que las cosmovisiones otras lleguen a sus oyentes sin distinción.

Ahora bien, las narrativas pueden ser implícitas o explícitas, como explican, Perea, Martínez, Pérez, Reyes y Ramírez (2017):

Las primeras constituyen aquellas Narrativas Cantadas de carácter melódico que no tienen letras como códigos gramaticales del castellano, sino que son construidas por quien las escucha y le adjudica los mensajes de acuerdo con sus sentimientos, experiencias y vivencias del momento o también del pasado. (2017, p.37).

Las explícitas como el caso de la narrativa *La novena*:

Son aquellas que poseen un relato que, al igual que en las anteriores, es de carácter subjetivo e intersubjetivo, en la medida en que quien

escucha establece un diálogo con la canción, e inclusive le adiciona apartes textuales que no aparecen en esta, pero que están asociados a sus vivencias y momentos de remembranza. (p.37).

## La colonialidad

La configuración del Estado-nación derivó en la organización jerárquica basada en la subalternización de todo aquello diferente a las perspectivas eurocéntricas, desde donde se clasificó en: colonialidad del poder, del ser, del saber y de la naturaleza. En este sentido colonial, se asume la posición de existencia de culturas superiores e inferiores, de personas cultas e incultas. Estas visiones aún persisten en un momento histórico-político distinto al que tuvo sus orígenes y como prácticas que configuran la colonialidad desde “criterios estereotipados, incluso entre personas autodenominadas ‘cultas’ que ven en lo africano cierto desajuste emocional y social, sin nada que aportar al ‘mundo civilizado’ (Torres, 2011, p. 18).

Desde el lugar de la colonialidad se considera que la muerte es una fase más de los procesos evolutivos del ser humano, en el que más allá de la muerte solo se presenta la descomposición del cuerpo reconfigurándose y convirtiéndose en otro tipo de materia y energía. Desde la premisa derivada de la primera ley termodinámica en la que se expresa que “la energía no se crea ni se destruye, sino que se transforma” (Maron y Prutton, 1980, p. 116). De lo anterior, se deriva que la muerte es un estado objetivo del ser, por tanto, no hay trascendencia espiritual, lo que implica que la muerte es el final de la vida y, en consecuencia, lo demás son simples transformaciones de la materia.

Desde la colonialidad, el ser se sitúa en la concepción estética y representacional de los sujetos desde una supuesta universalidad, es decir crea un sujeto universal, al que no pertenecen ni los negros ni los indígenas. Entonces, los rituales de la muerte en el Pacífico colombiano, desde esta visión colonial, no dejan de ser saberes subalternos, de seres subalternos, que pertenecen a una cultura subalterna, que implementan rituales

subalternos de la muerte. Por tanto, la negación de estas prácticas culturales es la propia negación de quienes pertenecen a estas culturas, a lo que se ha denominado “racismo epistémico” (Grosfoguel, 2010. p. 28).

Dependiendo del lugar epistémico y cultural desde el que se asuma el ritual de la muerte, se deriva, en el caso del pensamiento colonial, en supuestos que determinan el poder adquisitivo, económico y social del fallecido y de su familia. Estos aspectos son determinados por los productos que adquieren como trajes y ataúdes costosos, el tipo de atención y alimentos que se les da a los asistentes durante el gualí, el velorio y durante las novenas. Es importante precisar que esta es una práctica más frecuente en las ciudades que en las zonas rurales debido a la influencia del mercado de consumo, por el contrario, en algunos pueblos pequeños y veredas se presentan prácticas mortuorias ancestrales.

Desde la visión científica objetiva, en los procesos de producción de conocimiento se separan el sujeto del objeto, porque de lo contrario sería imposible producir conocimiento “objetivo”, así mismo, se separan la vida de la muerte por considerar que son dos estados inconexos. En el caso de las prácticas mortuorias, en el Pacífico colombiano se consideran las continuidades entre sujeto y realidad, entre ser humano y naturaleza, entre la vida y la muerte. Por estas razones, el canto constituye una de las bases de la vida y de la muerte, puesto que se canta como manera de agradecer la existencia, al igual que se canta al morir, puesto que la música acompaña todos los momentos de la vida, convirtiéndose así, en el eje articulador que posibilita la construcción de trascendencia.

La situación anterior también permea los cantos de alabaos y los de gualíes, dado que, dentro de las mismas comunidades afrodescendientes del Pacífico hay algunas familias que, al considerarse civilizadas o “estudiadas”, no permiten que se les hagan a sus parientes rituales relacionados con las prácticas mortuorias ancestrales de la cultura afropacífica a la que pertenecen porque los hace sentir y ver como personas incultas o subdesarrolladas. Lo anterior, es el resultado de las huellas dejadas por la herencia colonial en sus diferentes manifestaciones como son “la colonialidad del ser, del poder, del saber y de la naturaleza” (Walsh, García, y Mignolo, 2006, p. 59).

Según García (2009), estas expresiones hacen parte de la cosmogonía afropacífica colombiana, donde la espiritualidad y la religiosidad se entienden como aquellas expresiones culturales de carácter trascendente que expresan relaciones entre el contexto, la vida diaria, los santos, los espíritus, los ancestros, la naturaleza en general, las plantas, la vida y la muerte.

## Análisis decolonial de algunas Narrativas Cantadas de los alabaos y los Chigualos

Para hacer un análisis de las Narrativas Cantadas de gualíes y alabaos, se invita al lector a alejarse del pensamiento colonial y eurocéntrico que invisibiliza, subordina y relega las culturas otras, sus tradiciones y conocimientos. Por el contrario, se le invita a tener una visión más allá de los universalismos, lo que para Castro-Gómez y Grosfoguel (2007) es:

La apertura y la libertad del pensamiento y de formas de vida-otras (economías-otras, teorías políticas-otras); la limpieza de la colonialidad del ser y del saber; el desprendimiento de la retórica de la modernidad y de su imaginario imperial articulado en la retórica de la democracia. El pensamiento decolonial tiene como razón de ser y objetivo la decolonialidad del poder (es decir, de la matriz colonial de poder). (p. 29).

## Narrativas Cantadas de gualíes

### **Parió la luna**

*Antenoche y anoche,  
Parió la luna, parió la luna, parió la luna eeh.  
Veinticinco luceros, veinticinco luceros  
Y una estrellita y una estrellita y una estrellita eeh.*

*Antenoche y anoche,  
Parió la negra, parió la negra, parió la negra eeeh.  
Veinticinco negritos, veinticinco negritos  
Y una culebra y una culebra, y una culebra eeeh.*

*Antenoche y anoche,  
Parió la blanca, parió la blanca, parió la blanca eeeh.  
Veinticinco blanquitos, veinticinco blanquitos  
Y una potranca y una potranca, y una potranca eeeh.  
Antenoche y anoche,  
Parió la chola, parió la chola, parió la chola eeeh.  
Veinticinco cholitos, veinticinco cholitos  
Y una paloma, y una paloma y una paloma eeeh...*

### **Gualí tradicional del Pacífico**

La Narrativa Cantada *Parió la Luna* se les canta a los niños para arrullarlos, pero cuando mueren, también se les canta como una forma de recrear la vida con alegría, porque este angelito, desde la memoria de la esclavitud muere libre y esto visto durante el periodo esclavista era asumido con alegría.

En esta Narrativa Cantada se establecen relaciones de continuidad entre el ser humano y la naturaleza. En este caso la luna representa a la mujer durante el trabajo de parto, el cuál duró dos noches, “antenoche y anoche” dando a luz 25 luceros para iluminar el universo. Es por ello por lo que, en el Pacífico se le denomina alumbrar al acto de parir. Además, porque la llegada de un nuevo miembro a la familia constituye un acto de gozo, de alegría porque llega una nueva luz para la familia. Esos luceros no solo son los hijos de la luna, son los hijos y las hijas de las familias del Pacífico Colombiano que dan luz a la comunidad.

El número “25” en cada uno de los versos está relacionado con el 25 de diciembre, noche de navidad, día en el que nace el niño Dios en un hogar con limitaciones y falencias de bienes materiales, pero con mucha riqueza afectiva. En la letra de esta Narrativa Cantada se observa que el acto

de parir es eminentemente femenino y se expresa en “la luna”, “la negra”, “la blanca” y “la chola”, las cuales alumbran a 25 hijos semejantes a ellas y a un animal, a excepción de la luna que tiene “Veinticinco luceros y una estrellita”, en la que la estrellita hace referencia a la estrella que guio a los reyes magos hasta el niño Jesús.

Parir, además de los 25 semejantes en especie, “una estrellita”, “una culebra”, “una potranca” y “una paloma”, denota, en primera instancia el continuum mujer-naturaleza, segundo, parir un ser femenino al final expresa la singularidad de la mujer.

Se observa que en la Narrativa Cantada se establecen relaciones entre el universo galáctico como expresión de infinito al mencionar a “la luna”, pasando por “una culebra” que es parida por “la negra” y reptar arrastrándose por el suelo, pero que también puede subirse a los árboles y desplazarse por los ríos y quebradas, que abundan en el Pacífico colombiano. Luego “la blanca” que tiene “una potranca” como símbolo de un animal que puede desplazarse con sus propios miembros, para finalmente hablar de “la chola” que el parir “una paloma” significa que puede volar libremente por los territorios ancestrales y cuenta con una visión desde amplia que le da el “estar arriba”.

Por otra parte, la narrativa describe el recorrido que hace el ser humano, en un principio expresa que deviene del universo infinito a través de la “luna”, pasa a la reptación cuando bebé, al igual que “la culebra”, posteriormente al gateo cuando el desplazamiento se da con el apoyo de las cuatro extremidades como “la potranca”, para posteriormente volar como “la paloma” cuando logra autonomía y libertad. Esta Narrativa Cantada expresa las diferentes configuraciones étnicas existentes en el Pacífico, negros, indígenas, blancos y la naturaleza que es el nicho o hábitat en el que confluyen todos los seres y refleja la fuerte conexión entre los seres humanos y la naturaleza.

## Narrativas Cantadas de alabaos

Los alabaos son cantos que, durante el velorio y las novenas, se cantan a los adultos con el fin de recrear la noche y acompañar a los familiares del muerto antes de su partida al destino final. Para Ayala (2018), los alabaos son de dos clases, los mayores que se le cantan a la trinidad y a Dios y los menores están dedicados a Jesucristo, a los santos y a situaciones de la cotidianidad de las comunidades.

Algunos alabaos como: *Alabao* (Bendito), *Salve, Avemaría, El miserere*, se cantan únicamente el viernes santo en el desenclave y en los entierros, se caracterizan por ser un ruego de perdón por el alma pecadora del muerto, este canto le ayuda para que pueda entrar al cielo. Hay otros como *Alabado sea el Santísimo, Triste partida, La tumba de mi madre, Jesucristo en cruz* (Murillo, s.f., pp. 42-57). *Muerte ¿vos que andas haciendo?, Rosario Divino, Adiós padre, Adiós madre, Pastora llena de gracia, Me acosté a dormir, Mujer perdida, Te ofendí señor, Padre mío San Antonio, Dulce Padre mío, Me voy de esta casa* (García, 2009, pp. 61-68), entre otros.

En el caso del alabao *Triste partida*, su letra dice:

*Mala hora de mi triste muerte,  
Hora en que dejo los gozos de la vida,  
Para entregarme en brazos de la muerte.*

*Me llamarán cobarde porque lloro,  
Más yo aseguro que nunca es cobardía.*

*Coger el alma para invocar la muerte,  
Y recibirla con grande valentía.*

*Adiós amor, adiós mamá  
Adiós eterno padre,  
Adiós placer, adiós humanidad,  
Adiós amigos cumplan con sus deberes,  
Porque muy pronto me iré a la eternidad.*

En la anterior Narrativa Cantada, a diferencia de los gualí, se expresa tristeza por la partida, al considerar que la persona muerta la estaba pasando muy bien y siente mucho dolor por tener que morir, le preocupa que lo vean llorar como acto de cobardía, pero, asume que no lo es, por el contrario, es muy valiente, pues, para las culturas afro, la muerte no es el fin sino un paso más en la “vida”. También se despide de su madre y del padre eterno, que en este caso es Dios, de los placeres de la vida, de la humanidad y les recomienda a los amigos cumplir con sus deberes, con la convicción que pasará a la eternidad. Da la impresión de que la persona que ha muerta dejó algunas situaciones inconclusas, por la forma como asume la muerte.

Por otra parte, en la Narrativa Cantada *La tumba de mi madre*:

*Murió mi madre y me ha dejado sola,  
Huérfana en el mundo triste y sin consuelo,  
En donde encuentro un ser como mi madre,  
Solo muriendo la encontraré en el cielo,*

*Madrecita que en tus brazos me arrullasteis,  
Me diste un rayo de luz resplandeciente,  
Hoy sé que duermes entre las fosas  
Con los ojos cerrados para siempre,*

*No me dejen bajar al cementerio,  
Porque las cruces tienen su moral,  
Allí está la tumba de mi madre,  
Allí está la tumba de mi adorada*

En la Narrativa Cantada *La tumba de mi madre*, al igual que la anterior, se devela un dolor profundo por la muerte de la madre. Es el lamento de una mujer, que considera que es imposible reemplazarla, además considera que la única forma de volverla a encontrar es en el cielo, por tanto, la única posibilidad de reencontrarse es a través de la muerte. Aquí, la muerte

de alguna manera, en el caso de la hija, se convierte en una esperanza de volver a ver a la madre, un encuentro que desde la cosmogonía afropacífica es eterno.

Se hace un recuerdo de la forma como la madre arrullaba a la hija entre sus brazos como señal de afecto y protección. Se reconoce que siempre la madre fue quien la guio al iluminarla como un rayo de luz resplandeciente. En este contexto, al igual que en la cultura afropacífica, la madre es el eje de la estructura familiar, es ella quien la mantiene unida, por tanto, si ella muere deja un gran vacío y el riesgo que la familia se desarme o se desintegre es muy alto.

Por último, los cementerios en el Pacífico colombiano, debido a la abundancia de ríos y la pluviosidad, quedan en sitios altos, para evitar que los ríos suban hasta allá y afecten las tumbas de los muertos. Es por ello por lo que se hace referencia a “bajar del cementerio”.

## Consideraciones finales

El continuum está presente en las manifestaciones religiosas de las culturas afrodescendientes, es decir, entre la espiritualidad de la africanía negra y la religiosidad católica, en la que la vida, la muerte y la naturaleza tienen relación de continuidad y vitalidad puesto que al estar unidas fortalecen las cosmogonías desde los valores propios, y los procesos identitarios.

La espiritualidad y religiosidad de los afrodescendientes del Pacífico es el resultado de la combinación entre la regla de Osha, la Yoruba, la Carabalí y la Mayombe, con una fuerte influencia de esta última porque se cree en los muertos, los santos, los secretos y las oraciones. En la Regla de Palo monte son fuertes las relaciones entre el ser humano, los ancestros y la naturaleza.

En los rituales mortuorios en el Pacífico, la muerte de los adultos produce mucha tristeza porque se cree que mueren en pecado, por tanto, algunos de los rezos y cánticos son entonados con el fin de lograr el perdón y la salvación del difunto, por lo cual, los cantos son dirigidos a Dios, a Jesucristo y a otros santos. En el caso de los niños entre los 0 y 9 años, por

morir en gracia de Dios se les considera libres de pecado, durante el gualí, a diferencia de los adultos, deben permanecer con los ojos abiertos para que puedan ver el rostro de Dios.

Ahora bien, el lugar teórico desde el que se hace el análisis del proceso mortuorio en el Pacífico colombiano, es el pensamiento decolonial, desde el cual se debaten las colonialidades del poder, ser, saber y de la naturaleza. Desde el paradigma positivista, la muerte es una fase de la evolución de los seres vivos, por tanto, después de esta, la materia se transforma, mientras que desde la cosmogonía afropacífica existe un continuum entre la vida, la muerte y el encuentro con Dios y los ancestros, lo que de nuevo refleja la presencia del sincretismo religioso.

Desde la visión católica, los afrodescendientes del Pacífico consideran que es necesaria la velación y las novenas con el fin de lograr la salvación de sus seres queridos, de lo contrario, no tendrían acceso al cielo.

Finalmente, el velorio es una práctica que articula lo católico y lo propio. Lo católico, cuando se cantan alabaos mayores y menores. Lo propio, cuando se recrean situaciones y valores de la cultura afropacífica, en el caso de los gualíes, se cantan arrullos, tamboritos y se hacen rondas en las que se expresan elementos lúdicos y alegres. No se reza con la misma intensidad que a los adultos en los velorios porque “los niños mueren en gracia de Dios”.

## Referencias

- Ayala, S. A. (2018). *El alabao en el Chocó. Un canto de liberación y esperanza*. Medellín, Colombia: Editorial Mundo Libro.
- Arango, M. A. (2013). *Cocorobé: Cantos y Arrullos del Pacífico Colombiano*. Bogotá, Colombia: Editorial, Instituto Distrital de Artes, IDARTES.
- Bolívar, N., González, C. y Del Río, N. (2013). *Corrientes espirituales en Cuba*. La Habana, Cuba: Editorial José Martí.
- Cabrera, L. (1993). *El Monte*. La Habana, Cuba: Editorial Letras Cubanas.
- Castro- Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Fernández, M. y Porra, P. V. (2011). *El Ashé está en Cuba*. La Habana, Cuba: Editorial José Martí.
- García Mínguez. (Coordinador) (2009). *Caminando hacia la identificación de los valores propios de la cultura afrocolombiana*. Bogotá, Colombia: Universidad Pedagógica Nacional.
- García, N. (2004). La religiosidad en el Chocó. *Nueva Revista Colombiana de Folclor. Departamento del Chocó*, 7(23).
- Grosfoguel, R. (2010). *La descolonización de la Economía Política*. Bogotá, Colombia: Universidad Libre.
- James, J. (2009). *La brujería cubana. El Palo Monte*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- Lachatañaré, R. (2011). *Sistema religioso de los afrocubanos*. La Habana, Cuba: Editorial Ciencias Sociales.
- Maron, H. S. y Prutton, F. C. (1980). *Fundamentos de Físicoquímica*. México: Editorial Limusa.
- Ministerio de Educación Nacional. (2014). *Alabaos, gualíes y levantamiento de tumbas, patrimonio inmaterial de la Nación*. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=qkqIU-9oMRA>

- Murillo P., W. (s.f.). *Carmelo, cuna de ancestros y tradiciones*. Medellín, Colombia: Litografía Manchas.
- Ochoa, E. J., Salamanca, D. C. y Sevilla, P. M. (2010). *Músicas y prácticas sonoras en el Pacífico afrocolombiano*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Perea M., F.; Martínez G., R.; Pérez M., P.; Reyes L., D. y Ramírez C., J. (2018). *Narrativas Cantadas y descolonización. Una forma de hacer praxeología*. Bogotá, Colombia: Corporación Universitaria Minuto de Dios – UNIMI-NUTO.
- Preciado, S. (2014). *Alabaos en Andagoya, Chocó*. Recuperado de: [https://www.youtube.com/watch?v=wwy75UK7k\\_A](https://www.youtube.com/watch?v=wwy75UK7k_A)
- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Recuperado de <http://www.decolonialtranslation.com/espanol/quijano-colonialidad-del-poder.pdf>
- Quintana, M. (2000). *Álbum no me asustes más*. Pista No 10. Formato compact Disc.
- Rodríguez, D. R. (2007). *Sincretismo Cubano*. Cura: Santeros, Ñañigos. Ediciones Villa Clara.
- Sánchez, J. A. (2002). *Entre Chinangos. Experiencias de magia y curación entre comunidades negras del Pacífico*. Quibdó, Colombia: Editorial Gamser, Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico (IIAP).
- Torres, Z. R. (2011). *La Sociedad Abakuà y su influencia en el arte*. La Habana, Cuba: Ediciones cubanas ARTex.
- Valencia, V. L. (2009). *Músicas tradicionales del Pacífico norte. Al son que me toquen canto y baile*. Ministerio de Cultura.
- Valencia, V. L. (2010). *Una mirada a las afromúsicas del Pacífico Norte Colombiano*. Bogotá, Colombia: Editorial ASINCH (Asociación para las investigaciones culturales del Chocó) y Ediciones Gráficas Editores.
- Vila, P. (1996). Identidades narrativas y música. Una primera propuesta para entender sus relaciones. *Revista Transcultural de Música*, 2. Recuperado de

<http://cmap.javeriana.edu.co/servlet/SBReadResourceServlet?rid=1K7HCWL3T-292X0T7-2TG>

Walsh, C.; Schiwy, F. y Castro-Gómez, S. (2003). *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito, Ecuador: Universidad Simón Bolívar.

Walsh, C.; García, L. Á. y Mignolo, W. (2006). *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. Buenos Aires, Argentina, Ediciones del signo.

Zamba, D. (2015). *Canto alabao para el levantamiento de tumba*. Recuperado de [https://www.youtube.com/watch?v=\\_fv7XucvBUU](https://www.youtube.com/watch?v=_fv7XucvBUU)

## Discografía

*Al amanecer* (Gualí).

*La novena* (Alabao) de Norberto Rodríguez. Cancionero del Chocó, ASINCH (s.f. n° 77).

*La tumba de mi madre* (Alabao).

*La virgen se azara mucho* (Alabao). Interpretado por las Cantaoras de Pogue.

*Papá Montero* de Miguel Quintana, 2000. Pista N° 10

*Parió la luna* (Gualí). Tradicional del Pacífico.

*Qué bonita está la tumba* (Alabao) de Norberto Rodríguez.

*Triste partida* (Alabao). Tradicional del Pacífico.

*Velo que bonito*. Tradicional del Pacífico.



---

# El panorama de la literatura afropacífica en Colombia: el caso del Chocó

Marcela Carolina Báez Peñuela\*

*This may be properly called a literature of combat,  
in the sense that it calls on the whole people  
to fight for their existence as a nation.*

Frantz Fanon

*To be a negro in this country and to be relatively  
Conscious is to be in a rage almost all the time.  
So that the first problem is how to control that rage  
So that it won't destroy you.*

James Baldwin



109

## El punto de partida

La literatura, a través del tiempo, se ha constituido en un campo de estudio importante por su riqueza cultural y referencias a los contextos de producción de las obras, es decir, la literatura es un reflejo de la cultura de las diferentes épocas. Sin embargo, se debe tener presente que

---

\* Licenciada en educación básica con énfasis en Humanidades y Lengua Castellana, Magíster en Estudios Literarios y doctoranda en Teoría de la Literatura y Literatura Comparada. Docente investigadora en temas relacionados con literatura afro.

los estudios de críticos e historiadores de la literatura se realizan desde sus intereses particulares de exploración sobre diversos temas en torno a las obras que se deben o no se deben estudiar y que todas las personas deberían conocer. Lo anterior es uno de los aspectos que plantea Bloom (1995), en su texto sobre *El Canon Occidental*. Es claro que, para un crítico o historiador de la literatura resulta dispendiosa y casi imposible la tarea de leer todos los textos que existen, por lo cual, en las historias de la literatura y en los textos producidos por los críticos de la literatura se limitan al estudio de una época determinada o un corpus de textos analizado a la luz de diferentes categorías. Uno de los más graves problemas con los críticos e historiadores de la literatura es que, en su mayoría, trabajan las obras y autores que se encuentran dentro del canon, excluyendo otras producciones literarias que pertenecen a grupos minoritarios.

Lo anterior, obedece a varios factores como la influencia que América ha heredado de Europa desde el proceso de conquista en todos los ámbitos de conocimiento, incluyendo los estudios literarios. Uno de los efectos de la influencia europea es creer que lo que realmente se considera como literatura o literario es lo producido por los grandes clásicos europeos que han sido venerados e incluidos por la crítica literaria en sus estudios y que se agrupan como una lista de textos desde lo “universal” y se exaltan como canónicos, es decir, los textos que toda persona debería leer.

Por lo tanto, al educarse bajo una sola visión de la literatura y lo que se considera literario termina en desconocer la amplia producción literaria de América Latina. Se concentra la atención en escritores que han estudiado los autores canónicos, sus obras y replican ese estilo en sus producciones.

Desde lo planteado anteriormente, el canon literario, al ser una lista de obras y al establecerse desde una postura occidentalizada, excluye los grupos minoritarios como las mujeres, los indígenas, los afrodescendientes y los campesinos. Las producciones de dichos grupos se consideran literatura de periferia, y a través del tiempo ha logrado, en algunos casos, ser incluida dentro de los estudios de crítica e historia de la literatura. Lo anterior es el motivo principal de escribir este capítulo. En esta oportunidad, el trabajo que se presenta a continuación se centra específicamente en

las producciones literarias de los grupos afrodescendientes de la zona del Pacífico colombiano.

Las producciones literarias afropacíficas colombianas han sido ubicadas dentro de la categoría de literatura de periferia. Lo cual, inmediatamente, hace pensar que existe una literatura de centro, la cual se constituye a partir de los criterios universales que propone el canon, que son aplicados a lo denominado como un canon literario colombiano. Este, al igual que el propuesto por occidente, invisibiliza o subalterniza algunas producciones literarias, tal vez, porque no son de interés de estudio o análisis para los críticos e historiadores. Dicho fenómeno se ha identificado no solo en Colombia, también en varios países de Latinoamérica y otras partes del mundo.

Ahora bien, las producciones literarias de los grupos afro no son reconocidas dentro de lo que se debería leer. Dicha realidad se refleja en la cotidianidad de la literatura, me refiero al panorama colombiano, aquí se puede hacer una pausa y preguntarse: ¿cuántos escritores afrocolombianos conoce?, ¿qué obras ha leído de escritores afrocolombianos?, ¿qué novelas, cuentos o poemas leyó en su escuela?, y ¿cuáles durante su formación en la universidad?

En relación con lo mencionado anteriormente Mbare N'gom Faye un experto en temas relacionados con las producciones literarias de descendientes africanos expresa que:

Hasta hace poco, la tradición bibliográfica y crítica en torno a la producción cultural de autores y autoras hispanoamericanos/as de ascendencia africana ha sido un área tradicionalmente ignorada dentro del campo de los estudios literarios y hasta nos atreveríamos a decir que también dentro de los estudios culturales. (N'gom, 2016, p. 17).

Entonces, en Hispanoamérica, al igual que sucede en Colombia, se ignora la producción de los afrodescendientes desde los estudios literarios y los estudios culturales, lo cual ha generado que se conformen grupos de descendientes africanos cuyo objetivo es visibilizar las producciones lite-



rarias y analizar los aportes que pueden hacer a los estudios literarios y culturales. Lo anterior se viene realizando desde hace varios años y poco a poco ha ido logrando que se visibilicen algunos escritores afro y sus producciones literarias. Además, ha generado interés por parte de estudiosos de la literatura y de los estudios culturales hacia estos temas.

Ahora bien, este capítulo se centrará en la literatura afro del Pacífico colombiano. Una región conformada por los departamentos del Valle del Cauca, Nariño y Chocó. La región limita al norte con Panamá, al sur con Ecuador, al oriente con la Cordillera Occidental y al occidente con el océano Pacífico, sus principales ciudades son Quibdó, Buenaventura y Tumaco. Es una región con un clima diverso, tropical húmedo de selva, donde llueve de manera abundante durante el año. Además, es una región que cuenta con diversidad de recursos naturales e hídricos, es una de las regiones por donde corren las aguas de ríos importantes de Colombia y gran parte de su territorio está ocupado por selva ecuatorial.

Respecto a la población está constituida por afrodescendientes (75,68 %), amerindios o indígenas (11,9 %), mestizos (7,42 %) y blancos (5,01 %). Recordando la historia, los descendientes africanos fueron traídos por los esclavistas a partir de 1520 y 1530 para reemplazar la mano de obra indígena en diversas labores tales como la minería y trabajos en las plantaciones. Los descendientes africanos vivieron toda la historia del proceso de la esclavitud, al mismo ritmo que todas las zonas de Latinoamérica donde se dio este proceso en el cual eran considerados como “la clase más baja de gente de esta tierra” (Kinsbruner, como se citó en Reid Andrews, 2007, p. 84) que poco a poco después de años de luchas, levantamientos y revueltas han ido obteniendo reconocimiento, su libertad y los derechos que tiene cualquier ciudadano. No ha sido una tarea fácil, pues aún en pleno siglo XXI las comunidades afrodescendientes se ven sometidas a diversas maneras de discriminación e invisibilización.

La cultura de los afrodescendientes conserva la herencia de sus ancestros africanos, a pesar de la influencia occidental a la que fueron sometidos. Un claro ejemplo de ello fue la religión católica, impuesta por los esclavistas y amos durante el período de la esclavitud. Aunque los descendientes

africanos hacían caso de adorar a los santos católicos, no abandonaron sus tradiciones religiosas africanas. Por tanto, relacionaban a los santos católicos con los Orishas. Como resultado se obtuvo la mezcla de las dos religiones en las cuales mezclan también las danzas y la música de origen africano pues, desde los tiempos de la esclavitud “La música y la danza eran curativas a casi todos los niveles, un bálsamo para el cuerpo y para la mente” (Reid Andrews, 2007, p. 57).

Aunque la cultura afrodescendiente se caracteriza por ser de tradición oral, se encuentran varias producciones literarias en el ámbito de la narrativa y la lírica. Sin embargo, dichas producciones no son reconocidas dentro de los estudios de literatura colombiana. Este fenómeno ocurre con la literatura producida en el Chocó, pues, la literatura afrocolombiana caribeña sí cuenta con más reconocimiento. Por esta razón, para este capítulo se presentarán los trabajos realizados por estudiosos de la literatura colombiana, críticos e historiadores que fueron publicados en diferentes años.

La finalidad de este capítulo es revisar los diez textos elegidos. En cada uno de ellos se revisaron los corpus de novelas que cada experto eligió para su análisis, las épocas desde las cuales se enmarcan sus trabajos o los temas de estudio. El análisis se enfocará en identificar si, en los textos elegidos, los expertos reconocen las producciones literarias y los escritores de la zona del Chocó y así poder establecer un panorama sobre el reconocimiento de la literatura afropacífica.

## Desentrañando el canon literario

Uno de los conceptos que motiva escribir este capítulo es la noción de canon, necesaria para entender la finalidad del análisis presentado más adelante. Por lo cual, se retomarán algunas posturas de diferentes autores sobre el tema, con el fin de encontrar alguna que sirva para justificar la razón por la cual no se reconocen las producciones literarias de los escritores del Chocó dentro de los estudios literarios en Colombia.

Para iniciar, la Real Academia de la Lengua tiene 19 definiciones de lo que significa la palabra canon. En este capítulo se incluirán solamente

las que se relacionen con el tema de estudio propuesto. En primer lugar, la palabra canon proviene del latín *canon* el cual proviene del griego *κανών kanón*, ahora bien, desde las diecinueve definiciones que se plantean en la RAE (2018) se encuentra que es:

1) Regla o precepto, 2) Catálogo o lista, 3) Modelo de características perfectas, 5) Catálogo de autores u obras de un género de la literatura o el pensamiento tenidos por modélicos, 19) Conjunto de normas o reglas establecidas por la costumbre como propias de cualquier actividad.

Inicialmente, si se realiza un análisis a partir de las cinco definiciones anteriores, se encuentra que, para el ámbito de la literatura, el canon establece unas reglas referentes a la obra literaria que quizás pueden estar relacionadas con lo que se plantea desde la tercera y la última definición. Allí se pueden establecer relaciones de poder desde donde se concibe que el canon es una norma o regla establecida por alguien o algo que se relaciona con los estamentos de poder dentro de un grupo o institución determinada. La segunda y la quinta definición coinciden en la lista o catálogo de obras de la literatura que son modelos, es decir, que deben ser reproducidos y constituyen un punto de referencia o legado para generaciones o estudios del futuro.

Ahora bien, el profesor Enric Sullá (1998) plantea que el canon es “una lista o elenco de obras consideradas valiosas y dignas por ello de ser estudiadas y comentadas” (p.11), definición que se relaciona con lo que también plantea la RAE en su diccionario. Además, propone que las obras literarias deben tener algunos requisitos, calidad estética, para que sean conservadas en la memoria y así pasen a la posteridad a formar parte del canon. Otro punto de convergencia con lo que se mencionaba en el párrafo anterior es la relación entre canon y poder.

Por otra parte, el planteamiento de Fowler, citado por Harris establece seis tipos de canon: el canon potencial “comprende el corpus escrito en su totalidad, junto a la literatura oral que pervive”. El canon accesible es la parte del canon potencial disponible en un momento dado. Las listas de autores y textos —como en las antologías, programas y reseñas críticas son cánones selectivos. Lo que Fowler llama canon oficial, es una mezcla de esas

listas. Lo que los lectores individuales “conocen y valoran” son los cánones personales. Y finalmente, el canon crítico se construye con aquellas obras, o partes de obras, que son tratadas por los artículos y libros de crítica de forma reiterada (1998, p. 42).

Desde los tipos de canon que plantea el Fowler, se evidencia que responden a intereses de ciertos grupos de personas o instituciones que imponen a través de los estudios o análisis un corpus de producciones literarias que responden a diferentes épocas o temas. Esto lo hacen oficial al ser respaldados por la academia o instituciones estatales. A partir de lo cual, se puede inferir que el canon es excluyente, un canon de centro más no de periferia que reafirma relaciones de poder al establecer lo que se debe leer.

Ahora bien, el crítico literario norteamericano Harold Bloom en su extenso libro sobre *El canon Occidental*, deja claro que su propuesta de canon responde a la concepción clásica del mismo, donde el texto literario debe tener unos requisitos: originalidad, valor estético, sabiduría y poder cognitivo para trascender a través del tiempo. A partir de dichos elementos Bloom inmortaliza a lo largo de casi 600 páginas unas obras y escritores como: Homero, Dante, Shakespeare, Tolstoi, entre otros, que cumplen con dichos criterios y que deben ser leídos para pertenecer o convertirse en “lectores muy individuales” (Bloom, 1995, p. 27). En su primer capítulo “Elegía al canon” Bloom plantea que:

El canon una palabra religiosa en su origen, se ha convertido en una elección entre textos que compiten para sobrevivir, ya se interprete esa elección como realizada por grupos sociales dominantes, instituciones educativas, tradiciones críticas o, como hago yo, por autores de aparición posterior que se sienten elegidos por figuras anteriores concretas (1995, p. 30).

A partir de lo anterior, se infiere que el canon establecido por Bloom es de carácter personal, basado en los estudios de sus antecesores sobre un corpus de textos que se deben perpetuar a través del tiempo. Por otra parte, se evidencia de nuevo la relación entre canon y poder, donde las

instituciones juegan un papel importante en dichas elecciones de textos. Además, se concluye que sí existen grupos dominantes sobre grupos dominados, en este último caso Bloom los bautiza como la Escuela del Resentimiento, es decir, todos aquellos que se oponen a los planteamientos que hace Bloom.

Por otra parte, Bloom (1995) deja claro que el canon debe ser exclusivo y excluyente. Sin embargo, al finalizar el capítulo menciona a García Márquez del cual plantea que **muy probablemente** llegará a ser tan canónico como Borges, **pero nunca** tan grande como Cervantes y Shakespeare, escritores europeos. En últimas, para Bloom, el canon no ha perdido su poder y seguirá vigente mientras existan los grupos dominantes y los grupos dominados.

Una última postura sobre el canon es la que plantea Mignolo (1998) una idea más pensada desde su experiencia y estudios sobre Latinoamérica que se acerca mucho más a la realidad de lo que se considera como un canon de la literatura colombiana. Mignolo (1998) plantea que no solo existe un canon desde lo universal, sino que se debe hablar de cánones, con el fin de incluir las diferentes comunidades de producción que existen. Es decir, que este autor define el canon como incluyente y multicultural, lo cual está en contraposición con los que planteaba Bloom sobre el carácter excluyente y dominante del canon.

Por otra parte, la idea de Mignolo no es generar un movimiento colonizador en el que se reconozcan textos no canónicos dentro del canon pues de todas maneras existen dos categorías universalistas: la primera desde una lengua y la segunda desde una cultura estándar. Lo que plantea Mignolo (1998) es reconocer que “los seres humanos, vivimos en un mundo poblado por distintas tradiciones” (p. 249). Es decir, cada grupo o comunidad legítima sus producciones a partir de las cuales se preservan sus tradiciones, y al constituirse el canon oficial en algo central o universal dichas comunidades no se sienten identificadas con ese canon. Por lo anterior, en las escuelas e Instituciones de Educación Superior deberían enseñar, en primera instancia, las producciones literarias de la región o contexto de los estudiantes para que reconozcan las producciones de su región y reafirmen sus identidades y después las instituciones deben enseñar la literatura “universal”.

Ahora bien, después de realizar un breve recorrido sobre algunas concepciones del canon, se evidencia que existen producciones literarias de grupos marginados o subalternizados que no se tienen en cuenta dentro de las listas de textos, antologías o estudios sobre la literatura. Además, se reafirma la relación entre canon y poder que legitima y visibiliza el reconocimiento de algunos textos, invisibilizando otros. Por último, la literatura colombiana no ha sido la excepción y se ha establecido un canon, que parte en algunos casos desde la obra de García Márquez, y corresponde a las características del canon clásico donde no se reconocen las mujeres, las comunidades afro, la literatura campesina, entre otros.

## Adentrándonos en el corpus elegido

En este apartado se presentará el análisis de los diez textos elegidos para identificar si existe reconocimiento, por parte de la crítica y la historia de la literatura colombiana, hacia las producciones literarias de la zona del Pacífico, específicamente en la zona del Chocó. Es muy importante aclarar que los textos se eligieron al azar, son textos realizados por diversos críticos e historiadores de la literatura. Algunos de los textos son trabajados en Instituciones de Educación Superior. Además, se encuentra que algunos de sus autores tienen reconocimiento dentro del ámbito académico literario colombiano.

En primer lugar, se tomó como referente el texto del profesor e historiador nacido en Tenerife, Magdalena, Antonio Curcio Altamar (1920) quien dentro de sus variadas producciones escribió *Evolución de la novela en Colombia* (1957), cuya producción fue merecedora del premio Nacional de Literatura José María Vergara y Vergara, auspiciado por la Academia Colombiana, y que se justifica desde las siguientes razones.

El tema mismo del trabajo constituye un punto de interés universal para todos los círculos intelectuales del país y del extranjero. Con insistencia se había venido reclamando el aporte de Colombia al estudio de la novela como manifestación de las corrientes culturales de América. Antonio Curcio sabe ponerse a tono con los modernos sistemas de investigación y de

crítica, en los que, sobre una amplia base documental y erudita, se buscan los enfoques más precisos y penetrantes. Estudia, con método filológico, las corrientes universales de la cultura a través del género novelístico y se consigue señalar el entrecruce de tendencias, escuelas y temas con certera intuición. El señor Curcio Altamar presenta al final de su obra una bibliografía de la novela colombiana, tan completa y con tan rigurosa técnica elaborada, que ya sería de por sí obra suficiente para ser acreedora de los honores del triunfo (Rojas, 1956, p. 10).

Desde lo anterior, es evidente el apoyo de varias instituciones reconocidas dentro del ámbito, académico y político de ese año: el Gobierno Nacional, la academia colombiana y el Instituto Caro y Cuervo, esta última reconocida como una de las instituciones más importantes del país en diversos campos de conocimiento entre los que se encuentra la literatura. En la introducción Curcio Altamar expresa que:

Me he propuesto en este ensayo realizar una obra de investigación y de crítica. Para mayor unidad he preferido seguir paso a paso el proceso de la novela en Colombia dentro de las corrientes universales antes que hacer el boceto de obras y autores. (Curcio, 1957, p. 19).

Desde la introducción, se advierte al lector que el estudio de Curcio Altamar se enmarca dentro de las teorías universalistas existentes hasta ese momento, lo cual se evidencia a lo largo del contenido del texto.

De igual modo, el texto de Curcio Altamar se publica casi un siglo después de la abolición de la esclavitud en Colombia. Es decir, que hay un tiempo prudencial para que se produzcan obras literarias en el Pacífico colombiano. En su texto, Altamar limita el estudio a dos épocas, cada una corresponde a un capítulo: época colonial y siglo XIX. Ahora bien, en relación con la literatura afropacífica, se encuentra que, en la segunda parte del texto, dedicada al siglo XIX y con el título “La novela contemporánea” definida por Curcio Altamar (1957) “Caracterizase la novela contemporánea por una vuelta entusiasmada a la tierra y por su empeño en reflejar más

al vivo, y con mayor precisión y calor, la sociedad colombiana, el medio de vida y los problemas del hombre nacional” (p. 188).

Dentro de este contexto, se menciona al escritor nacido en Cértegui, Chocó, Arnoldo Palacios (1924-2015) y su novela *Las estrellas son negras* (1949) a la cual Curcio Altamar califica como “La mejor y más cumplida novela naturalista de Colombia, tanto en la ejecución como en la impasibilidad cruda del estilo y en la preferencia por explotar el elemento sórdido, roñoso y cruel de la existencia humana” (Curcio, 1957, p. 210).

Aunque Curcio Altamar no define la novela naturalista, en ella se describen problemas sociales como: el racismo, la pobreza o los prejuicios que se relacionan con la definición que Curcio propone sobre la novela contemporánea, pues:

Del fondo de cada una de las novelas contemporáneas fluye un irrestañable pesimismo social, amargo y desilusionado, y en ocasiones hasta pestilente, que toma direcciones contrarias a las de la alegre e inofensiva vena del costumbrismo tradicional, sumido en una ensoñación apacible. (Curcio, 1957, p. 188).

Ahora bien, la novela de Palacios no se aleja de esa realidad, pues a través de Irrá, personaje principal que, durante las cuatro partes de la novela: Hambre, Ira, Nive y Luz interior, se describen “las miserias de las familias pobres frente a una clase privilegiada” (Curcio, 1957, p. 189) esta última se considera como otra de las características de la novela contemporánea que propone el historiador. Más adelante, Curcio Altamar reconoce que la obra de Palacios tiene un:

Graficismo escueto, descarnado y aún repugnante, de los episodios junto a la exactitud fotográfica del habla regional chocoana... tiene Palacios el don de los diálogos que, si bien raspan en los oídos y hieren el gusto, en su espontánea fluidez disimulan el mal sabor de la composición. (Curcio, 1957, p. 210).

Lo anterior, se evidencia dentro de la novela, pues sus diálogos están escritos de la manera como hablan los chocoanos “Yo no l’echo ná a vusté... Lo que sucere é que yo vo a pejcá” (Palacios, 2010, p. 30) y así se encuentran los diálogos de los personajes a lo largo de la novela, que quizás para la época resulta diferente pero la novela refleja claramente la pobreza y las costumbres de la zona del Chocó. Palacios es el único escritor de la zona del Pacífico al cual se le dedican unas líneas dentro del amplio texto. Sin embargo, en el anexo bibliográfico sobre escritores de novela en Colombia se mencionan otros dos escritores afropacíficos: Miguel A Caicedo (1919-1995) nacido en La Troje, Quibdó, con su novela *La palizada* (1952); y Rogerio Velásquez (1908-1965) nacido en Sipí, Chocó, con *Las memorias del odio* (1953).

El segundo texto elegido para el análisis que se realizó fue del crítico literario de origen estadounidense Seymour Menton (1927-2014) en *La novela colombiana planetas y satélites* (1978). Desde el prólogo, el crítico expresa “Creo que ha llegado el momento de afirmar que Colombia tiene todo el derecho de sentirse orgullosa de sus cuatro novelas, los Planetas, que son las representantes sin par no solo colombianas, sino continentales de sus épocas respectivas” (Menton, 1978, p. 5). A partir de la afirmación anterior se establece un canon a partir del cual realizará el análisis posterior de las novelas. Aclara que, debido a la cantidad de estudios que existen sobre la novela más importante de Colombia *Cien años de soledad* (1967) prefiere analizar sus novelas antecesoras.

Por otra parte, dentro del título de su texto crítico, Menton menciona los satélites, es decir “novelas de menor magnitud que sin embargo merecen leerse y estudiarse por sus propios valores intrínsecos y por la posibilidad que ofrecen de descubrir las imperfecciones o debilidades que les han impedido alcanzar la misma categoría de los cuatro grandes” (Menton, 1978, p. 6). Menton (1978) resalta el trabajo de su antecesor, el historiador Antonio Curcio Altamar y aclara que su obra crítica se centrará solo en un determinado corpus de obras y reconoce que la labor del crítico literario es emitir juicios de valor pero que pueden variar de época en época.

Por otra parte, Menton (1978) cierra su texto con un capítulo titulado “Manual imperfecto del novelista” donde establece algunos criterios que se deben tener en cuenta para escribir una novela: la unidad orgánica, tema trascendente, argumento, trama o fábula interesante, caracterización acertada, constancia de tono, adecuación de recursos técnicos, lenguaje creativo, originalidad e impacto posterior. Cada uno de los criterios se encuentra explicado y allí se puede evidenciar que existen algunos que coinciden con los que plantea Bloom en su *Elegía al canon*.

Desde el panorama anterior, en relación con el tema de análisis que propone Menton, no tiene en cuenta ninguno de los escritores del Pacífico. Quizás se debe a que ninguna de las novelas producidas hasta ese momento tiene los dos criterios de análisis que Menton tuvo en cuenta para realizar su trabajo: “El análisis intrínseco de la obra teniendo en cuenta constantemente el momento histórico e histórico-literario en qué apareció y las razones que explican el relativo éxito artístico de cada novela” (Menton, 1978, p.11). Especialmente si se tiene en cuenta que ya se reconocía la novela *Las estrellas son negras* de Arnoldo Palacios como una de las más importantes de la literatura afro en Colombia.

Por su parte, el texto del crítico antioqueño Álvaro Pineda Botero *Del mito a la posmodernidad. La novela colombiana de finales del siglo XX* (1990). Plantea desde la introducción que “Este libro estudia la novela colombiana contemporánea y busca fijar pautas que permitan un acercamiento crítico” (Pineda, 1990. p. 11). Allí se recopilan algunas obras publicadas a partir de 1980 y se analizan a partir de ocho categorías: “La costa Atlántica, Antioquia y Caldas, De la arcadía a la neurosis, la utopía, la solemnidad burlada, la estructura abismal, la historia en la literatura y el mito de la página blanca” (Pineda, 1990, pp.13-14) que corresponden a cada uno de los capítulos del texto.

El mismo Pineda (1990), en la introducción, menciona que existen varios trabajos sobre novela colombiana que se han centrado en autores como Gabriel García Márquez, Jorge Isaacs y José Eustasio Rivera. Pineda plantea que existe un vacío crítico posterior a la publicación de *Cien Años de Soledad*, además que las categorías de análisis utilizadas hasta el momento

resultan inadecuadas, por lo cual, se deben tratar de ajustar las deficiencias al respecto. Además, reconoce que no señalará solo las novelas más importantes pues los juicios de valor dependen en la mayoría de los casos de la perspectiva del lector. Para su corpus de estudio elige novelas de los años ochenta.

Ahora bien, respecto al objeto de análisis de ese trabajo solo se encuentra en el capítulo denominado “De la Arcadia a la Neurosis”, una referencia a escritores del Chocó, que corresponde a Oscar Collazos escritor de Bahía Solano, Chocó, con su cuarta novela *Todo o Nada* (1982). Allí se narra la historia de Alejandro Sáenz quien recorre el espacio entre la capital bogotana y Bahía Solano donde sufre una catarsis que da un giro a su vida. La historia se desarrolla en 22 capítulos donde Vásquez, amigo de Alejandro, narra la mayoría. Desde este punto, Pineda (1990) infiere que el personaje del amigo de Alejandro es el mismísimo Collazos. En el análisis que realiza Pineda de la novela se pueden identificar elementos de lo urbano mezclados con la vida del campo o las provincias.

Por otra parte, el texto *Novela y Poder en Colombia 1844-1987* (1991) escrito por el crítico estadounidense Raymond Leslie Williams. Presenta en el prólogo escrito por Germán Vargas que es “el más completo estudio hecho hasta ahora sobre la novela colombiana o mejor, sobre las novelas escritas por colombianos a lo largo de casi siglo y medio de actividad literaria” (Williams, 1991, p. 3). El estudio de Williams llega a ser más amplio y detallado que el de su antecesor Curcio Altamar. Allí se presentan las novelas producidas en diferentes regiones de Colombia a partir de las cuales el crítico aclara que “en aquellas regiones o períodos carentes de suficiente crítica he escogido obras que considero ‘representativas’. Tal ha sido el caso de *Las estrellas son negras* del escritor negro Arnoldo Palacios” (Williams, 1991, p. 17).

En efecto, dentro del capítulo denominado “La tradición del gran Cauca: De María (1867) a El Bazar de los idiotas (1974)”, se encuentra un apartado donde se menciona al escritor Arnoldo Palacios. Allí se incluyen dos de sus primeras novelas *Las estrellas son negras* (1949) y *La selva y la*

*lluvia*<sup>1</sup> (1958). Williams aclara que ninguna de las dos producciones de Palacios ha logrado la atención de la crítica literaria en Colombia. Además, menciona la importancia que tiene la segunda novela pues “se constituye como un contra discurso efectivo frente al lenguaje oficial del poder” (Williams, 1991, p. 225).

Por otra parte, Williams (1991) resalta la importancia de incluir dentro de la evolución de la novela en Colombia al escritor Arnolando Palacios. Además, menciona a otro escritor de cuentos nacido en Condoto, Chocó, Carlos Arturo Truque. Más adelante, Williams se concentra en dar su punto de vista sobre la ópera prima de Palacios *Las estrellas son negras*<sup>2</sup> y, a diferencia de lo que planteaba Curcio Altamar, Williams resalta que la novela de Palacios tiene una buena construcción del personaje, tintes de ficción y logra llegar a la sensibilidad del lector. Además, destaca la importancia de incluir en la novela los diálogos de los personajes tal y como se expresaban en el Chocó “incluye regionalismos suficientes para ameritar un glosario de términos de tres páginas al final de la obra” (Williams, 1991, p. 227). Williams (1991) plantea que la inclusión de ese tipo de lenguaje se opone a las estructuras de poder del momento.

Por otra parte, para Williams la novela de Palacios plasma el sufrimiento de los negros como grupo invisibilizado a lo largo de la historia de Colombia y aún en la actualidad, al respecto menciona:

Las estrellas son negras es una obra fundadora, en varios sentidos: es la primera, en esta región, en crear la experiencia de un regionalismo trascendente. Puede afirmarse esto porque, tanto por su ideología como por su discurso, trasciende los límites del Chocó. Habla de

- 
- 1 Nótese que hasta el momento es la primera vez que algún crítico o historiador de los que se han mencionado en este estudio alude a esta novela.
  - 2 La novela fue terminada el 8 de abril de 1948 en la ciudad de Bogotá. Sin embargo, debido a los hechos ocurridos al día siguiente conocidos como “El Bogotazo”, Palacios perdió los originales de su novela, la cual debe reescribir y gracias al editor y escritor español Clemente Airó, director y fundador de la editorial Iqueima se logró la publicación de los primeros ejemplares. La novela ha sido traducida en varios idiomas.

pobreza sin limitarla a su raza y clase; y de liberación en general.  
(Williams, 1991, p. 228).

En este trabajo, después del realizado por Richard L. Jackson, se puede resaltar la importancia y el reconocimiento que se le brinda a la producción de los escritores afro del Pacífico, no precisamente por parte de los críticos colombianos, pues tanto Williams como Jackson son extranjeros.

Por su parte, el trabajo de las compiladoras y editoras María Mercedes Jaramillo, Betty Osorio y Ángela Inés Robledo, *Literatura y Cultura Narrativa colombiana del Siglo xx* (1996), presentan varios ensayos escritos por académicos reconocidos en el campo de los estudios literarios a nivel nacional e internacional que tratan diversos temas de la literatura colombiana. Se debe tener en cuenta que al publicar este estudio finalizaba el siglo xx, por lo cual, una de las razones para su publicación pudo ser presentar un canon literario desde la perspectiva de varios expertos en literatura para recopilar una lista de diferentes textos desde el punto de diversos críticos, historiadores o estudiosos de la literatura.

El primer ensayo fue escrito por Luz Mary Giraldo, el tema central es la narrativa del final del siglo xx (1960-1996). Ella plantea que existe una generación de escritores que surgió de forma paralela al Boom. En sus producciones se evidenciaban temas como “una narrativa de actitud contestataria, crítica, analítica” (Giraldo, 2000, p. 12). Además, resalta que se “inicia una verdadera ruptura de los cánones” (Giraldo, 2000, p. 13), dentro del grupo de escritores de dicha generación se encuentra Oscar Collazos, de nuevo. La narrativa de este escritor se califica como neorrealista y más adelante lo clasifica dentro de los “escritores de la diáspora”. Sin embargo, el ensayo de Giraldo es muy general y recorre de manera muy superficial trabajos de otros críticos y trabajos realizados por ella. Lo que queda claro es que, del Chocó, fuera de Collazos, no se alude a ningún otro escritor.

Al final de la compilación de ensayos, se encuentra el texto de Susanne Lange (1996) acerca de la literatura colombiana en Alemania y Francia. Aquí, se hace la recopilación de los escritores colombianos que se han dado

a conocer en Alemania y Francia, con publicaciones en idioma español o en traducciones a dichos idiomas. En su recorrido menciona a Collazos con dos libros traducidos al alemán y al francés de García Márquez, *La soledad y la gloria* y la novela *Crónica de tiempo muerto*. Sin embargo, Lange omite las obras de Arnolfo Palacios que fueron traducidas al francés. Es importante mencionar que Palacios vivió varios años en Francia e incluso contrajo matrimonio con una francesa.

Ahora bien, otro estudio realizado por la crítica literaria Luz Mary Giraldo *Ciudades escritas. Literatura y ciudad en la narrativa colombiana* (2000), presenta un corpus de novelas de diferentes escritores colombianos y se analiza la manera como se presenta la categoría de la ciudad en cada una de ellas. El texto se divide en tres partes: La ciudad Arcadia, Ciudades históricas de regreso al pasado y Ciudades contemporáneas el presente, el pasado y el futuro. Quizás dentro de los dos primeros capítulos que propone en su estudio la autora podría haber incluido algún escritor chocoano,<sup>3</sup> sin embargo, ella se limita a trabajar a partir de escritores que pertenecen al canon, lo cual queda claro desde el inicio con la novela *Cien años de soledad*.

El único escritor que pertenece a la zona del Chocó es Oscar Collazos, de Bahía Solano. Referente a Collazos, Giraldo resalta que en sus primeras novelas: *Crónica del tiempo muerto* (1975), *Los días de la paciencia* (1976) y *Memoria compartida* (1978) se apreciaba que “El escenario urbano de sus primeras obras fue el puerto de Buenaventura recreado como lugar de tránsito, salida, llegada, ruptura o noción de cambio” (Giraldo, 2001, pp. 186-187). Además, agrega que Collazos presenta en sus obras posteriores temáticas como: el desarraigo, la violencia, el silencio, la desigualdad entre las clases sociales, sin embargo, se debe tener en cuenta que Collazos dedica muy pocas novelas y cuentos a la región del Chocó<sup>4</sup>.

3 Para la época de realización del estudio había varios escritores chocoanos que escribían novelas y cuentos, por ejemplo, César Rivas Lara, Rogerio Velásquez, Arnolfo Palacios, Teresa Martínez de Varela, Carlos Arturo Caicedo Licona, entre otros.

4 No quiero decir que un escritor deba centrarse en sus producciones en la zona de donde proviene, sin embargo, Collazos tiene una evolución interesante en su carrera y alcanzará el reconocimiento que no obtuvieron otros escritores chocoanos. Se puede decir que, es casi el único que se menciona en la actualidad de esta zona.

Por otra parte, se encuentra que en el mismo año de publicación de *Ciudades Escritas* Luz Mary Giraldo publica su estudio *Narrativa colombiana: Búsqueda de un nuevo canon 1975–1995* (2000). El objetivo de este trabajo es estudiar un corpus de textos de narrativa publicados durante ese periodo. Los textos pertenecen al cierre de siglo y anuncian el inicio del nuevo milenio, razón por la cual Giraldo (2000) enuncia tres momentos fundamentales “de transición, de ruptura y de fin de siglo” (p. 11).

Dentro de ese contexto de estudio se encuentra de nuevo Oscar Collazos a quien menciona en varios apartados. En primer lugar, dentro de los escritores que se encuentran en el momento de transición, es decir, los narradores contemporáneos a la obra de Gabriel García Márquez que responden “a una narrativa de actitud contestataria, crítica y analítica y, en la mayoría de los casos, de ruptura con la literatura y sobre la violencia rural y partidista” (Giraldo, 2000, p. 153).

A su vez, en el apartado sobre las ciudades literarias se menciona de nuevo a Oscar Collazos quien tiene protagonismo con varias novelas y algunos cuentos que encajan dentro de la categoría analizada, ciudades marginales y personajes que buscan fortuna en la ciudad sin encontrarla. Se mencionan los dos primeros libros de cuentos de Collazos *El verano también moja las espaldas* (1966) y *Son de máquina* (1967) de los cuales afirma que “su prosa ágil, experimental a veces y de juegos temporales del relato, incursiona en las vivencias de personajes abandonados, exiliados en su propia tierra y jugando un papel impuesto por el sistema” (Giraldo, 2000, p. 62).

Finalmente, lo que Giraldo parece realizar en su estudio desde el inicio es una lista de escritores que merecen ser reconocidos dentro del canon literario colombiano. Además, exalta constantemente la obra de García Márquez<sup>5</sup> y su importancia imprescindible dentro de la literatura colombiana a través del tiempo. Sin embargo, en la parte final la crítica

5 Es una constante en los estudios de Luz Mary Giraldo que, aunque quiera transmitir cierto desprendimiento del canon, no logra hacerlo, pues es un tema recurrente en sus trabajos no solo con las alusiones al nobel.

reconoce que “los escritores en su gran mayoría se separan de los cánones de una tradición inmediata” (Giraldo, 2000, p. 171). Pero, no es fácil desligarse como crítico de la concepción del canon que tan presente ha estado durante muchos años, a pesar de ser un concepto tan debatido como lo planteaba Harris en el apartado anterior, responde a un canon crítico, personal y selectivo.

A su vez, el profesor y escritor Fernando Ayala Poveda realiza el *Manual de literatura colombiana* (2002). El autor divide su estudio en cuatro épocas: literatura aborigen, expresión literaria en la Colonia, las letras de la independencia y las letras del orden republicano. Hasta el momento de todos los estudios y análisis que se han presentado, en ese trabajo se evidencia una postura fuerte de Ayala (2002) al afirmar que “los críticos que desprecian el tesoro cultural de su pueblo viven en las torres de su propia oscuridad” (p. 79). Más adelante, plantea una idea relacionada con lo que se entiende por canon:

Los autores y sus obras literarias no pueden valorarse por el número de premios literarios, libros vendidos, reconocimientos oficiales, actas de gloria de las academias, intereses políticos, sino por la riqueza artística e integral de su propio mundo, siempre en proceso de construcción, atados al universo y a la comarca, libres de ejercer su propio lenguaje y no por los dictados de los dogmas de moda. (Ayala, 2002, p. 79).

Desde lo anterior, se evidencia una fuerte crítica a lo que se establece desde el canon literario. Además, denuncia los intereses que existen detrás de los estudios relacionados con la literatura y más aún la producción literaria que tiene como finalidad satisfacer el mercado. Ayala agrega que la crítica literaria, en general, mide la importancia de una obra de literatura por sus reconocimientos o premios dejando por fuera otras producciones que permanecen en la penumbra sin ser mencionadas.

A diferencia de los otros estudios, el texto visibiliza las producciones de escritores del Chocó que hasta el momento no habían sido

mencionados por sus antecesores. En ese orden de ideas, se encuentra el escritor condoteño Hugo Salazar Valdez (1928-1997), menciona algunas de sus obras en las cuales se evidencia que “Su mirada atávica explora las razas humilladas por los imperios capitalistas. Su singular presencia, orquesta con los poetas del mar, el ritmo y la danza, el habla de la comunidad de los ríos marinos, la muerte cotidiana, la tragedia universal que no cesa en el Chocó” (Ayala, 2002, p. 198).

Más adelante, menciona a Arnoldo Palacios con *Las estrellas son negras* de la cual expresa Ayala:

Las estrellas son negras brilla con intensidad en la narrativa colombiana porque cuenta una historia con precisión y desgarramiento, recrea la lucha, el dolor, el paisaje, la soledad, pero, sobre todo, el amor de un hombre y del hambre histórica. La discusión entre habla y lengua ya no es la misma de los puristas universales de hace varias décadas. Hoy no existe una buena novela sin habla, porque para ser universal se requiere nacer de la palabra auténtica, que ella y sola ella es capaz de nombrar su propio infierno y esperanza. (2002, p. 317).

La anterior, es una valoración similar a la que hacía Raymond L. Williams en su estudio, donde se resalta el valor que tiene la novela de Palacios dentro de la literatura colombiana. Además, por su audacia de incluir el habla chocona y la forma como rescata la denuncia que se realiza a través de la novela sobre la situación de la región chocona durante esa época.

Ahora bien, Poveda incluye al escritor condoteño Carlos Arturo Truque, a quien resalta como “cuentista versátil, profundo, rico en vitalidades, su mundo está centrado en la defensa de la palabra americana, en la suerte de los hombres marcados por la violencia, la muerte y el infortunio” (Ayala, 2002, p. 356). Aunque su producción se limita solo a los cuentos *Granizada y otros cuentos* (1953) y *El día que terminó el verano* (1974). Se le adjudica como el que “inaugura un nuevo tipo de cuento en Colombia: el

cuento social, testimonial, pero incrustado en la vida más compleja” (Ayala, 2002, p. 357).

Por último, se menciona a Oscar Collazos, del cual plantea que “Mediante una prosa a veces ensayística. Oscar Collazos plantea el nudo ciego entre la sociedad tradicional y la sociedad moderna, a través de los desclasados, los burgueses, los hombres que se adelgazan en búsqueda de identidad erótica, lúdica y política” (Ayala, 2002, p. 405). Dichos temas se relacionan con la realidad y una crítica a través de la literatura sobre los problemas que aquejan a los menos favorecidos. El texto del profesor Ayala se considera como uno de los pocos estudios que visibiliza los escritores del Chocó, más aún, teniendo en cuenta que hasta esa fecha no existía la Biblioteca de Literatura Afrocolombiana publicada por el Ministerio de Cultura.

De igual modo, se revisó el texto *Más allá de Macondo. Tradición y rupturas literarias* (2006) escrito por Luz Mary Giraldo. Allí, pretende hacer un estudio más profundo sobre la generación a la cual ella clasificó en otro texto como la generación que pretende romper con lo establecido dentro de lo canónico, de lo que se debe y no se debe leer, de lo bueno y de lo malo, en palabras de Giraldo (2006) “es necesario admitir el desarrollo de otra narrativa existente desde la década de 1960 hasta el presente” (p.13). Sin embargo, lo que ella denomina como lo *otro*<sup>6</sup> en realidad, sigue siendo cercano a la idea clásica de canon y deja por fuera producciones literarias de la zona del Pacífico, en este caso, del Chocó.

De todas maneras, para Giraldo hay un escritor de la zona del Chocó que se ha incluido en varias oportunidades dentro de sus trabajos: Oscar Collazos. Ella reafirma que sus primeras novelas tienen “una estructura testimonial de profundo compromiso político, y por la recreación de temas como el desarraigo y la crisis de los personajes” (Giraldo, 2006, p. 95). Si

---

6 Esto se puede comprobar en su texto al revisar la lista de escritores que para ella se consideran dentro de esta categoría, escritores como Fernando Vallejo, Arturo Alape, R.H. Moreno Durán, Rodrigo Parra Sandoval, Marvel Moreno, Fanny Buitrago, entre otros, comparten el gozo de pertenecer a editoriales reconocidas y comerciales que ayudan a que sean reconocidos no solo en el ámbito nacional sino internacional. Collazos no es la excepción.

se revisa la lista de escritores de Giraldo se encuentra que, en la mayoría de los casos, son los mismos y no hay reconocimiento alguno de esos *otros*, en nuestro caso los que pertenecen a la zona del Chocó y que son los que convocan este estudio.

Por último, se encuentra un estudio más reciente, el texto del investigador Sebastián Pineda Buitrago *Breve historia de la narrativa colombiana siglos XVI-XX* (2012). El solo título por sí mismo es una ambiciosa apuesta por la periodización que se plantea, pues corresponde a la narrativa de aproximadamente cuatro siglos de producción literaria. El investigador trabaja desde la época de la colonia hasta los años de 1999 al 2011 en lo que denomina como: capítulo de novedades.

En la quinta parte de su estudio titulada “Narrativa de mediados del siglo xx (1948-1965)” se menciona al escritor condoteño Carlos Arturo Truque, dentro de una categoría que Pineda denomina como “Expresionistas de la violencia” con el libro de cuentos *Granizada y otros cuentos* (1953) en los cuales se refleja la violencia en Colombia entre los guerrilleros y el ejército. Al respecto, Pineda (2012) expresa que “Carlos Arturo Truque combinó magistralmente el telurismo típico de la narrativa colombiana con ambientes urbanos y a ratos con referencias eruditas. Lo había visto en varios narradores estadounidenses, como John Steinbeck, Henry O’Connor, William Faulkner y Ernest Hemingway” (p.p. 240-241).

Más adelante, en la séptima parte de su libro titulada Narrativa de finales del siglo xx (1970-1999) se presentan diversos escritores posteriores a Gabriel García Márquez. Allí se encuentra un apartado que titula: Óscar Collazos del desarraigo o del des-compromiso<sup>7</sup> donde Pineda (2002) explica que “Collazos empezó a radiografiar con nitidez el mundo marginado de las costas del Pacífico colombiano en sus primeros libros de cuentos, *El verano también moja las espaldas* (1966) y *Son de máquina* (1967)” (p. 328). Después, en la novela *Los días de la paciencia* (1976) Collazos retoma la

7 Una postura acorde con lo que presentaba Luz Mary Giraldo en varios de sus trabajos donde se expresa que Collazos en sus producciones refleja la marginalidad y una crítica social de los menos favorecidos.

tierra del Pacífico describiendo cómo surge un pueblo y va progresando poco a poco con el paso del tiempo. Sin embargo, Pineda (2002) hace una fuerte crítica a este escritor al afirmar que:

Las últimas novelas de Collazos parecen nacer de una acumulación de material periodístico en torno al diario acontecer de la realidad colombiana que involucra el nuevo fenómeno del exilio o el desplazamiento, de la prostitución y el modelaje, del paramilitarismo y la corrupción política. Algunas, en efecto parecen dirigidas a la cultura de masas, y carecen de intrínseca calidad literaria. (p. 330).

Lo expresado por Pineda se puede relacionar con lo que se planteó en párrafos anteriores acerca de los escritores que contaron con el respaldo de un grupo editorial reconocido y a la función comercial que ha ido adquiriendo la literatura en los últimos tiempos. Lo importante es vender, sin tener en cuenta el contenido del texto y la calidad con que se escribe. Ejemplos como el de Collazos hay bastantes en la actualidad, por ejemplo, escritores que publican anualmente y que a partir de estudios de mercado escriben con la finalidad de impactar un público determinado, con un único objetivo: vender.

## Consideraciones finales

Después de realizar el recorrido por diferentes textos de crítica e historia de la literatura colombiana, se vislumbra un panorama desolador para las producciones y escritores de la zona del Chocó dentro de los estudios literarios. En la mayoría de los estudios se muestra un fuerte vínculo con la noción clásica del canon, que se evidencia a partir de las listas de obras y escritores que se incluyen dentro de los textos de crítica e historias de la literatura aquí citados.

Se hace un reconocimiento constante a la obra de Oscar Collazos, al cual se le denomina un escritor que, desde una supuesta marginalidad, denuncia las problemáticas sociales de una región y una época. Sin embargo,

hay que tener presente que Collazos luchó por ser reconocido dentro de ese canon literario colombiano, que se reafirma a través de las apreciaciones de algunos estudios de crítica literaria citados dentro de este capítulo.

Por otra parte, el escritor Arnoldo Palacios no contó con la suerte de Collazos. Aunque tuvo la oportunidad de estar en Bogotá y codearse con algunos escritores importantes de la época, además de viajar a Europa, lo cual fue una característica de sus contemporáneos. Solo se menciona en tres de los diez textos citados, donde se rescata la importancia que tiene su novela *Las Estrellas son Negras* y se reclama de cierta manera el hecho de no reconocerla como una de las obras importantes de la literatura colombiana.

Al inicio del capítulo se planteaba la idea de la literatura de periferia, si existe dicha categoría debe haber una literatura de centro, en este caso la del canon. Pero, también hay unos escritores que se encuentran en transición de esas periferias hacia el centro. Tal vez, el sueño de todo escritor es figurar o tener reconocimiento desde ese centro respaldado por las instituciones académicas. No obstante, en la periferia quedan bastantes grupos sin reconocimiento, dentro de los cuales se pueden mencionar los indígenas, los afrocolombianos, la literatura Queer y, en algunos casos, las mujeres. En el caso de los grupos afrodescendientes del Chocó, no se encuentra reconocimiento de las producciones literarias de la zona.

La literatura del Chocó no solo se limita a la obra de Palacios y Collazos, existen otros escritores como: Miguel A. Caicedo, Carlos Arturo Caicedo Licona, Manuel Lozano Peña, César E. Rivas Lara, Teresa Martínez de Varela y Rogerio Velásquez, entre otros. La cuestión es que se desconocen porque están limitados al olvido. Tal parece que a la crítica no le interesa lo que se produzca en el Chocó y no solo es una cuestión con la literatura, pues de allí han surgido personalidades importantes en otros campos de conocimiento a lo largo de la historia colombiana de las cuales no se tiene en cuenta sus aportes.

Otra razón por la cual las obras de los escritores del Chocó no son reconocidas es por no tener la oportunidad de pertenecer a una editorial reconocida en el ámbito nacional. Basta revisar las editoriales que patrocinan las publicaciones de los textos y se encuentra que ninguna está dentro de las

importantes en el país. Además, varios de los escritores deben autofinanciar sus publicaciones y por el costo tan elevado, el número de ejemplares es reducido, quedando solo en su zona y entre sus familiares o conocidos.

Ahora bien, desde las entidades gubernamentales el panorama no es muy alentador. En el año 2011 el Ministerio de Cultura realizó la publicación de lo que se denominó *Biblioteca de literatura afrocolombiana*. Esta publicación coincidió con la celebración del Año Internacional de los Afrodescendientes que decretó la ONU, se compone de 18 textos y un ensayo que han sido escritos por afrocolombianos, algunos oriundos del Pacífico. La biblioteca se encuentra disponible online, con descarga gratuita y completa de cada uno de los textos que hacen parte de ella. Entre sus títulos se pueden destacar: *Las estrellas son negras* de Arnoldo Palacios, *Cuentos escogidos* de Oscar Collazos, *Vivan los compañeros* de Carlos Arturo Truque, entre otros.

Otro punto que se debe mencionar en este apartado es que se invisibiliza la producción literaria del Chocó. Pero, no pasa lo mismo con la producción literaria de los afrodescendientes de la zona del Caribe, pues en varios estudios de los que se citaron aparecían referencias a escritores como Manuel Zapata Olivella y Jorge Artel, exaltando los aportes que, desde sus obras, hicieron a la literatura colombiana. De hecho, son escritores que se reconocen a nivel internacional. Se debe tener en cuenta que el Caribe no es la única zona con población afro en Colombia.

La producción literaria del Chocó puede denominarse dentro de lo que plantea Fanón (1959) como literatura de combate, muchas de las novelas convocan a la reivindicación y el reconocimiento de un pueblo que ha tenido que luchar no solo por su existencia sino por sobrevivir a la discriminación por el color de su piel. Además, bien lo menciona Martínez (2004) “Hasta hace poco en Colombia ser negro y ser escritor era un despropósito que se pagaba con el olvido” (p. 4) una enunciación fuerte que no dista mucho de la realidad actual para la literatura afrochocoana, pues aún hoy en pleno siglo XXI no se reconoce a muchos de sus escritores.

Finalmente, dentro de lo que se denomina canon de la literatura colombiana no se incluyen escritores del Chocó, a pesar de que Colombia

se declaró un país multicultural hace varios años. Sin embargo, esa multiculturalidad es desconocida y poco difundida, se conocen solo los sitios que se clasifican como centro y sucede lo mismo con los escritores, por lo cual se debe revisar la idea de canon y establecer un canon intercultural, donde se reconozca que existen varias culturas, pero no se excluya ningún tipo de literatura, por el contrario, que se genere un diálogo entre lo universal y lo regional.

## Referencias

- Ayala, F. (2002). *Manual de literatura colombiana*. Bogotá, Colombia: Panamericana Editorial.
- Bloom, H. (1995). *El canon occidental*. Barcelona, España: Editorial Anagrama.
- Curcio, A. (1957). *Evolución de la novela en Colombia*. Bogotá, Colombia: Instituto Caro y Cuervo.
- Fanon, F. (1959). *Reciprocal bases of national culture and the fight for freedom. Speech at the congress of Black African Writers*. Recuperado de <https://www.marxists.org/subject/africa/fanon/national-culture.htm>
- Giraldo, L. (2006). *Más allá de Macondo. Tradiciones y rupturas literarias*. Colombia: Universidad Externado de Colombia.
- Giraldo, L. (2000). *Ciudades escritas. Literatura y ciudad en la narrativa colombiana*. Bogotá, Colombia: Edición del Convenio Andrés Bello.
- Giraldo, L. (2000). *Narrativa colombiana: Búsqueda de un nuevo canon 1975 - 1995*. Colombia: Universidad Externado de Colombia.
- Jaramillo, M. Osorio, B. y Robledo, A. (2000). *Literatura y Cultura. Narrativa colombiana del siglo XX. Volumen II. Diseminación, cambios, desplazamientos*. Bogotá, Colombia: Ministerio de Cultura.
- Menton, S. (1978). *La novela colombiana. Planetas y satélites*. Bogotá, Colombia: Plaza y Janes.
- N'gom, M. (2016). *Antología de la Literatura Afroperuana*. Lima, Perú: Centro de Desarrollo Étnico CEDET.
- Palacios, A. (2010). *Las estrellas son negras*. Bogotá, Colombia: Ministerio de Cultura.
- Pineda, S. (2012). *Breve historia de la Narrativa colombiana. Siglos XVI – XX*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- Pineda, A. (1990). *Del mito a la Posmodernidad: La novela colombiana a finales del Siglo XX*. Colombia: Tercer Mundo Editores.
- Real Academia de la Lengua. (2019). *Diccionario de la lengua española*. Recuperado de <https://dle.rae.es/?id=7A4XonT>
- Reid, G. (2007). *Afro-Latinoamérica. 1800 – 2000*. Madrid, España: Iberoamericana Vervuert.

Sullá, E. (comp). (1998). *El canon literario*. Madrid, España: Arco/libros, S.L.

Williams, R. (1991). *Novela y poder en Colombia 1844-1987*. Colombia: Tercer Mundo Editores.

---

# Narrativas en tránsitos: *Cuando nos resistimos a ser considerados piezas de museo*<sup>1</sup>

Evelio Rodríguez Martínez\*

Ernell Villa\*\*

Wilmer Villa\*\*\*

- 
- 1 En este capítulo del libro, encontramos dos tipos de escritura, las cuales actúan en la diferenciación de las voces. Un tipo de escritura es en letra cursiva, y con esta se quiere presentar el contenido de la conversación que realizamos entre los tres autores del texto. Cuando aparecen los párrafos en cursivas, corresponde a la intervención que hace Evelio, esto se presenta como el resultado de considerar los diferentes interrogantes formulados. La diferenciación se asume como parte de una construcción de localización de la voz de los actores, donde tenemos que también aparecen algunos actores de la interacción verbal que son originarios del pueblo Arhuaco y Wiwa.
- \* Nació en Atánquez Sierra Nevada de Santa Marta, departamento del Cesar; es activista, investigador y pionero del proceso Organizativo Indígena Kankuamo. Es uno de los fundadores del Festival de la Sierra, además ha desempeñado el papel de mediador de los saberes y prácticas ancestrales del pueblo Kankuamo, sobre todo en lo relacionado con el diálogo intergeneracional e intercultural. Actualmente vive en Bogotá, lugar donde continúa desarrollando un fuerte trabajo de reivindicación, lo cual ha implicado una conexión con el territorio ancestral, correo electrónico: [evemarmanerua@hotmail.com](mailto:evemarmanerua@hotmail.com)
- \*\* Profesor Facultad de Ciencias de la Educación. Programa en Etnoeducación. Universidad de la Guajira Riohacha Colombia. Doctor en Educación-Estudios Interculturales. Universidad de Antioquia Medellín. Se ha desempeñado como *asesor metodológico* del Proceso de Consulta del Auto 092 Corte Constitucional-Confederación Indígena Tayrona; correo electrónico: [villairnell@hotmail.com](mailto:villairnell@hotmail.com)
- \*\*\* Profesor Universidad Distrital Francisco José de Caldas y Maestría en Innovación Social en Educación de la Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO, Bogotá. Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos. Universidad Andina Simón Bolívar sede Quito Ecuador. Ha sido asesor de investigación proceso de capacitación con los pueblos ancestrales de la Sierra Nevada Santa Marta, Ministerio de Educación-Escuela Normal Superior de María Inmaculada, Manaure Cesar; correo electrónico: [villaw@hotmail.com](mailto:villaw@hotmail.com)

Dedicamos este trabajo a las y los mayores que nos han enseñado a caminar con la frente en alto, habitando la calidez de las palabras que encuentra la memoria “en-lugar”, igualmente a los Kankuamos caídos, víctimas de la violencia que azotó a un pueblo que se aferró a su sabiduría cuando más lo necesitaba.

## Un soporte de la experiencia

El trabajo que presentamos está soportado en una escritura otra de *afectación con-sentida*, la cual emerge de la relación aquí y allá. Esta es una construcción del caminar las palabras que nos sujetan a los lugares y las experiencias entre las personas. Se trata de propiciar un decir de los encuentros de forma distinta, llegando a actuar en favor de la conversación comunitaria, enraizada en los pequeños detalles que hacen significativa la vivencia *en-comunidad*. Esta es una escenificación guiada por el hecho de *destapar silencios* (Villa, 2008), en la que se hace necesario recorrer la memoria de los lugares en complicidad de los sujetos que se agarran a los afectos, a la profundidad del decir que nos vincula y nos hace traer de vuelta los recuerdos, generando una co-existencia y una co-presencia.

Esta experiencia investigativa fue asumida desde la co-alianza escenificada en las fronteras, que nos pone frente a la humanidad negada de los otros y las otras, que como en el caso de los Kankuamos, han sido considerados: “piezas de museo”, “cultura extinta”, “gente sin ancestralidad” o “aldea mestiza”. Lo que permitió el desarrollo de este proceso de indagación comunitaria y la posterior emergencia de este capítulo, fue una actitud dialógica, caracterizada por asumir una apertura sonora, una configuración visual que ha conllevado a asumir las posibilidades de acción desde una *metodología horizontal* (Corona y Kaltmeier, 2012), la cual va más allá de la sola instrumentalización de los textos de los otros-otras.

La investigación que se ha desarrollado en varios momentos, permitió la construcción de este capítulo que se caracteriza por asumir *el lugar de enunciación* de los sujetos que se involucran en el proceso. Se busca superar los criterios de escritura impersonal, caracterizado por el no uso de los

*deícticos*, y donde se hace representativo la cancelación de toda experiencia de vínculo afectivo con los modos indicativos de lugar, tiempo, persona y experiencia. Reflexionamos sobre la necesidad de involucrar los *deícticos* en la construcción textual derivada de esta investigación. Fue así como decidimos tomar distancia del lenguaje absolutista, el cual ha sido empleado por el *agente especializado de la modernidad* (Villa y Villa, 2008), quien opera a partir de efectuar un encierro teórico de la realidad.

Se trató de una acción situada en la que se asumen los contextos, los actores y la reflexividad de los investigadores, quienes son conscientes de la existencia de modos locales de producción de sentido, las cuales se asumen a partir de las experiencias de con-sentimiento. Este es un trabajo de corte interpretativo, donde los textos de los otros se convierten en el material que conlleva a la comprensión-acción-afectación. Lo que permitió esta manera de actuar, fue, por un lado, la etnografía, específicamente la *descripción densa*, desarrollada por el antropólogo Clifford Geertz (1988), donde lo que importa son *los pequeños detalles*. Por otro lado, la conversación comunitaria, también se empleó en el desarrollo del proceso, específicamente la metodología del Entepiche (Villa, 2012), así como la metodología del Juipi (Villa, 2018).

Ambas denominaciones metodológicas de investigación —que se refieren en el párrafo anterior—, corresponden a metáforas que son utilizadas por las comunidades del Caribe Seco colombiano, o la zona de intracosta al norte de Colombia. Tanto la metáfora del *Entepiche*, como la del *Juipi*, dan cuenta de los procesos de interacción y construcción de sentido localizados, es decir, que son categoría de estabilización restringida a los actores que la emplean en un contexto de interacción. En este caso, encontramos que la primera metáfora corresponde al “pegamento que une las cosas problemáticas” (Villa, 2012), y la segunda es “un saludo que se emplea al andar” (Villa, 2018). Estas dos formas de significación de la experiencia cultural son convertidas en *metodologías horizontales de investigación*, conducentes a una manera de establecer la comprensión y la acción entre los actores que participan del vivir en-comunidad. Con la combinación de

estas dos metodologías se buscó generar un entendimiento de las formas de situar-escenificar la voz de las otras-otros.

La conversación que respalda esta dinámica de investigación, surgió de la interacción con el proceso de Organización Indígena Kankuama, reconocida como una posibilidad de acción que moviliza la base comunitaria de este pueblo, considerados *pieza de museo* o *gente con pasado, pero sin una cultura viva*. A este respecto, podemos decir que la sociedad mayoritaria blanco-mestiza los consideraban como campesinos, criollos, gente mezclada que había perdido sus tradiciones.

Frente al desarrollo del trabajo, manifestamos que las narrativas decoloniales se asumen como un sostén del desarrollo epistemológico y metodológico, además estas son construcciones que emergen de la acción situada. Se comprenden como instancias de aprehensión, construcción y representación del mundo desde unas formas otras. Con estas narrativas se afrontan los silencios que resultan —en el mejor de los casos— de una “autogestión del silencio, o en casos extremos de la operación de silenciamiento, es decir el silenciar-mintiendo sobre aquellos que son representados en ausencia de su propia representación acústica” (Villa, 2018). Las narrativas decoloniales son narrativas que se encuentran en tránsito, resultan del actuar que pasan por la descolonización del pensamiento, lenguaje y experiencia.

Las narrativas de tránsito como narrativas decoloniales, cumplen el papel de reposicionar lo negado, lo desacreditado, lo dejado por fuera de alguna consideración significativa. A este respecto, consideramos las narrativas en tránsito como un soporte ontológico, una forma de construcción de escenario vivencial, donde se parte del denso tejer los hilos de la conversación, y en el que no solo se habla, sino que también se escucha para compartir los contenidos narrativos. Las narrativas en tránsito son el resultado de los desprendimientos, las aperturas y las emergencias de escenarios, actores, experiencia y proyecciones que alimentan el existir desde la afectación que se producen en las fronteras que se desplazan y generan posibilidades.

No podemos olvidar que la experiencia narrativa se nutre de diferentes vivencias, y que la “voz en el relato, surge como expresión polifónica de una

relación de simultaneidad entre el yo y los otros. Si el yo es -en esencia- dialógico, es por el relato narrativo como el sujeto se encuentra comprometido con los otros, y asume la responsabilidad (como forma de responder) de sus sentimientos, pensamientos y acciones” (Bolívar, Domingo y Fernández, 2001, p. 23).

Las narrativas decoloniales no son naturales, no son el resultado de las manifestaciones e interacciones espontáneas, son el resultado de unos procesos de construcción que alteran el decir institucionalizados en las formas usuales de asumir lo que se pone en las palabras que son empleadas cotidianamente. La apuesta por las narrativas decoloniales nos lleva a desnaturalizar los usos seguros del lenguaje, especialmente aquellos que vienen de los discursos coloniales (Bhabha, 2002) que “es una forma de discurso crucial a la ligazón de un rango de diferencias y discriminaciones que conforman las prácticas discursivas y políticas de la jerarquización racial” (2002, p. 92). En este sentido, las narrativas decoloniales, actúan contra lo que se aloja y permanece como modélico, como estructurador, como pauta de articulación generalizada que no da lugar a la emergencia, y por supuesto a los desprendimientos, así como las aperturas.

## El encuentro desde un territorio

La Sierra Nevada de Santa Marta se encuentra al noreste de Colombia, cubre parte de los departamentos del Cesar, Guajira y Magdalena. Esta es una formación fisiográfica que se encuentra integrada por componente abióticos —climas, relieves, suelos e hidrografía—, *bióticos* —plantas y animales— y antrópicos —formaciones humanas—. Según la descripción de Alicia Dussán y Gerardo Reichel-Dolmatoff, la Sierra cuenta “Con la altura de sus picos más altos, la Sierra Nevada alcanza una altitud de 5575 metros sobre el nivel del mar, lo cual la convierte en la montaña más alta de Colombia. Sin embargo, en proporción con su elevación, su base (de forma triangular), es pequeña y ocupa un área que no mide más de 150 kilómetros a cada lado” (2012, p. 33). Este es el lugar donde habitan los Hermanos

Mayores, que son los cuatro pueblos indígenas originarios de esta parte de la región Caribe. A este respecto:

*Debemos aprender que lo de Hermanos Mayores, no es por superioridad sino por el conocimiento que tenemos, cuidar la vida es todo lo que sabemos ... Nosotros tenemos el saber que ayuda a preservar la Madre. Es por eso que somos Hermanos Mayores, quienes debemos hacer todo cuanto podamos para vivir en armonía. Somos los responsables de enseñar a los Hermanitos Menores como cuidar la Madre (Conversación con el Mamo Camilo Torres, calle La Garita, barrio el Centro, Valledupar Cesar, mayo de 2007).*

Desde la cosmovisión de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, aparece la denominación de los Hermanos Mayores, esto se presenta porque fueron ellos los primeros a quienes se les entregó el conocimiento para conservar la tierra. Así mismo, ellos poseen los contenidos sagrados para mantener la conexión espiritual con las divinidades que aportan la vida de todo cuanto existe. Los pueblos de la Sierra apelan a la vida, y no solamente a la vida representada en lo humano, sino también:

142

*A la existencia de las montañas, los ríos, las plantas, los árboles, las piedras, las aves, los insectos, es todo cuanto podemos nombrar desde las palabras, tenían una razón de ser y de existir con nosotros ... En un primer momento los animales eran personas y después con el paso del tiempo, ellos se quedaron como animales y nosotros quedamos como gente. Al principio todos éramos iguales (...) (Conversación con el Mamo Alfredo Niño, calle La Garita, barrio el Centro, Valledupar Cesar, marzo de 2018).*

No podemos olvidar que los pueblos de la Sierra cultivan un sentido de armonía con la vida, con los ingredientes activos que enriquecen la experiencia de los mortales, quienes deben agradecer a las deidades por todo lo recibido a lo largo del discurrir por el ciclo vital. Existe una constante relación entre las diferentes formas de manifestar la vida, esta se comple-

menta entre lo humano, los seres que no son humanos, así como las materialidades que tienen un fin, un sentido, una función vital que refrenda el principio de *correspondencia, complementariedad y reciprocidad* (Estermann 1998). Frente a esto tenemos que:

Los primeros hombres provienen de los cerros y son denominados “Hermanos Mayores”, mientras que todos los que llegaron después son considerados como los “Hermanos Menores”. La diferencia entre los dos es el conocimiento que sobre la naturaleza tienen los “Hermanos Mayores”, quienes son los encargados de cuidar y preservar el mundo, tratando de velar para que el ciclo cósmico tenga un buen desarrollo” (Villa y Parra 2018, p. 16).

Ahora bien, en la composición étnica de la Sierra Nevada de Santa Marta, se encuentra: Los Arhuacos, Koguis, Kankuamos y Wiwas, estos son pueblos indígenas descendientes de los Tayronas, quienes construyeron los primeros poblados de esta gran montaña a orillas del mar Caribe y se destacaron por tener unos avances en el manejo de las aguas —sistemas hídricos—. Su arquitectura se caracterizaría por la construcción e implementación de terrazas, que facilitarían el uso de los suelos montañosos. En relación al origen y el papel que juegan los cuatros pueblos, Evelio, ¿qué piensas?

*Yo crecí con la tradición de los Kankuamos y aprendí desde un principio que los cuatros pueblos fueron elegidos como los responsables de proteger el corazón del mundo. Somos nosotros quienes tenemos en nuestras cosmovisiones, el conocimiento para responder a la administración del corazón del mundo, así que ahora, no nos vengan a ordenar cómo es que tenemos que hacer las cosas, sobre todo cuando en la actualidad las fundaciones, las corporaciones, las ONG, contratan con el gobierno para enseñarnos a cuidar nuestra Madre que es la tierra. Eso es un insulto y el gobierno debe de saber que somos nosotros lo que sabemos de este asunto, somos los responsables.*

Para conocer mejor cómo se establecen las relaciones entre lo propio y las determinaciones que dan cuenta de un Ente organizador de la vida de las personas, debemos saber que, en Occidente, quien asume esta responsabilidad es el Estado. Este es quien establece los marcos regulativos, los criterios y las disposiciones que tienen como fin direccionar la vida de la gente. En el caso de los pueblos de la Sierra, se presenta una singularidad, estos son reconocidos por el Estado, pero a la vez ellos reclaman una autonomía que pasa por la soberanía de quienes asumen un gobierno propio. A este respecto Evelio, ¿es posible determinar por medio de un acto administrativo la configuración de un territorio?, ¿se puede asumir una responsabilidad direccionada por el marco regulativo, más específicamente cuando se habla del cuidado de la Sierra?

*Frente a lo que ustedes preguntan, tengo que decir no, no señor, eso no se puede, es lo que han querido, en este caso minimizar el papel de los Mamos, quienes representan todo el conocimiento del Corazón del Mundo. En manos de ellos está el cuidado y, es por eso que tienen la permanente tarea hacer los pagos para responder y no olvidar que somos los Hermanos Mayores, los que cargamos con esa responsabilidad de preservar el orden desde el Corazón del Mundo. La Sierra desde el saber ancestral, podemos decir que no es de nosotros, sino que la Sierra es del Seranwkua, es a quien debemos de rendir cuenta.*

De lo que se trata entonces es el cultivo del camino de la sabiduría, espiritualidad ancestral para reconocer y poner en práctica todo aquello que los Hermanos Mayores emplean para poner a salvo la vida de todo cuanto existe, sea humano o no humano. Desde los referentes cosmogónicos, estos aportan los conocimientos necesarios para el cuidado de la vida, ya que, sin esta, no es posible la existencia. La pregunta es: ¿cuál vida?, ¿cuándo se hace relevante?, ¿para quienes?, y ¿bajo qué condiciones? Podemos decir que no se trata de la separación entre humano y naturaleza, sino la complementariedad entre las distintas formas de armonizar todo. Frente a esto último, debemos considerar que la naturaleza a la que referen los pueblos

ancestrales, no es la misma a la que se refiere Occidente. Es decir, una construcción alejada de la vida de los seres humanos, sino que la naturaleza es parte central de la Madre. En necesario en este diálogo, preguntar a Evelio, ¿entonces el propósito es encontrar y mantener el equilibrio de la Madre?

*Lo que voy a decir puede ser considerado como respuesta a lo que preguntan, durante mucho tiempo es lo que hacemos, hemos mantenido y tratado mantener el saber que nos hace ser y poner todo en orden para que no muera Hermanito Menor, para que la vida no muera. Se trata como la energía de un fogón donde el fuego no debe de faltar, o se trata del equilibrio de una mesa de cuatro patas, en el que no debe de faltar ninguna de las pata. Eso mismo pasa con las cuatro etnias, donde llegue a faltar alguna, entonces se desequilibran las cosas. Para respetar y aceptar la localización de cada uno de los pueblos, es que han nacido los Resguardos, que son unidades de organización del territorio de cada pueblo.*

A este respecto, podemos decir que el resguardo Kankuamo ha sido el resultado de un proceso de construcción, guiado por los componentes históricos, donde las narrativas ancestrales del territorio son centrales, igualmente el trabajo espiritual, así como la revitalización de los saberes y los aspectos que nos hablan de *lugares de memoria*. Todo lo anterior se articula a los asuntos jurídicos, legitimadores desde la normativa de los procesos que no solo buscan un respaldo comunitario, sino que también un respaldo institucional.

Los *Resguardos* son unidades de ordenamiento territorial, vinculados a la vida de los pueblos ancestrales que se aferran a la tierra como Madre. En el caso de los Kankuamos, su *Resguardo* se encuentra al norte del Cesar, y pertenece a la jurisdicción del municipio de Valledupar, capital del departamento. Aunque, debemos aclarar que los *Resguardos* son autónomos y cuentan con un gobierno propio o autogobierno, la figura del resguardo debe responder a unos criterios de funcionamiento de la administración territorial que tiene el Estado colombiano.

El *Resguardo* Kankuamo se localiza en el flanco nororiental del macizo de la Sierra Nevada de Santa Marta, lugar donde encontramos varios ríos y arroyos, así como la influencia de bajas formaciones montañosas. No podemos olvidar que esta geografía es de pie de monte, lo cual viene a representar que en el territorio no existan altas elevaciones. La creación del *Resguardo* del pueblo Kankuamo se dio a inicio de la primera década del 2000, y fue el resultado de la lucha de un pueblo que no desfalleció en la construcción de un proceso organizativo, así como la búsqueda de un lugar de afirmación de la cultura ancestral. Un dato importante al respecto del *Resguardo* Kankuamo y su configuración estadística:

El Pueblo Kankuamo está asentado en su mayoría en el municipio de Valledupar en el resguardo del mismo nombre, y corresponden al 23.2 % de la población indígena total a nivel municipal, y al 1.9 % del total de la población del departamento. El resguardo tiene una extensión de 24.212 hectáreas y fue creado mediante resolución del INCORA de abril del 2003. (Villa y Parra, 2018, p. 16).

*La creación del Resguardo se dio en un momento crucial para la Organización Indígena Kankuama, en esos tiempos enfrentábamos una serie de problemas, una serie de intimidaciones de los grupos armados. Este fue un momento donde recibimos ataque de toda parte y muchos de nosotros tuvimos que salir, y otros ya no estaban, fueron asesinados en masacre que se dio contra nuestro pueblo ... Todo esto fue duro y todavía nos duele, toda esa época por la que pasamos y sentimos lo que pasó, muy dura y dolorosa.*

Se puede decir Evelio que un elemento para tener presente, fue la creación de la Organización Indígena Kankuama OIK, te preguntamos a propósito: ¿se generó a partir de esta experiencia un ejercicio de resistencia, es decir, la decisión de luchar por lo propio, aferrándose a la memoria dejada por los ancestros?, y ¿cómo fue que se vivió ese proceso? Sabemos

que tal vez en esta ocasión, no puedas contestar todas estas preguntas, pero al menos nos puedes compartir tu impresión sobre este proceso:

*Mucha gente veía en la reivindicación ancestral de lo indígena, una amenaza, sobre todo que muchos querían ser gente sin tradición, gente moderna, gente de progreso y veían en lo indígena según ellos un atraso. Otra gente no creían que se fuera a dar todo lo que venía en camino y que nosotros luchábamos; pero bueno esta última gente no creaba muchos problemas, casi que nos veían y se hacían a un lado, ellos tomaron distancia sin crear mayores problemas, ya con el paso del tiempo, cedieron y pasaron vivir la reivindicaciones de nosotros con fortaleza. La conformación de la Organización fue la base para armar el proceso político, crear una la propuesta de reconstrucción desde una base política, no ver como la tradición como algo trivial, como algo que se tiene pero que no juega ningún sentido.*

Evelio, fue la creación de la OIK una oportunidad o una limitación, ¿qué crees?, ¿cómo asumieron ustedes el proceso?.

*Hoy en día pienso que el proceso fue como un trazando de un camino, donde logramos cultivar la fuerza para actuar sin ningún temor; esto con el fin de movernos hacia conseguir algo más grande, algo que estaba por venir, algo que teníamos que conquistar y fue así, primero la creación de la Organización, después ser reconocidos por las instancias gubernamentales como pueblo indígena y por último la creación y reconocimiento del Resguardo. Los primeros pasos fueron duros y complejos, pero caminamos con la fuerza que habíamos heredados de nuestros ancestros.*

Podemos ver a propósito del desarrollo y dinamización del proceso organizativo que fueron varios los talleres, las reuniones comunitarias, así como las asambleas que tuvieron que celebrar en diferentes puntos del territorio, para que se estableciera el escenario de acción para la consolidación de la propuesta política. Debemos recordar que mucha gente veía la “recons-

trucción cultural” como algo que los iba a *devolver*, algo que los *atrasaría* o los dejaría muy *atrás* de los procesos que se vivían en escenarios como Patillal, Pueblo Bellos y San Juan del Cesar en la Guajira. Recordamos que en una visita que hicimos a Atanquez se escuchó decir a un profesor, “*estos son pueblos que van adelante de nosotros, son pueblos que marchan una pauta que debemos seguir y no regresarnos a eso de ser indio*”<sup>2</sup>. En relación al proceso recorrido tenemos que:

Este proceso de reconstrucción cultural, se celebró del 16 al 20 de septiembre de 1993, el I Congreso del Pueblo Indígena Kankuamo que ratificó en forma colectiva la decisión de reasumir la identidad indígena que había sido negada. Dicho suceso integró a los Kankuamo en la ONIC, creó la OIK con el primer Cabildo Gobernador: Jaime Arias y en 1997 hubo un reconocimiento de su carácter de pueblo indígena por la Dirección de Etnias del Ministerio del Interior y Justicia (Villa y Parra, 2018, p. 20).

Poblacionalmente, el Reguardo de los Kankuamos, cuenta con doce comunidades que son reconocidas por la jurisdicción que ejerce su influencia, es decir, que son corregimientos y veredas. En este orden de ideas, encontramos los corregimientos de Atánquez, La mina, Guatapurí, Chemesquemena, Los Haticos, y Río Seco; las veredas de Ramalito, Rancho de la Goya, El Mojao, El Pontón, Murillo y las Flores. A continuación, presentamos un mapa del Reguardo Kankuamo:

2 Conversación sostenida con un profesor de quien preferimos mantener su nombre en anonimato. Atanquez, julio de 1996.

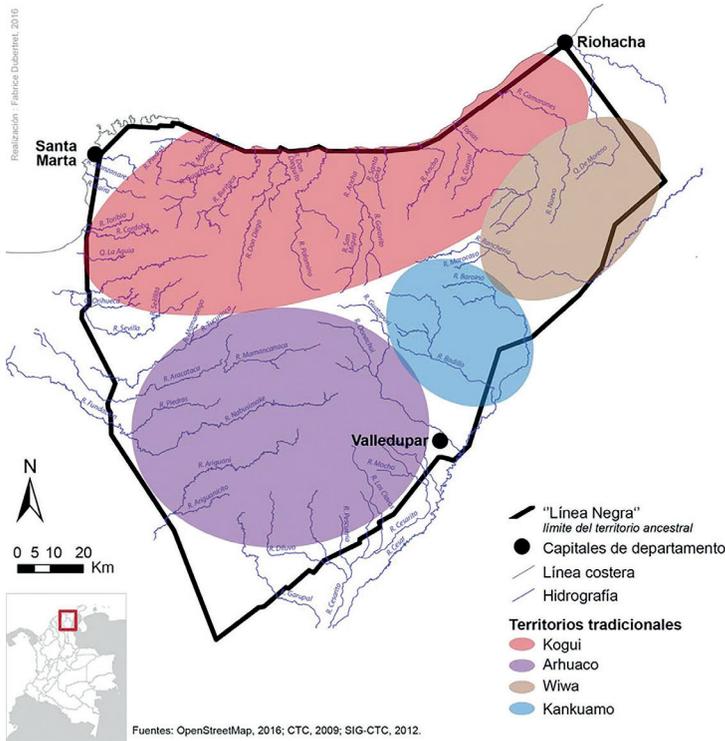


FIGURA 1. MAPA DEL TERRITORIO KANKUAMO.

Fuente: tomado de Valderrama (2017).

El territorio Kankuamo se encuentra situado entre los 300 y los 2.500 metros sobre el nivel del mar, ocupando los pisos térmicos cálidos, templados y fríos. Es de señalar que en la parte baja de este territorio del *Resguardo* se encuentran los poblados de Río Seco, La Mina, Los Haticos. Y en la parte alta, están Las Flores, Chemesquemena, Atánquez y Guatapurí. En general, el territorio Kankuamo presenta una serie de variaciones de relieve y clima. En cuanto a la variación estacional se dan dos épocas lluviosas que comprenden los meses de abril y mayo, la primera; y los meses de septiembre, octubre y noviembre, la segunda. También se distinguen dos épocas secas o de verano que corresponden a los meses de diciembre a marzo y de junio a agosto que se denomina tradicionalmente veranillo. Seguidamente incluimos una imagen en la que aparecen los poblados del *Resguardo* Kankuamo:



FIGURA 2. LOCALIDADES QUE CONFORMAN EL TERRITORIO KANKUAMO.

Fuente: Walter Arias, indígena Kankuamo (Atánquez)

*Nosotros tenemos un sentido propio de la vida, un sentido de lo que somos y aspiramos siempre ser como pueblo que cultiva sus tradiciones; eso se puede ver en las practicas permanentes, donde diariamente, no es extraño que usted vaya caminando y se encuentre con unos hilos de lana o unos hilos de fique que las mujeres están torciendo para tejer ... Lo propio del tejido de los Kankuamos, son las mochilas de fique. Las mochilas son hechas de materiales que sacamos del maguey; estas son mochilas tejidas de fique, así las hicieron nuestros antepasados y así se convirtieron en las propia mochila Kankuama, teñida con materiales que nos da la misma Madre.*

Las mochila Kankuama se teje con el pensamiento, se teje en presencia del territorio y los contenidos de la memoria. Se elaboran con productos que nos ofrece la naturaleza, estos son vegetales y minerales. Es tradicional que cada mujer sepa cómo hacer las cosas para sacar los tintes naturales. Eso representa la sabiduría heredada desde los ancestros y puesta en cultivo a partir de la palabra tradicional. Las mujeres

antiguas dejaron a la gente que con el paso del tiempo la sabiduría para que estas siguieran con la tradición. Es así como llegamos a considerar a las mujeres guardianas de la tradición en generar y en especial a la manera de tejer sus mochilas. Esto lo valoramos como un arte antiguo que se conserva y nos hace sentir orgulloso, no es artesanía sino un arte antiguo que recibimos de nuestros antepasados.

## Palabras que actúan en el caminar

Los Kankuamos presentan una composición narrativa que da cuenta de la formación mítica de su origen. Esta actúa como parte de una disposición del mundo que organiza su cosmogonía, es decir, el modo de sujetarse a lo ancestral. En todo esto, aparecen como descendientes del *Kakuserankwa, padre creador* (Talco, 1995), quien ordenó el mundo y estableció *cuatro barras que sostenían la tierra*, los cuales representan los cuatro puntos cardinales. Todo parece indicar que la cuenca del río Palomino, ubicada en la vertiente norte de la Sierra de Gonawindúa (Sierra Nevada de Santa Marta), fue el origen de los cuatro pueblos indígenas, los cuales son: Koguis, Arhuacos, Wiwas y Kankuamos. Frente a esto: ¿Qué nos puedes contar Evelio?

*Los antiguos nos enseñaron a partir de la tradición oral de una corriente migratoria que venía de la Guajira, el lugar exacto de dónde venían, no se sabe pero la cosa fue que venían de allá y se instalaron primero en Villa Rueda, de donde se vieron obligados a seguir con el viaje, todo esto sucedió en el momento que el agua escaseaba. Tiempo después nuestros ancestros se ubicaron en medio del río Candela y Ramalito, para finalmente quedar asentados en el territorio de lo que hoy en día es Atánquez, Chemesquemena y Guatapurí, entre otros lugares de esta parte del Cesar, departamento al norte de Colombia.*

Históricamente, los Kankuamos han compartido la Sierra con los Wiwa, Ika o Arhuacos y Kaggaba o Kogui, quienes en la actualidad reconocen

a los Kankuamos como pueblo hermano, originario de la Sierra Nevada de Santa Marta. Entre estos pueblos se establece un proceso de intercambio y convivencia en el territorio, son pueblos hermanos que comparten muchas cosas en comunes que los hace significar su ancestralidad. A este respecto, Evelio Rodríguez nos compartió lo siguiente:

*Nosotros crecimos con esa alusión a la memoria, pero además teníamos la experiencia directa de vivir en permanente contacto con los otros pueblos ancestrales de la Sierra que son pueblos hermanos. Los antiguos nos narraron esa parte de la historia, donde aparece que ellos y nosotros somos hermanos, tenemos mucho en común, tenemos por ejemplo el mismo Padre y la misma Madre, tenemos el mismo suelo donde se encuentran puntos de Pagamentos que se complementan. Desde los tiempos de la Conquista y la Colonia, el problema fue la gente que llegó con violencia. Desde siempre esa gente vino a ocasionar muchos problemas, fue una influencia de la cual, ustedes ven los efectos causados con respecto a nuestra identidad, nuestras tradiciones. Nosotros, nunca olvidamos quiénes éramos.*

*Ustedes han visto como es la cosa, han podido ver cómo es que se presenta nuestro ser indio, indígena de pura cepa, aunque nos quitaron la lengua y otras cosas más, pero nunca nos quitaron nuestra esencia; aquí estamos y aquí sembramos nuestras tradiciones. No es como dicen por ahí algunos investigadores y otra gente, quienes nos veían como campesinos, como mestizos solamente, nada de eso es así, ya ustedes ven cómo es que son las cosas cuando se habla de Kankuamos, no somos gente de museo, piezas de museo, imagínense que así nos decían antes. Nosotros somos gente de cultura viva, cultura que permanece en las palabras que narran, aun sabiendo y habiendo pasado por la Conquista y la Colonia que nos hizo mucho daño.*

*Las narrativas que siempre escuchamos de nuestros ancestros y que mi mamá Netalina Leónidas Martínez Pacheco, fueron las que siempre hablaban de la armonía, no lo decían así, pero hoy lo vemos que siempre*

*ha sido así. Por ejemplo nuestro vivir en relación con los otros pueblos de la Sierra, ha sido desde siempre en armonía. Nos apoyamos, nos buscamos y siempre contamos con el respaldo de los pueblos hermanos de la Sierra. Les cuento que la percepción es como mutua, ellos también nos cuenta hoy muchas cosas que nos hacen pensar que siempre hemos tenido un pasado en común.*

*Frente a la cooperación entre los pueblos, tengo que decir, sí, siempre fue así las relaciones entre los pueblos que se apoyaban, se buscaban, compartían y aprendían los unos de los otros. Eso que cuenta mucho y tiene un peso histórico, sobre todo que hemos pasado por la dura historia de violencia, venida desde los tiempos de la colonia. Nosotros los indígenas de las Sierra Nevada de Santa Marta, compartimos un mismo suelo que nos ha dado lo necesario para vivir, fue con la venida del foráneo que eso cambió y se hizo dependiente la gente de las cosas de afuera; pero antes nosotros teníamos lo necesario, lo que nos daba la tierra. El diálogo a lo largo del tiempo entre nosotros ha sido permanente, así lo demuestran los sabedores, nuestros ancestros, esos líderes que guían los procesos. Sobre lo común entre nosotros, ahí están las cosas como por ejemplo:*

- Un mismo Padre creador
- Rituales de pagamento
- Elaboración de mochilas
- Ciclo de vida acompañado por el poporo
- Uso de la planta sagrada del hayo o coca
- Medicina tradicional
- Demarcación territorial a partir de la Línea Negra

*Debo mencionar que en el pasado existió una fuerte alianza entre los pueblos que enfrentaban la Colonia, todo esto con el fin de lograr sobrevivir en medio de lo que les tocó enfrentar. En el tiempo difícil de la colonización las etnias de la región se apoyaban para resistir a tanta crueldad, dolor y tortura. En las danzas tradicionales del pueblo, tenemos los*

*Negritos, que salen a danzar, también están las Kukambas y los Diablos, son expresiones de encuentro entre las culturas de lo indígena, lo africano y lo español. Ahora entre los cuatros pueblos presentan unas prácticas y saberes comunes, en todo esto juega un papel importante La Línea Negra —ver imagen sobre la representación gráfica de esta demarcación—, que establece el territorio que le dejó el Kakuserankwa a nosotros los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta.*

Pero Evelio, la composición territorial de los cuatros pueblos ancestrales de la Sierra, se encuentra reconocida por el gobierno, tanto es así que existe una disposición que busca establecer los criterios de articulación, pero sabemos que ustedes tienen sus propios criterios de articulación ancestral, si es que se le puede nombrar así. Por ejemplo, el gobierno nacional estableció la Resolución 000002 del 4 de enero de 1973 y 837 del 28 de agosto de 1996, que expidió el Ministerio de Gobierno y que hoy es el Ministerio del Interior. En esta se reconoce la demarcación ancestral que compone lo que es La Línea Negra. Se puede considerar que el establecimiento de la demarcación de la Línea Negra nace de la construcción espiritual que viven los pueblos de la Sierra, y donde los sentidos se conectan con las distintas formas de vivir el territorio.

Un referente externo que se detiene a considerar la espiritualidad de los Kankuamos es la que aparece en el Plan Salvaguarda que refiere a la necesidad de establecer las estrategias y recomendaciones para proteger el patrimonio material e inmaterial de los pueblos étnicos en Colombia. En este documento aparece la *Ley de Origen* como una instancia generadora de sentidos, relacionados con los sistemas de producción simbólicos que rigen la comprensión de los pueblos. En este documento:

El Origen del Pueblo Kankuamo desde la espiritualidad y la materialización de la vida, está sustentado en la Ley de Origen, donde se mantiene el orden y equilibrio natural y universal de todo lo que existe. Tenemos un mismo origen con los Pueblos Kogui, Wiwa y Arhuaco, por ello, nos regimos bajo los principios ancestrales establecidos en la

Ley Natural, amparados en un ordenamiento espiritual y material del mundo. Esta ley se materializa en el territorio, el Gobierno Propio y en el Conocimiento de la cultura ancestral.<sup>3</sup>

*Para nosotros lo que define La Línea Negra, no es el gobierno de Bogotá, no son los referentes externos de gobierno y demás cosas. Es más bien La Ley de Origen que habla o da lo que debe ser de quienes son los dueños de todas las cosas. A partir de la Línea se establece la jurisdicción original del gobierno ancestral de la Sierra, dada por el Kakuserankwa y no por el gobierno central que se encuentra en Bogotá. Desde ahí se define el territorio dejado a los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada por Kakuserankwa<sup>4</sup>.*

- 3 Estos planes se encuentran encaminados a garantizar el patrimonio inmaterial y material de los pueblos que están en riegos de desaparecer. Son el resultado de la jurisprudencia que ejerce la Corte Constitucional en Colombia, en este caso la sentencia que emiten se conocen como Auto, y para los pueblos indígenas se conoce con el Auto 004 de 2009, el cual inicia con la "Referencia: Protección de los derechos fundamentales de las personas y los pueblos indígenas desplazados por el conflicto armado o en riesgo de desplazamiento forzado, en el marco de la superación del estado de cosas inconstitucional declarado en la sentencia T-025 de 2004, después de la sesión pública de información técnica realizada el 21 de septiembre de 2007 ante la Sala Segunda de Revisión".
- 4 Dentro de la cosmovisión de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, Kakuserankwa se considera como el padre creador de todas las cosas a partir de *La Ley de Origen*; está presente en todas las actividades desde el sentir y pensar de los indígenas serranos (Arlantt, 2005).

A continuación se presenta una imagen sobre la Línea Negra:

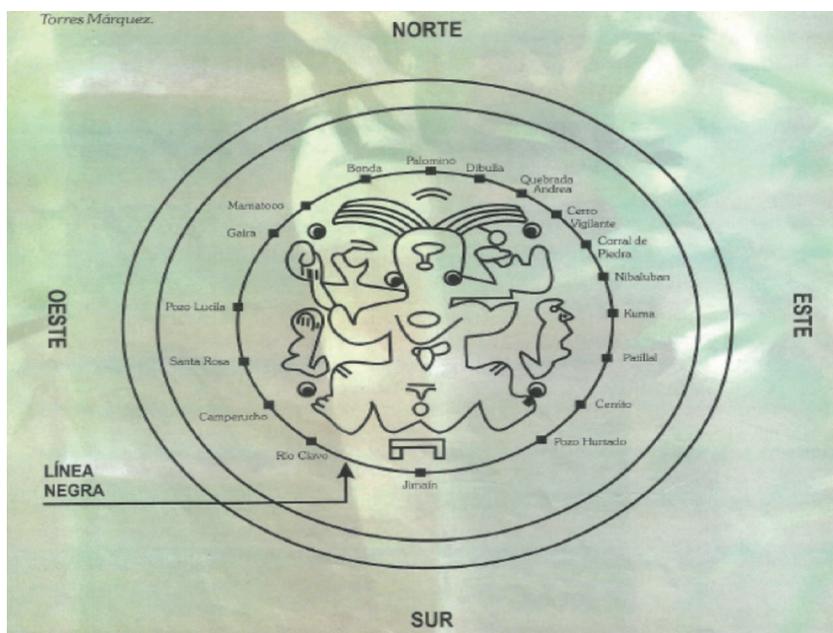


FIGURA 3. REPRESENTACIÓN DE LA LÍNEA NEGRA Y LOS SITIOS DE PAGAMENTO.

Fuente: Documentos oficiales procesos organizativos ancestrales

Podemos considerar, según lo conversado con la comunidad, que la demarcación de La Línea Negra se encuentra soportada por las narrativas fundacionales de los cuatro pueblos. A este respecto, son las autoridades tradicionales de mayor jerarquía, los Mamos, los encargados de resguardar los saberes que alimentan las prácticas que se hacen primordiales para el cultivo de la memoria de los lugares que son construcciones vivas, mantenidas a través de la tradición oral de los pueblos de la Sierra.

*Tengo que decir que Los Mamos son quienes reciben el conocimiento de La Ley de Origen. Ellos son los guardianes que dan cumplimiento al mandato del cultivo de la vida, asumida esta desde todo lo que tiene existencia. Mediante la realización de los Pagamentos, que es una ofrenda que se presenta al Padre y la Madre ancestrales de los pueblos de la Sierra,*

*se busca pagar deuda por las cosas que recibimos y obtenemos beneficios. El pagamiento se hace con el fin de mantener el equilibrio entre todo lo que existe. Es la manifestación del pensamiento propio de nuestros pueblos, sobre todo que sirven para la fortaleza espiritual de nosotros como originario de esta forma de concebir el mundo. Es la correspondencia que lleva el mensaje a nuestros seres sagrados y donde se dice que seguimos con nuestra obligación de pagar, agradecer por todo lo que nos da la Madre y el Padre ancestral de nosotros.*

Evelio, a este respecto, te vamos a compartir lo que nos dijo el Mamo Alfredo Niño que es un Arhuaco que comentó lo que era *La Línea Negra*:

(...) es la derecha y la izquierda de un cuerpo que se encuentra acostado sobre la Madre Tierra, es este cuerpo quien sostiene el equilibrio, es como si uno se acostara boca arriba y todo quedara encima de uno ... En este caso la mano derecha es por donde sale el sol, y la izquierda por donde se oculta. Aquí tenemos que las dos se complementan, además nos indican lo que se va a recorrer con el Sol en nuestros territorios que nos fue dejado por el Padre creador. (Conversación con Alfredo Niño, Nabusimake Cesar, febrero de 2017).

También nos conversó de la Línea Negra el profesor Agustín Malo, profesor Wiwa, a este respecto, nos dijo:

*Establece los límites sagrados que no se pueden violar, debemos de recordar que la tierra es como si fuera un ser humano y que a ella se le puede hacer daño cortando lo principal, es decir el corazón como se le corta a un ser humano. La Línea Negra sirve para guardar lo sagrado, no solo para nosotros, sino para la humanidad (Conversación sostenida en Patillal Cesar, enero 15 de enero de 2019).*

Ahora Evelio, explícanos ¿cómo entender la Ley de Origen?

*Les puedo decir que es la Ley ancestral, es la que establece todo, la que gobierna, es decir la que regula lo que existe, compone la visión de mundo de nosotros. La Línea Negra, respalda el mandato de los padres espirituales y las autoridades que cultivan el saber que nos alimenta a todos los pueblos de la Sierra. Imaginen ustedes qué sería el Pensamiento Propio sin La Ley de Origen. El territorio se ordena a partir de lo que estipula La Ley de Origen, por ejemplo los lugares sagrados son establecidos desde La Ley de Origen; desde ahí se implanta lo que permite entender la existencia.*

Evelio, te queremos compartir un fragmento de la conversación que sostuvimos con Walter Izquierdo, un profesor Arhuaco que nos comentó la manera de habitar el pensamiento ancestral desde una perspectiva comunitaria, donde lo contextual, relacional, lo integral y lo complementario se encuentran al orden del día. Se pueden considerar los aspectos que nos comparte el Walter, es una articulación vital de los componentes que integran la visión de mundo de los Arhuacos, los cual vemos muy cercano a lo que ha venido conversando. Por algo ustedes son hijos e hijas del mismo Padre y Madre. A propósito, Walter es un profesor de educación propia en Seikún, en el departamento del Cesar, más exactamente al sur del municipio de Valledupar, lugar donde se encuentra el corregimiento de Marínagola. Lo que nos dijo Walter, fue lo siguiente:

Cuando nosotros hablamos de *La Línea Negra* y *La Ley de Origen*, tenemos que pensar muy bien, tenemos que llamar muy bien el pensamiento, no hablamos por hablar, sobre todo que cuando conversamos de algo, ponemos todo el pensamiento a disposición de lo que se va decir. Y claro, como lo vamos a manifestar en una lengua que no es la de nosotros, entonces nos toca hacer una traducción al lenguaje de los no indígenas. Todo esto de *La Ley de Origen* y *La Línea Negra*, es el Mandato de la Madre y el Padre, quienes aprobaron todo antes que existiera el mundo físico, el mundo tangible, es decir el mundo físico,

algo así como un estado material, donde las cosas se pueden percibir con los sentidos.

Antes de continuar, me gustaría decirles que en nuestra lengua materna Iku, *La Línea Negra* sería nombrada como Niwin Umuke y Kunsamu Kutu más o menos traduce El Mandato de Origen. Entonces *Ley de Origen* es el Mandato o como se dice *Ley de Origen* establecido por los padres espirituales en el mundo. Ese *Mandato o Ley* quedaron impresos o codificados en los distintos elementos sagrados y es lo que rige el existir de nuestro pueblo, nadie que sea Arhuaco, está por fuera de este Mandato. Dentro de *La Línea Negra*, rige *La Ley de Origen*, que nos da todo lo que necesitamos para existir (Conversación con Walter Izquierdo en Nabusimake Sierra Nevada de Santa Marta, julio de 2008).

Podemos decir que *La Línea Negra* juega el papel de configurar una forma de sujeción, un modo de subjetivación, es decir, un modo de configurar lo que se construye en el habitar el yo, escenificado por medio del narrar su subjetividad, la cual es resultado de la posición que asume desde el establecerse en el mundo consigo mismo y con los demás. No se trata de la determinación, estabilización del ser en su individualidad, no, más bien es la vinculación a un pensamiento comunitario, distinguido por medio de unas narrativas de origen, que manejan diferentes localizaciones pero con algunos ingredientes comunes que dan cuenta del papel de la espiritualidad de los cuatros pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta. *Es La Línea Negra*, es una demarcación que actúa en la aprehensión, construcción, proyección y por ende pertenencia a un territorio que se nombra como una producción sagrada, y no como un objeto que se posee. Por este motivo, los pueblos ancestrales, no venden o hacen negocio con sus territorios. Evelio, ¿qué piensan ustedes de los proyectos a gran escala que tienen proyectados para los territorios ancestrales?

*Nosotros pensamos que los megaproyecto de corte extractivos, destruyen la Madre y no le gustan al Padre, terminan con el equilibrio de los territorios*

*ancestrales de los pueblos indígenas de Colombia, y especialmente los pueblos que habitamos en La Línea Negra y La Ley de Origen, no serán admitidos con nuestra anuencia. Nosotros no nos mandamos por leyes occidentales, primero que todo como dijo Walter, está la Ley de Origen, el Mandato del Padre y la Madre. Por eso nos dicen que somos complicados, que no aceptamos el desarrollo de nuestra gente y resulta que no es así, nosotros primero debemos obedecer la Ley propia, que es la Ley de Origen.*

## Para seguir conversando: los significados de la emergencia

Al momento de seguir conversando, debemos decir que las narrativas en tránsitos se convierten en construcciones que emergen de un proceso decolonial, donde las dinámicas de negociación de significados, dan sentido a la experiencia que se vive desde los encuentros que nos sitúan en las fronteras. Esto se corresponde con la destotalización de las representaciones que parte de la necesidad de afrontar los silencios de los sujetos, que han sido reducidos a lo largo de la historia como pueblos sin historia, sin cultura, sin escritura, sin conocimiento, sin ninguna posibilidad de cultivo humano.

Lo que surgió de esta experiencia de conversación comunitaria fue puesto en consideración de lo que sería un ejercicio direccionado desde la necesidad de establecer una *justicia cognitiva*, en la que lo propio son los procesos de acción *horizontal*. Desde esta posibilidad se estableció una relación con los sujetos como productores de conocimiento y no como objeto de estudio, donde lo propio es ejercer un tipo de *privilegio epistemológico*, así como un *privilegio ontológico*.

Ante la experiencia que se ha afrontado desde este proceso de conversación comunitaria, se hace necesario mirar la importancia de la co-alianza. Es decir, la acción que se narra desde una localización de afectación, correspondiente al conocimiento que emerge en un contexto de afirmación y reafirmación de contenidos que se hacen significativos al conversar, es esta una manera de dinamizar procesos de escenificación de narrativas decoloniales.

Esta manera de proceder, más que algo dado, es una construcción que pasa por revisar los lenguajes y las prácticas que inciden en la naturalización de contenidos y experiencias.

También se debe considerar que en las narrativas decoloniales juega un papel importante la emergencia del locus de enunciación de los sujetos que se inscriben y escriben desde un contexto. En este caso, no hay una voz de representación absoluta, sino un relacionamiento que permite romper con la política de afonía. Se parte de la complementariedad de lenguajes y saberes de afirmación y reafirmación de los diferentes modos de existencia que habitan un mismo territorio o una *región refugio* de animación de marco de visión de mundo. En el caso de esta investigación vemos que son varios sujetos, actuando en la construcción de un sentido que se desplaza y encuentra en la existencia del otro, una razón para conversar desde la afectación.

Finalmente, consideramos que el proceso de conversación comunitaria permite que las personas, desde su localización, recreen el *locus de enunciación*, convertido en este caso en una posibilidad de amarre y exposición de la vitalidad. Así, las palabras se desprenden del hecho de habitar el pensamiento propio, el cual al ser abordado desde un proceso intracultural e intercultural, todo esto con el fin de *destapar los silencios*. Se trata de despejar una densa capa de indiferencia, crueldad y condena, la cual ha envuelto y contraído la capacidad narrativa de los pueblos ancestrales, que son capaces de asumir su propia capacidad de agenciamiento sonoro que se convierte en un aspecto necesario para ejercer *justicia cognitiva*. También se trató de cultivar la fascinación por las palabras que emergen y alimentan los encuentros, direccionados por la animación de la voz que cruza las fronteras, aprendiendo de los soportes ontológicos que actúan en la construcción comunitaria de los pueblos ancestrales, quienes se amparan en los refugios narrativos para decir de sí y de los otros.

## Referencias

- Bolívar, A.; Domingo, J. y Fernández, M. (2001). *La investigación biográfica-narrativa en educación*. Madrid, España: La Muralla.
- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Bruner, J. (2003). *Realidad y mundos posibles*. Barcelona, España: Gedisa.
- Corona, S. y Kaltmeier, O. (2012). *Diálogo metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*. Barcelona, España: Gedisa.
- Dussán, A. y Reichel-Dolmatoff, G. (2015). *La gente de Aritama*. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana, 2015.
- Estermann, J. (1998). *Filosofía Andina*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Valderrama, M. I. (2017). *Límites de la gobernanza en territorio indígena* [Tesis doctora]. Recuperado de <https://docplayer.es/44867264-Limites-de-la-gobernanza-en-territorio-indigena.html>
- Villa, E. (2012). *Recorriendo memoria encontrando palabra: las narrativas de las comunidades negras del Caribe seco colombiano una instancia de educación propia*. Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia.
- Villa, E. y Parra, Y. (2018). *Los pueblos ancestrales de la Sierra Nevada de Santa Marta y el papel de la mujer a propósito del conflicto armado*. Riohacha, Colombia: Universidad de la Guajira.
- Villa, W. y Villa, E. (2008). La cultura en el marco de la educación: acciones posibles para una invención de "lo otro". *Revista Educación y Cultura*, 79.
- Villa, W. (2008). *Desenpolvar lo ausente para ponerlo en tiempo presente*. En: *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*. Bogotá, Colombia: Universidad Pedagógica Nacional.
- Villa, W. (2018). *De quién son las palabras: el nombrar desde las fronteras en el Caribe seco colombiano*. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Walsh, C. (2012). *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad. Ensayos desde Abya Yala*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Talco, A. (1996). *Jasaima. Los Kankuamos un pueblo indígena en reconstrucción*. Organización Indígena de Colombia.

---

## Conclusiones desde las narrativas decoloniales

A lo largo del libro hemos realizado un recorrido, desde diversos escenarios y experiencias intelectuales comprometidas, en torno a lo que asumimos como narrativas decoloniales y lugares otros de enunciación. Visualizamos el alcance que la interpretación modernocolonial, aunada a las múltiples expresiones decoloniales, nos brinda en el horizonte de una lectura crítica en torno a las grandes transformaciones y disrupciones presentes en América Latina.

En tal sentido, Aldo Olano Alor mostró, a lo largo de su investigación, la forma en que las ciencias sociales construyeron su identidad, con referentes producto de un territorio muy localizado en términos geoculturales, Occidente. Por ello sus disciplinas, afirma el autor, se entendieron así mismas como medios para acceder de manera científica a la verdad en los estudios sobre la sociedad, adoptando una actitud de exclusión pues se difundieron con su historicidad y la negación de las particularidades en los lugares donde llegaron. A pesar de los llamados dirigidos a convencer sobre las bondades democráticas y universalistas contenidas en su retórica, los discursos científicos en torno a la sociedad devinieron más que nada en la autoritaria transmisión de una ideología: el occidentalismo

Por ende, con estas primeras reflexiones se puede analizar sobre el lugar que ha ocupado el saber disciplinario en la región, como medio decisorio de política, en especial en el afianzamiento de proyectos que, en manos de los Estados, han sido orientados al control de las instituciones que producen y administran el conocimiento. Con estos insumos, el trabajo que nos presenta Aldo Olano ayuda a entender por qué, desde distintos lugares de enunciación, organizados con sus particulares condiciones académicas, institucionales y epistemológicas, se sigue negando la elaboración de teorías a quienes no forman parte de una academia cosmopolita, y que se publicita siempre abierta a un debate basado en la tolerancia y el respeto por la pluralidad. En suma, con el posoccidentalismo y las narrativas decoloniales, así como desde la metodología de la transdisciplinariedad crítica, el autor señala cómo en América Latina se visualiza una propuesta distinta a la tradición intelectual fundada en el positivismo, aquella que fundamenta la colonialidad del saber.

Por su parte, Pilar Cuevas Marín establece en su trabajo investigativo, un recorrido conceptual alrededor de la reconstrucción de la memoria colectiva, desde lo que fue su irrupción como corriente de pensamiento crítico en América Latina a mediados del siglo pasado, y la forma como, en el presente, toma distintos matices. En este caso, articulado a lo que la autora denomina como memoria colectiva decolonial y del desprendimiento.

Es un recorrido fructífero pues permite resignificar gran parte de los fundamentos epistemológicos que dieron lugar a aquella corriente de pensamiento, enriqueciéndola con nuevas lecturas que van desde la interpretación moderno-colonial, los postulados propuestos desde el giro decolonial, y las apuestas por una memoria del desprendimiento. Así mismo resignifica, a partir de visitar diversas experiencias investigativas realizadas en distintos momentos junto con otros y otras investigadoras, el concepto y sentido que adquiere la memoria colectiva, visto ahora en un entramado que desde la relacionalidad e inmanencia, propone abiertamente el vínculo entre memoria y corporalidad.

En dicha vincularidad, el capítulo abre de manera original la reflexión en torno a la relación entre la matriz moderno-colonial y el alcance que ésta

ha tenido en la configuración de sujetos y cuerpos coloniales. La decolonialidad y el desprendimiento se ubica, de acuerdo con la autora, en la posibilidad de transgredir, restituir y sanar las marcas profundas de la experiencia colonial, encarnadas en la corporalidad y la cultura.

El trabajo de Francisco Perea Mosquera y Rosanna Martínez Gil, nos aproximó a la comprensión de las manifestaciones tradicionales utilizadas por la cultura afropacífica colombiana como son los cantos a los muertos. El análisis de las Narrativas Cantadas utilizadas en los velorios permite, no solo reconocer la importancia de la música en las culturas, sino además la fuerza de la espiritualidad africana y la religiosidad católica en sus cosmovisiones, dando a entender que sus legados africanos aún siguen presentes, pero “camuflados” en un sincretismo. El visibilizar estas costumbres y tradiciones facilita el reconocimiento de la diversidad cultural colombiana y, por consiguiente, abre espacios interculturales en donde dialogan en iguales condiciones, saberes y conocimientos ancestrales en tiempos “modernos”.

En lo que corresponde a la investigación adelantada por Marcela Carolina Báez Peñuela, nos introdujo en el panorama de las producciones literarias de escritores del Chocó, estableciendo un punto de partida donde se encontró que no cuentan con reconocimiento dentro de los estudios literarios en Colombia. Lo cual puede responder a la concepción universalista desde la que se estudia la literatura o la influencia que ha tenido el canon durante mucho tiempo.

Por otra parte, se evidencia que la literatura responde a unas relaciones de poder que excluyen lo marginal, lo periférico y dentro de estos grupos se encuentran las producciones literarias de los escritores del Chocó. Se pensaría que, en pleno siglo XXI no debería existir la discriminación de conocimientos, sin embargo, con el análisis historiográfico y crítico que se realizó en este capítulo se ratifica que aún nos pensamos desde lo occidental y no desde lo nuestro. Colombia se declara como un país multicultural, solo en el papel, pues no se reconocen las diferentes manifestaciones en el campo literario que existen en el país y que pueden aportar a reafirmar nuestras raíces y reconocernos dentro de un contexto multicultural.

Finalmente, el último artículo presentado por Evelio Rodríguez Martínez, Ernell Villa y Wilmer Villa, muestra cómo, a partir del proceso de investigación escenificada mediante metodologías horizontales, se puede llegar a una textualización de las diferentes formas de afectación desde la presencia de los otros y las otras. Así mismo, se significa la experiencia de narrar como una forma de producir conocimiento sobre las formas de estar juntos, sin que ello implique una suplantación de las voces de los actores. En relación con las prácticas culturales, se asumen como instancia de posicionamiento que pasa por lo político, y sobre todo por la necesidad de posicionar desde los silencios que se afrontan en presencia de quienes se hacen merecedores de las palabras que germinan tradición ancestral, recreada a lo largo de las experiencias de encuentro. Estas pueden asumirse como parte de un proceso de construcción intercultural, el cual van más allá de los encuentros que se efectúan bajo lo funcional y lo relacional, lo que obliga ver la interculturalidad desde una acción situada que nos confronta con nuestras propias trayectorias de pueblo, comunidad y grupo específico.

Este último capítulo, no se buscó generar un conocimiento declarativo, formalizado en los criterios regulares de producción textual, que se caracterizan por ser impersonales, es decir, vaciados de la humanidad de quienes participan de la experiencia de conversación comunitaria. Por el contrario, se atrevió a realizar una combinatoria de las tipologías textuales, así como los géneros discursivos, tratando de generar un posicionamiento a partir de la coalianza, en lo que, lo propio fue hablar no por el otro, sino hablar entre nos-Otros, quiénes se atrevieron a destapar silencios para estar en presencia de la memoria que se narra desde los tránsitos.

Es importante destacar que los cinco capítulos de esta producción tienen en común la visibilización de las narrativas desde diferentes perspectivas, como una forma de develarlas y situarlas en lugares donde generen la posibilidad de diálogo interdisciplinario y cultural. Los planeamientos que aquí se expresan constituyen una invitación a los académicos y académicas para que reflexionen acerca de la importancia de las diversas narrativas que se entretienen entre lugares epistémicos, teóricos, discursivos, de praxis y metodológicos.





IMPRESO EN EL MES DE ABRIL DE 2020  
En su composición se utilizaron los tipos  
Adobe Garamond pro y Gill Sans

Primera edición 2020  
200 ejemplares

Bogotá, D.C., 2020 - Colombia