

Universidad Andina Simón Bolívar
Sede Ecuador
Área de Letras y Estudios Culturales

Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos

**De quién son las palabras: el nombrar en las fronteras desde el Caribe
Seco colombiano**

Wilmer Villa Amaya

Tutora: Catherine Walsh

Quito, 2019



Cláusula de cesión de derecho de publicación de tesis/monografía

Yo, Wilmer Villa Amaya, autor/a de la tesis intitulada *De quién son las palabras: El nombrar en las fronteras desde el Caribe Seco colombiano* dirigida por la Profesora Catherine Walsh, mediante el presente documento de constancia que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título del doctor (o doctora) en Estudios Culturales Latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

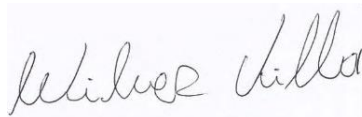
1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.

2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.

3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

Fecha: 22 de mayo de 2019

Firma:



Resumen (abstract)

Este trabajo es el resultado de una investigación que interrogó las relaciones que se dan en las comunidades negras o afrocolombianas del Caribe Seco colombiano, zona de intracosta. Desde esta posibilidad se asumió el papel que juega el territorio y la memoria. Ante esto se abordó la siguiente pregunta: ¿De quién son las palabras cuando se aborda el decir de las comunidades negras o afrocolombianas del Caribe Seco colombiano y qué devela el decir de estas colectividades? El afrontar este interrogante generó la consideración de las producciones narrativas, puestas en escena a partir de la participación de la gente negra de esta parte de la geografía colombiana. Todo lo anterior permitió que se diera una experiencia de frontera entre los lugares, las prácticas, los saberes, las epistemes, los lenguajes y las situaciones vitales por las que pasan las personas. De ahí que la escenificación de la investigación se encargara de hacer un ejercicio de *textualización de la vida*.

La forma de actuar y relacionar en los contextos que se realizó el proceso, se llevó a cabo desde las posibilidades que brinda el *diseño flexible de investigación*; así mismo, este se apoyó en una estrategia de selección secuencial que permitió la construcción de una metodología como la del *Juipi*, la cual se construyó desde la interacción entre los actores que participaron de la investigación. Es de señalar que el *Juipi* es una categoría que se sustenta en un modismo, es decir, un modo de saludar en el contexto del Caribe Seco. La propuesta metodológica trata el hecho de saludar las palabras que acompañan la sabiduría que se encuentra en el camino que se transitó. Se trató de actuar desde una política de la ubicación, insistiendo sobre la necesidad de construir el conocimiento; esto se relaciona con un *conocimiento en acción*, es decir, un conocimiento que responde a las relaciones que se dan en las fronteras. Todo esto tiene que ver con el *conocimiento situado* que contribuyó a asumir los actores como productores de conocimiento; en este sentido, se hizo de suma importancia la consideración del *lugar de enunciación*.

Un recurso epistémico y metodológico que se trabajó a lo largo de la investigación fue el de destapar silencios que se han prolongado, con la necesidad de *poner lo ausente en tiempo presente*, lo que se soporta en la pertinencia de *medir silencios*. Todo esto relaciona y soporta la investigación, siendo importante el nombrar

en la frontera desde las comunidades negras o afrocolombianas del Caribe seco colombiano. Por ello, este trabajo presenta los resultados de un proceso de investigación que asumió el narrar-narrarse, producido desde las relaciones *en-comunidad* o *en-lugar*. La interacción verbal horizontal hace parte de la experiencia encarnada en las palabras que se encuentran en este trabajo.

Finalmente, este trabajo presenta cinco capítulos; el primero se refiere al contexto conceptual de la investigación; mientras el segundo capítulo trata sobre el andar para contar y el contar para afirmar: un lugar de la experiencia; el tercer capítulo hace referencia a la construcción de la metodología del *Juipi*; el cuarto capítulo se ocupa de lo implicado al andar desde las comunidades negras del Caribe Seco colombiano; y el quinto capítulo tiene como título: *Fronteras que nos atrapan, el nombrar-nombrándose desde los encuentros*, en donde se encuentra la parte narrativa de la investigación, es decir, el resultado del proceso de conversación comunitaria y la interpretación de los mismos. Frente a las conclusiones, estas se organizaron a partir de los aportes de la investigación; en este caso se asumieron tres momentos, los cuales son: lo que se encontró, lo que emergió y lo que se proyecta.

Dedicatoria

Venimos de una familia que siempre ha estado viajando en diferentes momentos, contextos, experiencias, ánimos de existencia y de palabras. Desde ahí, quiero resaltar el hecho de portar un equipaje que se enriquece de los encuentros de afectación mutua, quiero dedicar este trabajo a esa gran familia que se hace, se alienta de las palabras que vienen de tiempos ausentes en vivencias presentes. Son grandes aprendizajes, recuerdos, afectos que mueven y componen la vida de quienes nos encontramos aquí y allá, y tal vez por esto son necesarias las conexiones que nos vinculan con distintos modos de vivir la vida, soportada en las enseñanzas de esas grandes maestras y maestros que nos abrieron camino ahí, donde no se podía caminar, ahí donde no se podía estar; aun así, aquí estamos, aquí significamos y apreciamos lo que ellos nos mostraron con sus palabras. Quiero dedicar este trabajo a mi familia, a la que tal vez no pueda mencionar en su totalidad pues es una familia extensa que cultiva en el silencio su mayor virtud; ellas y ellos estuvieron y están presentes en este caminar, especialmente mi señor Padre, quien partió un 20 de abril de 2018; esto sucedió previo a esos encuentros en donde su fatigada mirada y su tierno decir me alentaron a encontrar en medio de un profundo andar la “paz-ciencia”. A él dedico este caminar profundo de los territorios de nuestras comunidades. Quiero también reconocer la calidez de la mirada y los afectos que me han acompañado a lo largo de esta experiencia: Eliana, Santiago, Kalac-Kus y Akili, quienes me enseñan a preguntar con el corazón que cultiva esperando.

Agradecimientos

A lo largo de este recorrido, en algunos momentos caminamos, andamos y en otros nos perdimos; con esto, recuerdo lo que un día me dijo mi abuela materna, María Redondo Pertus: “Chiche, a veces debemos reconocer que perderse es también parte del encontrar, dar con el camino que te lleve a donde quieres ir”. Fue así como me atreví a andar con la singularidad de este proceso, tomé la decisión de seguir buscando entre lo afirmado, negado, olvidado, degradado, silenciado y lo condenado; pero esto no hubiera sido posible sin el apoyo de personas como la doctora Catherine Walsh, quien a lo largo de este proceso me brindó su sabia y vital presencia; a ella quiero agradecer, así como la gente que me apoyó en todo esta dinámica: mi mama Riversides, que está presente en este tejido y quien espera por estos contenidos, mis hermanas por su sabias y profundas orientaciones, Lubis, Janeth, Fanny y mi hermano Ernell, quienes desde la distancia me alientan. De igual forma, quiero agradecer a los sabedores y sabedoras que han sido soporte de una vida que se ha cultivado en sus sabios consejos. Muchos de ellos ya no están porque emprendieron un viaje, tal como pasó con María Redondo Pertus, Bolívar Amaya, Tio Ñero, Tía Ocha, Tío Andres, Tío Gilberto, Tío Víctor, Tío Enrique, Fiel el Mello Imbreth, El Mamo Camilo Torres, El Yuguapo Rafael Vencer, Juan Garcia Zalazar, entre otros. También agradezco a mis grandes Amigos(as) y Hermanos(as): Abelardo Ramos Pacho, Sara Mendoza, la Teguala Rosalba Ramos Pacho, el Mamo Alfredo Niño, Carlos Montalvo, Ramón Grosfoguel, Carlos Montalvo, Carlos Moore, M'bare N'gom, el Babalawo Jimmy Viera, Rolisbeth Manjarez, Luisa Fernanda Calderon, entre otros y otras. A todas y todos los hermanos de las comunidades que me abrieron sus brazos para seguir cultivando la calida palabra de la resistencia y la re-existencia, los llevo en el corazón y agradezco por la generosidad que los caracteriza.

Tabla de Contenido

Introducción	15
Capítulo uno	33
Contexto conceptual de la investigación	33
1. El despertar en una geografía de miedo: ¿Quién traza las barreras?	36
2. <i>Lo negro</i> como saber de negación	43
3. La nación y sus desarrollos como categoría de análisis	59
4. Respirando la nación: Los silencios que nos habitan	72
5. El territorio desde el soporte de la memoria y la tradición oral	88
6. La memoria y sus manifestaciones	101
7. ¿Quiénes abren caminos y extienden palabras? Los pensadores de aquí y de allá	112
8. Los saberes de la Diáspora Africana y el sentido de los soportes epistémicos.....	122
Capítulo dos.....	133
Andar para contar y contar para afirmar: un lugar de la experiencia.....	133
1. Una localización a partir de la geodiversidad del Cesar.....	134
2. Las memorias de los otros y sus historias: lo fijado desde una experiencia que atrapa	140
3. Una actualidad étnico-racial desde la tierra de Cesare al norte de Colombia.....	147
4. La emergencia del Caribe desde el afrontar una política de producción del lugar.....	157
5. El <i>Caribe Seco</i> como una producción en-lugar que habita en las palabras.....	169
6. El Caribe que se nombra desde la experiencia encarnada	176
El cómo de la investigación desde el transitar: las palabras que animan los encuentros	185
1. La filosofía o <i>el filosofar</i> : ¿De quién son las preguntas iniciales?	188
2. El conversar que alimenta los refugios narrativos: el preguntar desde lo vivido	201
3. Disparar cámara, apropiar voz: La instrumentalización de actores por parte del investigador.....	212
4. El <i>Juipi</i> : La experiencia del actuar en la investigación.....	222
5. Las palabras que narran las sabidurías del camino: <i>Juipi</i> una metodología desde las fronteras.....	233
Capítulo cuatro.....	245
Lo implicado al andar desde comunidades negras del Caribe <i>Seco</i> colombiano.....	245
1. Lo que ayudó a trazar los encuentros	246
2. De esclavizado a campesino, un tránsito que reafirma la pertenencia al territorio.....	253
3. Las comunidades negras o afrocolombianas: las acciones organizativas que marca camino.....	261
4. El <i>extractivismo</i> , la minería a gran escala y la afectación que desancla a las comunidades negras del Cesar	266
Capítulo cinco.....	287

Fronteras que nos atrapan: el nombrar-nombrándose desde los encuentros.....	287
1. El andar de un escenario a otro: ¿Es usted solo un profesor que enseña a hablar bien?	292
2. Esto también puede ser interculturalidad, esas cosas que ustedes investigan	304
3. Aquí se vivió bien: teníamos caminos para andar nuestra tierra.....	318
4. <i>Peyaye</i> el <i>Jeli</i> de la sabiduría de Matepalma.....	331
5. Territorio sin lindero	340
6. Otra narrativa que recrea los orígenes de <i>La Loma de Calentura</i>	352
7. “ <i>Víctima del desarrollo</i> ”: El caso de <i>Para Luz, Garrapato y Matepalma</i>	362
8. Entre el <i>pique</i> y la <i>pica</i> : <i>los piqueteros</i> una experiencia de defensa al territorio	372
9. Tras los actores y sus voces: Los conflictos en el contexto de las comunidades negras	387
Conclusiones	411
Bibliografía	421

Nosotros venimos de un largo viaje donde
encontramos la sabiduría en las palabras,
es por eso que aprendimos que la
sabiduría es palabra y la palabra es
sabiduría.

Bolívar Amaya

Aprender a andar con silencio, es también
un talento, es un asunto de vida.

Florentino Antonio Villa Barraza

Introducción

La palabra, al nombrar, establece una comprensión y un orden del mundo que pasa por la experiencia colectiva de los pueblos. Esto se evidencia en que la gente, al hablar, lo hace a partir de un sentido que se hereda; aquello que se aprende y transmite, que se configura, es construido a través de la interacción que se afronta, imagina y proyecta desde el deseo. A partir de la anterior formulación se consideraron los procesos locales de las comunidades negras o afrocolombianas del Caribe Seco colombiano; todo esto con el fin de llegar a comprender las dinámicas de la memoria que se expande o contrae en el territorio que se habita, en donde, en la actualidad, estas colectividades pasan por unos procesos de desterritorialización de sus formas de aprehender y representar la vida.

De acuerdo con lo anterior, esta investigación partió del interrogar las relaciones que se dan en las comunidades negras o afrocolombianas del Caribe Seco colombiano, zona de intracosta en la que se encontró que las dinámicas de la memoria se dan a partir de un proceso de *lugarización* (González 2013, 51), comprendida como la escenificación de las elaboraciones que se producen desde un lugar en específico, convertido en referencia de acción para el posicionamiento de los integrantes de las comunidades. Se trató de un actuar en el territorio desde el hecho de *caminar y andar* las palabras que animan la vida en el lugar, más allá de los problemas que afronta en la actualidad la gente negra de esta parte de Colombia; sin embargo, no se pueden dejar de lado los procesos de violencia que se han ejercido contra las poblaciones. El *caminar y andar* se afirma en una poética misma de la vida de las comunidades negras, lo cual se puede considerar desde una complementariedad, pese a la diferenciación que existe entre lo uno y lo otro. Al respecto, García y Walsh afirman que:

La tradición oral enseña así que una cosa es andar y otra es caminar, que las personas pueden pasarse mucho tiempo caminando, pero no están andando. Por esto los narradores dicen: “Caminar y andar, andar y caminar, caminaban con los pies y andaban con la cabeza”. El “andar” tiene que ver con la cabeza, con lo que se cultiva en la cabeza, y el “caminar” es una acción de los pies [...]. “Caminaban y andaba, y entre más caminaban más andaban y le parecía que no andaban, pero andando iba” (2017, 130-131).

En ese sentido, este proceso desarrolla una *investigación militante*, pues pone en juego la localización epistémica y política del investigador, ya que con ella se llega a cumplir, por una parte, con los requerimientos académicos del programa del Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos y, por otra parte, se genera un proceso de con-sentimiento (Villa 2010, 14), el cual deja al descubierto la posibilidad de hablar con, desde, entre y para. Así, en esta tesis se construyeron unos referentes narrativos para visibilizar y hacer comprender la fuerza que moviliza el pensamiento propio de estas colectividades; de tal modo, se pudo observar que dichas producciones narrativas actúan como escudo para resistir los embates del modelo neoliberal, así como los afanes entusiastas que hablan de una identidad Caribe que deja por fuera las problemáticas mismas de las comunidades negras, frente a las que hay afirmaciones tales como: “todo bien, todo bien” o “todo está bien porque aquí todos somos *costeños*”.¹

La investigación partió de asumir el papel que juega el territorio y la memoria, sobre todo cuando se nombra y actúa en las fronteras;² esto a propósito del siguiente cuestionamiento: ¿de quién son las palabras cuando se aborda el decir de las comunidades negras o afrocolombianas del Caribe Seco colombiano y qué contiene el decir de estas colectividades? La situación de interrogar las producciones narrativas que ponen en escena la gente negra de esta parte de la geografía colombiana propició la emergencia de contenidos que hacen parte de las dinámicas específicas en el contexto, y que, para el caso de la investigación, se convertirían en una posibilidad de *textualizar la vida* (Bolívar, Domingo y Fernández 2001, 31). En todo este proceso, el investigador vivió la experiencia “como mediador y como

¹ Esta es una expresión muy común entre los que defienden el *espíritu costeño*, que desde los planteamientos de la *bacanería*, se convierte en un sentir la región. La *bacanería* es una expresión que pasa por una *onda* intelectual, inventada en los círculos bohemios de Barranquilla y Cartagena. Lo *costeño* se asume como parte de una *vivir relajado*, sin complicaciones o preocupaciones. Recordemos que esta expresión se hizo representativa de esta parte de Colombia cuando el Pibe Valderrama, un futbolista de Santa Marta, la logró imponer la expresión que salió por televisión: *todo bien, todo bien*.

² Un antecedente para el abordaje de las fronteras, es el trabajo de Frederik Barth (1976), para quien, en el tratamiento de la frontera, lo *relacional* entre los grupos étnicos se considera central. Según Alejandro Grimson, “las ‘fronteras’ de los grupos étnicos que analizaba Barth no eran fronteras espaciales, sino entre distinciones colectivas de grupos sociales y la distribución de los ‘rasgos culturales’. Entre otros elementos claves, Barth señalaba que las fronteras eran situacionales y no primordiales, que la comunicación y el contacto entre los grupos no implicaba una tendencia a homogenización” (2001, 32). En el caso de esta investigación, la frontera no se asume como un límite que se pasa y con esto se corre el *peligro* de perder *lo propio*, aquí el vivir en la frontera se ve más como una posibilidad de enriquecimiento entre las culturas, ya que esto no es solo espacial, sino *relacional*, lo que viene a implicar unas dinámicas y experiencias.

agente de conexión” (Delory-Momberger 2015, 50) entre los actores, contextos y experiencias.

Se trató de asumir un proceso de investigación que se preocupó por dar con el *locus de enunciación o lugar de enunciación* de los actores que se posicionan desde una enmarcación específica de sus experiencias. Esto tiene que ver con la perspectiva del *conocimiento situado*, asumido desde los desarrollos de Haraway (1991), quien parte del *cuerpo como un lugar productor de conocimiento*;³ igualmente, desde los desarrollos de Dussel se afronta *la Geopolítica del conocimiento* en relación con la filosofía de la liberación;⁴ asimismo, Stuart Hall aborda *las cuestiones de la identidad desde una diáspora*;⁵ pero también lo hacen las mujeres negras, como

³ Donna J. Haraway presenta una crítica a la ciencia que se posiciona desde la negación de los cuerpos; esto se puede considerar como una ausencia de subjetividad, resultado del “privilegio de la perspectiva parcial”, donde la alusión a los cuerpos no aparece como algo central en la construcción del conocimiento. Para esta feminista posmoderna del Norte, “la ciencia un texto discutible y un campo de poder; la forma es el contenido [...], la forma en la ciencia es la retórica social creadora de artefactos que configuran el mundo en objetos efectivos. Es una práctica de persuasiones que cambian el mundo y que se disfrazan de maravillosos nuevos objetos” (Haraway 1995, 317). En la adopción de la *perspectiva* es importante la “naturaleza encarnada de la vista [...] utilizada para significar un salto fuera del cuerpo marcado hacia una mirada conquistadora desde ninguna parte” (Haraway 1995, 324). Es de señalar que lo *encarnado* en Haraway es *lo situado*; más exactamente, ella dice lo siguiente: “Yo quisiera una doctrina de la objetividad encarnada que acomode proyectos de ciencia feminista paradójicos y críticos: la objetividad feminista significa, sencillamente, *conocimientos situados*” (1995, 324). Una de las emergencias que señala Haraway se refleja en lo que sostiene: “Yo busco una escritura feminista del cuerpo que, metafóricamente, acentúe de nuevo la visión, pues necesitamos reclamar ese sentido para encontrar nuestro camino a través de todo los trucos visualizadores y de los poderes de las ciencias y de las tecnologías modernas que han transformado los debates [...]. Necesitamos aprender en nuestro cuerpos, provistas color primate y visión estereotipada, cómo ligar el objetivo a nuestros escáneres políticos y teóricos para nombrar dónde estamos y dónde no, en dimensiones de espacio mental y físicos que difícilmente sabemos cómo nombrar” (1995, 326). El conocimiento situado en Haraway comienza desde el posicionamiento del cuerpo, el cual está situado y se asume en relación con unas instancias de producción que están condicionando o generando las formas de asumir todo cuanto soporta.

⁴ Los aspectos que relaciono con el *conocimiento situado*, desde los desarrollos hechos por Enrique Dussel, los identifiqué mayormente en su texto *1492, el encubrimiento del otro*, donde aparece la importancia del nombrar desde una *ceguera antropológica*, la cual lleva a institucionalizar un nuevo orden explicativo, aplicado sobre los “nuevos territorios descubiertos por los europeos”. Esto refleja la instalación de *una geopolítica del conocimiento dominante*; ante la omisión histórica que produjo *la invención de América* no podemos perder de vista que en el *Abya Yala* ya existían unas formas de nombrar, unas formas de producir *conocimiento situado* en las experiencias de los pueblos mesoamericanos, andinos, amazónicos, entre otros. La localización específica de las grandes culturas americanas dan cuenta de la importancia de un conocimiento vital, un conocimiento que acompaña el desenvolvimiento cosmogónico de estos pueblos. Desde ahí, Enrique Dussel hace un recorrido por un lugar de enunciación silenciado por *el mito de la modernidad*. También, se debe tener presente la *exterioridad relativa* que acompaña el establecimiento de la *transmodernidad*, en el cual *potencial no incluido por la modernidad* (2004), se convierte en una *fuerte referencia para posicionar lo negado, es decir, el potencial no incluido* (Villa y Villa 2015, 239-354), lo cual, para los *condenados*, sería la posibilidad de posicionar desde lo situado.

⁵ En Stuart Hall, los aspectos que dan cuenta de un *conocimiento situado* se derivan del hecho de *hablar desde un lugar, una experiencia y unas relaciones* que se establecen a partir de una localización específica; todo esto sin dejar de lado los aspectos que se desprenden del hecho de habitar una *diáspora*, así como de lo producido desde las relaciones que se generan a partir de la *frontera*, en

Angela Davis, Alice Walker, Audre Lorde, Patricia Hill Collins, Barbara Smith y Bell Hooks, quienes, desde un lugar de pensamiento como mujeres negras, *posicionan y contribuyen a abrir el debate sobre el lenguaje, el cuerpo y el conocimiento*;⁶ también Gloria Azaldúa, Chela Sandoval y Aurora Levins Morales han planteado que el pensamiento de las mujeres chicanas se produce desde una experiencia de *bordes y fronteras*; son mujeres que desde su militancia y el hecho de ser Otra (es decir, mujeres chicanas) producen conocimiento en relación con una localización específica.⁷ Frente al *conocimiento situado*, Gordo y Serrano, expresan lo siguiente:

la cual las identidades están negociándose permanentemente. Por este motivo, Hall invita a establecer “el reconocimiento de que todos hablamos desde un lugar en particular, desde una historia particular, desde una experiencia particular, una cultura particular [...]. Estamos todos, en ese sentido, *étnicamente* localizados y nuestras identidades étnicas son cruciales para nuestro sentido subjetivo de lo que somos” (2014, 343). Esta es la importancia de romper con el determinismo geográfico y significar más la experiencia de relacionamiento, con lo cual las prácticas se configuran como parte de unas representaciones que requieren de por sí una política que emerge a partir de un contexto. Este aspecto se ubica en el ensayo *Occidente y el resto* (2013) de Hall. A través de esta referencia se puede abordar el *conocimiento situado* en Hall.

⁶ Las mujeres negras que aparecen referenciadas en el cuerpo de este apartado se pueden considerar como luchadoras, es decir, protagonistas de la exigencia que esas le hacían *feminismo blanco*, al que acusaban de ser racista, sobre todo que una cosa era ser mujer blanca, representada desde un imaginario de privilegio, mientras que la mujer negra no contaba con una representación que la pusiera en escenario de actuación. Fueron ellas quienes, a partir de hacer una *toma de conciencia*, nos enseñaron que “*Sisterhood is powerful*” (La sonoridad es poderosa) (Hooks 2017, 35). Fueron ellas quienes aprendieron a luchar contra el *enemigo interior*, es decir, el *sexismo interiorizado* por parte de la mujer, y en medio de esto dice Hoosk: “saber, y recordar todos los días de nuestras vidas, que la sonoridad en la práctica es posible, que la sonoridad sigue siendo poderosa” (2017, 40). Bajo la influencia del marxismo, el *feminismo* y el movimiento de liberación negro, surgieron los planteamientos que hacían estas mujeres desde el hecho de habitar un cuerpo, así como la necesidad de producir un conocimiento que se encargara de la realidad por la que pasaban. Frente a esta singularidad de la lucha de las mujeres negras, no se puede dejar sin citar la antología *Todas las mujeres son blancas, todos los negros son varones, pero algunas de nosotras somos valientes*, publicado en inglés en el año de 1982. Finalmente, no se puede dejar de lado que “el feminismo moderno/ilustrado se desarrolló a partir de Simone de Beauvoir y sus afirmación: *No se nace mujer. Se llega a serlo*; los discursos de género en el feminismo parten de una negación, de una exclusión, de un interrogante, el que retoma bell hooks de Sojourner Truth en un primer texto del pensamiento feminista negro: “¿Acaso no soy una mujer?” (Jabardo 2012, 32). Todos estos son referentes para comprender la emergencia del *conocimiento situado* en el *movimiento de mujeres negras* y el *feminismo negro*. Hoosk comenta lo importante que fueron los *grupos de conciencia* que posteriormente fueron sustituidos por la discusión más especializada. Estos grupos y la movilización del *feminismo negro* nos dice: “*organízate en torno a tu opresión*” (2004, 39).

⁷ Frente al desarrollo del *conocimiento situado*, según las mujeres Chicanas, se hace significativo el trabajo de Gloria Azaldúa, quien señala que: “*Nosotros los Chicanos straddle the borderlands. On one side of us, we are constantly exposed*” (2012, 84). Este es un claro ejemplo de la manera de situar el problema de la localización, es decir, el vivir siempre en un estado de permanente *exposición*, sobre todo cuando se está en medio de la frontera. A lado y lado de esta demarcación, las mujeres Chicanas se enfrentan a los agentes institucionalizados que marcan diferencias. La propuesta de Azaldúa es *el mestizaje*. El posicionamiento de las mujeres Chicanas se hace desde una localización, es decir, una situación de relacionamiento en el que se habla, se actúa y se viven las experiencias cercanas. “Fui la primera en seis generaciones en salir del Valle, la única de mi familia en dejar la casa. Pero no abandoné todas las partes de mí: conservé la tierra de mi propio ser. Sobre ella camine al marchame” (Azaldúa 2004, 72); este es el caso de una mujer que se afirma desde la voz

Nos ofrece alternativas a la visión representacionista del conocimiento. Nos dice que todo conocimiento se produce en ciertas condiciones semiótico-materiales desde las que es posible una cierta forma de mirar al fenómeno de estudio. Es decir, el conocimiento se produce desde una posición determinada que, en lugar de constituir un obstáculo a la objetividad, constituye la condición de posibilidad de la investigación (Gordo y Serrano 2008, 78).

Esto es un aspecto importante de los estudios culturales latinoamericanos decoloniales que contribuyeron al desarrollo de esta investigación, tanto en la construcción de referentes críticos de acción intelectual, así como de acción vinculante *con, desde, entre y para* las comunidades con las que se interactuaron. Al respecto, no se puede perder de vista la característica principal de los estudios culturales en su generalidad, que corresponde al interés de la producción textual (hermenéutico) y las condiciones históricas de producción del conocimiento que se posicionan desde un lugar (político). En el decir de Paula Saukko: “La característica distintiva de los estudios culturales es la manera en que combina un foco hermenéutico en las realidades vividas, un análisis crítico [...] de los discursos que median nuestras experiencias y realidades y una investigación contextualizada/realista de las estructuras históricas, sociales y políticas del poder” (2012, 316).

La anterior particularidad de los estudios culturales se vivió en esta investigación; se hizo, por un lado, la reconstrucción textual de lo escenificado, así como una acción que advierte del problema de la representación, sobre todo cuando se omite la existencia de las comunidades negras o afrocolombianas del Caribe Seco colombiano o también cuando se asimilan estas a comunidades de campesinos mestizos. Frente a esto último, no es posible dejar de lado los dos tipos de representación que John Beverley retoma del trabajo de Spivak, quien “recuerda, la representación no es sólo un problema de *hablar sobre* sino también de *hablar por*” (2004, 25).

sufrida, la voz ignorada, despreciada y empleada para hacer sentir vergüenza a un pueblo, pero que desde la afirmación de su ser se llena de valor para posicionar y actuar en presencia de su ser colectivo. Por esto dice: “So, if you want to really hurt me, talk badly about my language [...]. I Will no longer be made to feel ashamed of existing. I Will have my voice: Indian, Spanish, white. I will have my serpent’s tongue-my woman’s voice, my poet’s voice. I will overcome the tradition of silence” (Azaldúa 2012, 81). El conocimiento, en este caso, va surgiendo de una situación de permanente conexión con lo que significa vivir en la frontera, vivir en los bordes. Este es un caso de cómo emerge *el conocimiento situado* en las mujeres Chicanas, quienes, pese a toda la negación que sufren, actúan y se llenan de valor para alzar la voz y reclamar su derecho a ser y pertenecer a los territorios que se narran desde lo híbrido, o mejor, desde lo mestizo.

Esta investigación parte de la necesidad de *poner lo ausente en tiempo presente*; este aspecto se asumió desde la pertinencia de *destapar los silencios que se prologan* a partir de las representaciones que se ponen a circular en las escrituras convencionales de los estudios especializados de la zona, los cuales dan cuenta de una forma de inventar la existencia de las comunidades a partir de una perspectiva que privilegia la centralización de la producción del experto. Se trató de una acción escenificada que buscó ampliar la comprensión de los procesos regionales. La manifestación de una escritura centralizada tiene que ver con la referencia al *etnocentrismo por comisión* y el *etnocentrismo por omisión*. A propósito, Perrot y Preiswerk, espresan lo siguiente:

El etnocentrismo *por comisión* procedente analizado (que proviene de la voluntad de deformar la historia o de la ignorancia de los mecanismos cognoscitivos) sería menos grave si no estuviera recubierto de un etnocentrismo *por omisión* (que consiste en un rechazo consiente o no, de la historia de los otros). Estos dos tipos de etnocentrismo tiene un efecto acumulativo, la presencia de uno refuerza el impacto del otro. Si la única información a propósito de una cultura es de tendencia etnocéntrica, la omisión de esta cultura en su totalidad tendrá consecuencias tanto más perniciosas (Perrot y Preiswerk 1979, 317).

Los dos etnocentrismos que se evidencian en la escritura y en los discursos verbalizados de la cotidianidad regional y nacional fortalecen *la idea de lo costeño* (Villa 2018, 123), lo cual se convierte en un tipo de generalización que lleva a la *ceguera antropológica*, al mismo tiempo que hacia una *ceguera epistemológica*. A partir de ahí se lleva a cabo una proyección regional y nacional que invisibiliza a las comunidades negras o afrocolombianas de la zona. Lo *costeño* en la región ha provocado un proceso de homogenización que se vive a través de la identidad mestiza, donde las identidades específicas localizadas en experiencias territoriales son desplazadas, o sencillamente disueltas en el compuesto de la mezcla del indio con el negro y el europeo.

El nombrar en la frontera, desde las comunidades negras del Caribe Seco colombiano, se convirtió en una actuación comunitaria que se respalda desde la conversación; esto es, una interacción verbal horizontal en la que la gente se relaciona a partir de una acción mediada. Al menos esto fue lo que se pudo evidenciar en el trabajo de conversación comunitaria, construida como una

metodología que parte de la necesidad de actuar *en-comunidad*⁸ o *en-lugar*.⁹ La interacción verbal horizontal hace parte de la experiencia encarnada en las palabras que dispone de la vida en todas sus manifestaciones.

Vivir la frontera desde la valoración de la *co-presencia* es asumir los encuentros desde la multiplicidad de significaciones que dan sentido a las experiencias escenificadas en un mismo espacio geográfico, que se trasciende y se convierte en el lugar donde suceden las actuaciones. La idea de *frontera* remite al establecimiento de una demarcación que traza unas diferencias. Para Avatar Brah, la *frontera* es “la línea arbitraria de división que son a la vez sociales, culturales y psíquicas, [...] zonas donde el miedo al otro es el miedo a uno mismo; lugares donde los reclamos de propiedad —los reclamos de ‘mío’, ‘tuyo’ y ‘suyo’— son vigilados, discutidos, defendidos y peleados” (2011, 230). Un referente para abordar el estudio de las relaciones de frontera es el de Gloria Azaldúa, quien “evoca el concepto de frontera como metáfora de barreras psicológicas, sexuales, espirituales, culturales, de clase y de raza” (Brah 2011, 230). Es de señalar que la frontera se construye desde un distanciamiento o un vínculo que se materializa de forma discursiva; estas son las narrativas de fronteras que actúan en la fijación de la experiencia. A propósito, Brah dice lo siguiente:

Cada frontera encarna una narración única, incluso aunque resumen con elementos comunes con otras fronteras. Dicha materialidad metafórica de cada frontera dirige la atención a sus características específicas: a los territorios psíquicos y/o geográficos demarcados; a las experiencias de grupos particulares que se ven afectados de otras formas por la creación de una cierta frontera (Brah 2013, 230).

Así que la experiencia de frontera se convierte en parte de una actividad narrativa que moviliza las formas de contar los encuentros, donde la gente se *repele* y se *atrapa*. Esto corresponde más con las relaciones que pasan por situaciones en las que lo específico se remonta a una zona de generación de producciones nuevas o producciones de cocreación. Por medio de la experiencia de frontera se establece un

⁸ Esta categoría es propuesta por Perrot y Preisweek (1979), quienes la consideran a partir de una articulación societal, en cual, el caso más específico es el que corresponde a *la nación, la etnia y la clase social*.

⁹ Según los desarrollos teóricos de Arturo Escobar, este aspecto tiene que ver con una *realidad construida*, en el que el conocimiento se asume como parte del posicionamiento. En este caso, Escobar entiende la vida de las personas como parte de la “experiencia de una localización en particular con alguna medida de anclaje” (2005, 158). Es de señalar que en el contexto de Américalatina, un referente que ha trabajado la categoría de *en-lugar*, es Walsh, quien la asume desde una connotación política (2007, 220).

nombrar que emplea las palabras que cruzan de un lugar a otro, las palabras que cruzan las experiencias, los relacionamientos y el entretrejer de los contenidos que se hacen y rehacen como indicadores de la vida que se produce en medio de las afectaciones mutuas o acciones implicadas que parten de generar lo que serían los procesos de aquí y de allá.

Para entrar a estudiar las experiencias de frontera desde las narrativas que acompañan y surgen de los encuentros, se toma en consideración la memoria y la historia, siendo la primera una construcción viva, es decir, una construcción que se da a través de las palabras que se asocian con lo vivido por los pueblos. La categoría de frontera se encuentra fuertemente ligada con la categoría de diáspora; en el caso de los africanos y sus descendientes en el mundo aparece como una posibilidad de vínculo proyectado y actuado desde un tiempo que se niega a desvincularse de las y los afrodescendientes en el mundo. Ante esto, no se puede dejar de lado, según Walsh, que:

Las identidades diaspóricas, las que marcan un vínculo identitario, sociopolítico y cultural que caminan sobre lo nacional. Estas identidades asumidas en los años recientes dentro de las designaciones de “afrodescendientes”, afroandinos y afro (latino) americanos, marcan una diferencia y experimentación histórica compartidas: las de diáspora forzada y la esclavización (Walsh 2009, 134).

La *experimentación histórica* de la que habla la profesora Catherine Walsh se entiende desde lo que encarna el deseo de mantener vivas las conexiones con una forma de producir un pensamiento que viaja a partir de las formas de imaginar un pasado común, un lugar de origen que ya no se tiene, pero que sigue vivo entre las personas que hacen parte del manto de la memoria de esa diáspora que nos habita y que nosotros habitamos desde un sentir el rugir de la madre. Por este motivo, no es lo mismo la historia que presenta de la *industria de secuestro masivo*, que la memoria que se narra a partir de los diferentes referentes de acción y reconstrucción de esos sentimientos que dan cuenta de la diáspora africana en el mundo.

Ya que se habla de historia y memoria, es necesario mirar la diferenciación que se establece con esta forma de nombrar el recuerdo, el pasado y todo aquello que se deriva de los hechos acaecidos. En este caso, no es lo mismo la historia y la memoria; esto se puede comprender a partir del trabajo de Thomas Gómez, quien sostiene: “lejos de sobreponerse, como suele admitirse, se oponen: mientras que la historia, además de ser siempre una representación del pasado, es una reconstrucción

problemática e incompleta de lo que ya no existe, *en cambio* la memoria es un fenómeno siempre actual, un vínculo vivido en el presente de la eternidad” (2004, 94), aunque también existen las precisiones que dan cuenta de la “historia-acción, la realidad histórica, pero al mismo tiempo toda historia-relato que sale de la rutina y presenta un cierto grado de desfase” (Perrot y Preiswerk 1979, 29). Pero mejor quedarse con *la historia-memoria*, esa que parte de un sentido de complementariedad, un sentido de acción que implica tanto lo uno como lo otro; es una *destotalización* que sugiere que las representaciones se pueden poner a dialogar, buscando en la una como en la otra los vacíos, los silencios, las omisiones y todo aquello que no aparece manifiesto.

En el trabajo de Thomas Gómez sobre *Los lugares de la memoria e identidad nacional en Colombia* se encuentra una aproximación a la utilización de la categoría de Pierre Nora sobre *los lugares de memoria* que operan como una instancia de fijación del recuerdo. Son “los objetos más simbólicos de la memoria: tanto los archivos, las bibliotecas, los diccionarios y los museos, como la bandera, las conmemoraciones, las fiestas, las estatuas y los monumentos que celebran las grandes causas” (Gómez 2004, 97). Pero, para el caso de las comunidades negras, los *lugares de memoria* son los textos vivos, los textos recreados a partir del anclaje a un territorio que se aprende y representa como posibilidad de existencia colectiva, quebrantada por los actores externos que provocan una alteración de los flujos de la cultura que soportan los saberes locales.

La memoria se establece como una contingencia que actúa frente al terreno de lo posible, llegando a evocar los contenidos que se recuperan del pasado; pero no solo eso, también vive en función de un fuerte olvido que expulsa y arroja los contenidos a un afuera no habitado por las dinámicas que representan el quehacer de la memoria convencional. Para Thomas Gómez, lo evocable siempre estará sujeto al influjo del olvido, tal él lo expresa:

Si la historia es una elaboración intelectual que implica un planteamiento analítico y moviliza un discurso crítico, la memoria aparece abierta a la dialéctica del recuerdo y el olvido, a la amnesia, y se muestra (in)vulnerable a todo tipo de instrumentación y manipulación, amén que, por extensión, es susceptible de largas latencias y súbitos despertares (Gómez 2004, 95).

Frente a los lugares de la memoria, ¿dónde queda la oralidad?, sobre todo cuando no se asumen las instancias de archivo que se abren con el decir de los

pueblos y el archivo que se legitima en cada nombrar de la experiencia y las prácticas cercanas, mientras las representaciones del recuerdo que se basan en la escrituralidad se alejan de la vida de los pueblos y se centran en la visión de quien escribe desde un lugar, desde una perspectiva situada. Estas representaciones se cierran a las formas del decir que posicionan a las colectividades que han sido tildadas como *ágrafas* o *pueblos que no tienen historias*. Por esto, quien controla la producción escritural se asegura de poner una versión de la historia que deja a unos por dentro de lo representado, mientras otros son dejados por fuera.

Esta investigación asumió las memorias de aquellas y aquellos que han sido negados a lo largo de la historia colonial de Colombia; entró en conversación con los seres que han sido representados desde la carencia, desde la negación de la existencia de una memoria que se sitúa por fuera de los centros de poder. Es la memoria que se extiende por medio de la enunciación que se evidencia desde abajo. Esta es una clara afirmación y reafirmación desde lo excretado por las ciencias sociales canónicas, las estructuras de poder hegemónicas, así como las pautas de configuración de los cuerpos *cultos*. Son estas las memorias de las que no se dice nada, porque su existencia para la sociedad dominante se vuelve inexistente. Desde la versión del *patrón de configuración* que se deriva de la *colonialidad*, esto vendría a ser la vida de los cuerpos que se diluyen, que abandonan su ser, es decir, los cuerpos vaciados y llevados a un estado de deseo que, por un lado, desean salir de sí y, por el otro, salir al encuentro de los residuos dejados por el sistema colonial. Estos son los “seres de carencia” (Memmi 1996, 119-124), pero también existen los seres de potencia y cultivo de lo que se pone en ausencia presencia.

De acuerdo a lo anterior, se puede decir que en ambas direcciones la investigación actuó; esta vino a interrogar los procesos que genera *la colonialidad*, así como *la descolonización*. Además, son varias las experiencias que se llevan a cabo en el contexto donde se desarrolló la investigación. Frente a esto último, no es posible perder de vista el papel que juegan los silencios-sabios, es decir, la autogestión del silencio, lugar en el que la gente de las comunidades negras del Caribe Seco, en algunos casos, guarda, conserva y alimenta las existencias que se posicionan desde la intercepción de los sistemas y los actores dominantes. En este aspecto, se hizo necesario conectar con las posibilidades que genera lo que Santiago Arboleda Quiñones ha denominado *las suficiencias íntimas*, ante las cuales considera Arboleda que las:

Suficiencias íntimas, entendidas como cúmulos de experiencias y valores siempre emancipatorios; reservorio de construcciones mentales operativas, producto de las relaciones sociales establecidas por un grupo a través de su historia, que se concretan en elaboraciones y formas de gestión efectivas, verbalizadas condensadamente en ocasiones, siendo orientaciones de su sociabilidad y su vida. Son suficiencias en la medida en que no parten de las carencias, sino que insisten ante todo en un punto de partida positivo, vivificante para el individuo y su comunidad, no propiamente en una actitud permanentemente reactiva frente a los otros (Arboleda 2011, 11).

Estas *suficiencias íntimas* se relacionan con la construcción de los refugios narrativos¹⁰ con los cuáles la gente negra ha venido posicionando, direccionando o construyendo un proyecto de existencia allí donde lo dominante es la deshumanización. En este caso, los refugios narrativos son considerados como una construcción que se genera en la *retracción del yo*, es decir, la retirada a una *intimidad* que produce la *orientación de la existencia*. Todas estas posibilidades de establecer unas nuevas categorías y lenguajes que conduzcan a interpretar las realidades de las comunidades negras en América y el Caribe, requieren de un escenario y unas formas que valoren, enriquezcan y generen nuevas formas de actuar desde el con-sentimiento; esta consideración se ha desarrollado desde los estudios culturales latinoamericanos decoloniales, en la que, la emergencia se asume como una generación de posibilidades que buscan nuevas relaciones, implicaciones y afectaciones. Lo anterior se da a partir de la valoración del *locus* de enunciación o lugar del discurso, donde las políticas del nombrar son importantes. Ya lo ha señalado la profesora Catherine Walsh con lo siguiente:

Las políticas de nombrar siempre han tenido significado profundo en América Latina, parte de raigambre y tradición imperial-colonial y la hegemonía política y cultural en estas tierras invadidas por foráneos, que subordinaron las diferencias a cartografiar una imagen en su código heurístico del nombramiento. Los “Estudios Culturales” en América Latina también tienen y forman parte de una política de nombrar; ciertamente sin la misma carga y horizontes históricos, pero sí inscritos en legados y cartografiados frecuentemente como totalidad, ocultando o dejando pasar por alto las diferencias a su interior (Walsh 2010, 93).

Es preciso recordar, además, lo que la profesora Walsh afirma sobre la *política del nombrar*, la influencia que esta juega en el establecimiento de ese *campo de posibilidad y articulación* en donde no se debe perder de vista que “Nombrar también es luchar” (Walsh 2011, 94). Desde ahí se busca generar una nueva *política*

¹⁰ Es el albergue existencial del modo de decir que sigulariza la expresión verbal de cada sujeto que se sujeta a esta formación íntima de la palabra. El refugio narrativo es donde el yo se retrae y se hace habitante de su propia singularidad.

del nombrar que permita enfrentar los interrogantes: ¿quién dice? y ¿desde qué lugar se dice? Todo lo anterior ayuda, tal vez, a afrontar una programática que compromete el pensar y el actuar a propósito de *decir no, decir otra cosa, poder contestar*, generando con esto un nuevo escenario para la transformación de las dinámicas de producción del conocimiento, para lograr crear realidades y posibilidades nuevas, en la que los actores no sean suplantados por los modos de decir de los autores, quienes se deben a las lógicas de institucionalización del conocimiento Occidental, el cual se moviliza desde las *corporaciones* que legitiman el conocimiento atrapado en la lógica del capital.

Esta investigación se convirtió en una propuesta que reacciona al olvido, el desconocimiento, la indiferencia y la crueldad, históricamente ejercida contra las comunidades desde unas acciones intelectuales, culturales, sociales, políticas, económicas, ambientales, morales, estéticas y lingüísticas-comunicativas, lo cual ha llevado a establecer un *privilegio ontológico*, es decir el *hacer existir* algo o alguien desde unos criterio de *exaltación preferencial*. En Occidente esto se ha realizado a partir de lo que sería el *hacer existir* para dejar de *hacer existir lo otro*, convertido en algo abominable o despreciable. Sucede esto cuando solo se establece una realidad, dejando por fuera otras realidades, verdades, memorias, saberes, cuerpos y prácticas que no tendrían ninguna referencia existencial. Con este ingrediente de articulación y proyección humana, lo otro solo tendría condición de existencia si se somete a la operación de converción-distorsión, ejercida a través de lo centralizado y generalizado como un *patrón de configuración* que viene a legitimar o invalidar las producciones. Frente a esto, debe recordarse lo que parafrasea la doctora Catherine Walsh sobre Zizek:

La “tolerancia” liberal excusa al Otro folclórico, privado de su sustancia [...] pero denuncia a cualquiera otro “real” por su “fundamentalismo”, dado que el núcleo de la Otredad está en la regulación de su goce: el “otro real” es por definición “patriarcal”, “violento”, jamás es el Otro de la sabiduría etérea y las costumbres encantadoras (Zizek citado por Walsh 2009, 198-199).

Cuando los otros racializados de forma negativa son nombrados como negros y estos se comportan de forma bucólica, chistosa y pintoresca, se presenta una *tolerancia extendida* hacia ellos, sobre todo que estos seres racializados son convertidos por las demás personas en fuente de diversión, lo cual se traduce en una constante ridiculización o acción permanente de burla. Pero en el momento que el

negro deja de encajar en el molde que produce la conversión-distorsión, entonces pasan a ser considerados como radicales, de peligrosas creencias e ideologías.

Al momento que los cuerpos racializados de forma inferior, no se corresponden con los criterios que llevan a ejercer la *tolerancia liberal*, se deja de ser *parte de lo mismo* y se pasa a hacer *parte en sí mismo*, esto quiere decir que ocurre la autoafirmación convergente en la posibilidad de creación de una propia residencia existencial; en este caso *lo otro* es asumido por quienes efectúan la operación de conversión-distorsión como seres desviados, seres amenazantes que desbordan cualquier posibilidad de ser aceptados por quienes asumen los referentes de la *tolerancia*, soportada en las caricaturas que hacen y ponen a circular de los otros. Cuando los cuerpos negros adquieren su propia voz e interpelan los criterios de producción y normalización del *esquema epidérmico racial*, entonces por lo general son representados como *problemáticos, intransigentes y complicados*, entre otras cosas. Esto se puede apreciar en las siguientes expresiones que buscan instalar lo que sería el mal-decir sobre los cuerpos de los otros: “*negro educado problema buscado*” y “*negro ignorado problema acabado*”.

Con la *conversión-distorsión* se llega a la anulación o reducción de quienes viven el atropello ontológico, esto es el no tener un carácter de existencia concreta como seres humanos; se trata del vivir en una constante de desalojo de *sí*. Frente a esta situación con la descolonización se propone, asumir unas estrategias de construcción de un *hombre nuevo*, quien se convierte en una amenaza para las personas que ejercen la colonialidad. De ahí que la apuesta (en este caso) por parte del colonizador sea la de generar la difamación o la descalificación de la opción liberadora tomada por *los condenados*. La creación de un ambiente de desconfianza guiada por la sospecha, se convierte en el principal obstáculo que genera y perpetua la *diferencia colonial* entre lo celebrado y lo condenado; todo esto se busca confrontar y transformar a partir de la descolonización. En este caso, “La descolonización no pasa jamás inadvertida puesto que afecta al ser, modifica fundamentalmente al ser, transforma a los espectadores aplastados por la falta de esencia [...] la descolonización realmente es creación de hombres nuevos” (Fanon 1986, 31).

La *descolonización*, en el caso de esta investigación, actuó en la creación de un lenguaje que genera encuentros, un lenguaje que genera una *destotalización* de las representaciones y las acciones; por este motivo, la descolonización se asumió desde la reacción que se pudo vivir frente a *los olvidos y los silencios* producidos por

quienes controlan el orden social, económico, político, epistemológico, cultural y comunicativo. Se trató de alterar las formas acostumbradas de movilizar y disponer de los recuerdos que dan cuenta del territorio, las posiciones colectivas, la construcción de referentes de vida, así como la construcción de los relatos que han sido controlados a lo largo de una larga experiencia de intervención o *control cultural*. En este caso, la descolonización se vivió desde lo que dijo Fanon, esto es: “La descolonización, que se propone cambiar el orden del mundo es, como se ve, un programa de desorden absoluto” (1986, 30); aquí el *desorden* corresponde a la acción transformadora que *pone lo que esta abajo a arriba*, dejando ver lo no visto, lo no nombrado y lo no actuado en referencia a lo condenado, entre otras cosas.

Ahora bien, desde la necesidad de descolonizar la investigación se procedió en este estudio a generar un escenario para la comunicación comunitaria, en el que lo principal fue la creación de unos referentes comunes de acción frente al hecho de pensar las situaciones de alteración de las relaciones y producciones cotidianas; allí se hizo necesario identificar los actores, generar un marco de comprensión desde la definición de los problemas, así como el reconocimiento del territorio y la pérdida de éste; a partir de todo lo anterior, se propusieron unos encuentros de conversación con las personas mayores (sabedores) de la zona. Se pudo entonces evidenciar que la investigación buscó dar con el narrar, y al hacerlo se encontraron las palabras que cultivaron el narrar-narrándose.

El narrar-narrándose se entiende como el desplazamiento del yo del investigador, que entonces aparece vinculado con el ejercicio de narrarse. De ahí la necesidad que hubo de plantear una investigación que recogiera las metáforas, los contenidos narrativos que actúan en la significación de la experiencia en un territorio que se porta en cada palabra recreada. La frontera se vivió desde ahí, a partir del encuentro con las otras generaciones, con *los sabedores*, los campesinos, los y las cantadoras, los pescadores, los y las narradoras que se refugian en la tradición oral.¹¹

¹¹ Oralidad es la producción de la palabra hablada en una situación concreta, en que por ejemplo, ésta se nutre de situaciones, pasajes, experiencias, que van siendo recreadas por otros actores que pueden estar presentes o ser evocados; la oralidad es una manera de presentar y circular la palabra hablada. La tradición oral es la cadena de producción verbal que se mantiene a partir de los procesos de transmisión y recreación de los contenidos culturales que son puestos a viajar en el tiempo; la tradición oral presenta retenciones, olvidos, transcreaciones performativas que la hacen vigente y da sentido de pertenencia. La tradición oral hace parte de los procesos de aprendizaje cultural, es decir que actúa en la enculturación y la endoculturación; ello quiere decir, el tránsito que se efectúa de lo social a lo cultural. Según los referentes que se siguen en este trabajo de investigación, la tradición oral es performativa, tal como sugiere Vich y Zavala (2004). Es decir, que la tradición oral es permeable a las posibilidades de actualización que hacen los actores, quienes la reproducen bajo el

Fue a partir de ahí, y desde otras experiencias, que se hizo visible el nombrar desde las fronteras, entendiendo de quién son las palabras.

La forma como se procedió fue la de establecer un primer reconocimiento de las poblaciones a partir de talleres y conversatorios, desarrollados como una acción comprometida; también se estableció un trabajo de interpretación de documentos previos que hacen parte de los antecedentes de la investigación, en los cuales se pudo notar que existe una omisión, desde la política, de nombrar lo negro; asimismo, se procedió con el proceso de conversación comunitaria, en la cual, la estrategia de investigación tuvo que ver con las dinámicas de selección secuencial, según el interés de la investigación. Para atender este proceso desde la conversación comunitaria, se construyó una metodología que saluda las sabidurías que acompañan el recorrer de los caminos de la memoria, dejados en los territorios que se portan a través de las palabras.

El proceso de conversación comunitaria se abordó desde la metodología del *Juipi*, que es una palabra que se emplea al saludar a los amigos, a los parientes, conocidos y demás personas. El *juipi* se recrea desde los momentos de encuentro, ánimo y asombro; por esto se establecen los siguientes momentos: El *juepa je*, tiene correspondencia con los encuentros que animan a generar la conversación; el momento del *caramba* viene a señalar el ánimo, la disposición para escenificar la conversación que se nutre de los participantes; por último, el momento del *hombre* constituye el asombro, la fascinación de conversar y compartir el cultivo de la vida por medio de las palabras que abren el camino que se recorre desde la sabiduría de los y las guardianas del territorio. La construcción de la metodología a partir de unos referentes que aluden a los procesos comunicativos del Caribe Seco, se asume como una opción política que busca generar conocimiento desde las experiencias de las comunidades. La construcción de esta metodología se apoya en los referentes de un *paradigma otro*, el cual puede ser vinculante con lo que Walter Mignolo señala a propósito de la *Utopística* que retoma de Immanuel Wallerstein; esto es:

La evaluación sería de las alternativas históricas, el ejercicio de nuestro juicio para ponderar alternativas racionales para el futuro. Es, en otras palabras, la evaluación

hecho de tomar algunos contenidos del pasado y los ponen en el presente; en dicho caso, ellas y ellos le imprimen algo de su estado de ánimo, de su pensar e imaginar las situaciones que pasan a narrar. Las posibilidades de acción y producción textual de la tradición oral la asumen a partir del hecho de vivir la creatividad, que van actualizando y reactualizando su composición textual; en dicho caso, la tradición oral es *abierta y dinámica, no cerrada y ajena* a las posibilidades de reanimación de los actores de la cultura en el presente.

sobria, racional y realista de los sistemas sociohistóricos, las zonas abiertas a la creatividad humana con fines que no son los del lucro, la acumulación de objetos, la dominación a todo coste. Y sobre todo, las vías posibles de constante liberación y emancipación de las estructuras de explotación y dominación (Mignolo 2003, 28).

En este sentido, la metodología del *juipi* se convierte en una posibilidad de generar esas *zonas abiertas a la creatividad*; es también *una vía posible a la constante liberación*, a la producción de un conocimiento que se muestra como una posibilidad para cultivar la voz, para generar acción frente a la penetración de los capitales globales. La metodología, en este caso, parte de una acción situada que se asume como lo que Walter Mignolo denomina *las historias locales*.

Los capítulos que hacen parte de la estructura del texto son cinco. En el primer capítulo aparece la parte teórica y tiene como título *Contexto conceptual de la investigación*. Por ello, se aborda la construcción teórica que acompañó el desarrollo de la investigación. Cabe aclarar que esta se realizó a partir del diseño flexible de la investigación, lo cual deja abierta la posibilidad de un retorno y ajuste a la formulación; esto propicia que la emergencia de categorías y teorías sea tomada en cuenta en el proceso. En este capítulo de la tesis se parte de una consideración de la emergencia de lo *negro* como un saber de negación; asimismo, la invención de la geografía como una instancia que contribuyó al establecimiento del mal-decir de la gente del continente africano y sus descendientes. El lector podrá encontrar los desarrollos que soportan la consideración del territorio, la memoria y los referentes filosóficos y políticos que atienden a la necesidad de producir conocimiento desde la diáspora africana.

El capítulo segundo se titula *Andar para contar y contar para afirmar: Un lugar de la experiencia*; este alude al contexto de actuación, es decir, la zona en la cual se desarrolló la investigación. En este capítulo se hace la localización específica del departamento del Cesar, que se encuentra en el Caribe continental colombiano. Se aborda desde una composición escritural que recoge diferentes maneras de enfrentar la construcción del texto, es decir, que presenta un lenguaje descriptivo, narrativo, expositivo y argumentativo; todo lo anterior se articula a la creación de un texto que parte del posicionamiento de la voz del investigador, donde se vincula la experiencia de animar el recuerdo como parte de la acción de *mediar* y *conectar* con los diferentes actores, lugares y experiencias.

En lo que respecta al capítulo tercero, *El cómo de la investigación desde el transitar: Las palabras que animan los encuentros*, parte de la necesidad de establecer una investigación que se vive como un proceso abierto a la experiencia del investigador. Aquí el lector y la lectora encontrarán narrado el origen de la metodología, así como la forma como se legitima dentro del proceso de investigación. La metodología de investigación partió de una metáfora que conecta con la vida comunitaria de los pueblos del Cesar; esta metáfora es la del *Juipi*.

La investigación se llevó a cabo a partir de la conversación comunitaria, como proceso que permitió vivir la *frontera* como posibilidad de existencia atrapada; en este caso, las *fronteras* se asumieron desde el conocimiento, las relaciones espaciales, generacionales y situacionales, lo cual le permitió al investigador partir del narrar-narrándose; esto encarna un proceso de afectación mutua en el que la importancia de las perspectivas de investigación narrativa dan cuenta de la *performatividad biográfica*, la cual se toma como parte de una forma de establecer “la enunciación de sí, en la palabra mantenida sobre sí mismo y su existencia, que el narrador puede encontrar el medio de ‘reunir’ su experiencia de un espacio” (Delory-Momberger 2015, 50).

Seguidamente, en el capítulo cuarto, *Lo implicado desde el andar con las comunidades negras del Caribe seco colombiano*, se asume la metáfora del *andar* como parte de una experiencia del transitar o el recorrer los contextos a partir de la voz de los implicados e implicadas en el proceso de investigación; A partir de esta referencia se presentan los aspectos que ayudaron a establecer los encuentros con las personas en el contexto del Caribe Seco colombiano. Además, se hace una mirada acompañada por la emergencia de categorías que nacieron de la experiencia de la pesquisa; asimismo, se observaron los problemas del territorio y los procesos que se derivan de la *economía extractiva*; todo esto conllevó a mirar el problema de la minería a gran escala que se viene realizando en el departamento del Cesar al norte de Colombia.

El capítulo quinto se titula *Fronteras que nos atrapan: el nombrar-nombrándose desde los encuentros*; se centra en las voces de los actores que participaron en el proceso, a partir de una relación sujeto-sujeto, relación esta que se asume el narrar tiene que ver con el acto de narrarse, es decir, que el investigar se proyecta sobre la humanidad de quienes soportan la acción que compone este tipo de actividad académica, política y cultural. Lo que conlleva a asumir los refugios

narrativos de las y los actores, desde los recursos de la memoria; estos presentan los contenidos que tienen que ver con el territorio, así como las narrativas de sujeción y *re-existencia* a los lugares donde ancestralmente han vivido las comunidades negras del Caribe Seco colombiano. En el desarrollo del capítulo, los participantes del proceso lograron narrar los problemas que afrontan en la actualidad, resaltando el papel de las experiencias y saberes construidos por sus antepasados.

Por último, se formulan las conclusiones del trabajo de investigación, que se construyeron a partir de la consideración de los aspectos centrales que emergieron del proceso; estos corresponden al territorio, memoria y las dinámicas de expansión o agotamiento de lo que viene a ser *la toponimia de la memoria*. Se trata de establecer una conexión entre los objetivos trazados y las emergencias que posibilitaron el desarrollo de la investigación. Frente a las conclusiones, también cabe mencionar que estas insinúan unas vetas de investigación que pueden ser afrontadas por futuros investigadores. Esta última parte de la tesis se organizó a partir de lo que se encontró, lo que emergió y lo que se proyecta.

Capítulo uno

Contexto conceptual de la investigación

Este capítulo se elaboró desde una acción comprensiva de las emergencias teóricas que acompañaron la investigación, las cuales fueron establecidas a partir del desarrollo mismo del proyecto; es decir que la formulación epistémica se realizó al mismo tiempo que la construcción metodológica. El trabajo de conversación comunitaria y la consideración de los componentes narrativos que salieron de la escenificación empírica de la investigación. El hecho de asumir esta dinámica de forma abierta se debe a la adopción del *diseño flexible de la investigación*, que permitió la creación simultánea y el relacionamiento de cada uno de los aspectos referidos. Es de señalar que este proceso se realizó desde una acción heurística que vinculó el pensar y el actuar, con *el con-sentimiento* de los participantes de la investigación.

Debe señalarse además, que la emergencia de la investigación, se asumió como la generación de posibilidades teóricas y metodológicas que se relacionan entre sí, que permitió la construcción de primer capítulo. Sobre la manera de proceder, se realizaron algunas articulaciones y tensiones de presupuestos teóricos que no son tan conocidos para las ciencias sociales convencionales; abordados a partir de los marcos teóricos que generaron una explicación totalizadora de la realidad. Así que, esta construcción epistémica parte de la necesidad de “Construir el conocimiento de aquello que no se conoce [...] *donde* el quehacer concreto de las personas se traduce en la capacidad de plantearse problemas” (Zemelman 2004, 28).

Esta investigación intenta proponer un conocimiento que actúe a favor de los procesos que se viven en los contextos de interacción, en el que la gente actúa en su cotidianidad desde un sentir la vida y un vivir para sentir lo vivido en la experiencia que las y los liga a un territorio, un lenguaje, unas narrativas y, en especial, unas formas de *re-existir*. Ante esta valoración, conviene señalar lo propuesto por Zemelman: “El ritmo de la realidad no es el de la construcción conceptual” (2004, 21); y que por tanto, se necesita crear una estrecha relación entre la construcción teórica y la representación de la realidad, pues una comprensión del mundo que no

actúe *en consonancia con* lo que se busca comprender es totalmente impertinente e inapropiada.

Para la construcción del capítulo se hizo uso del *contexto conceptual* como un recurso que acompaña la aplicación del diseño flexible de la investigación. Al respecto, se puede comprender, en palabras de Maxwell, al primero como “Un sistema de conceptos, supuestos, expectativas y teorías que respaldan e informan la investigación” (cit. por Mendizábal 2006, 76). En este caso, se asume el contexto conceptual como una construcción que se alimenta de las posibilidades del pensar y el hacer en la investigación, desde un escenario de actuación y afectaciones-implicadas. En cuanto al diseño flexible, éste, se tomó como el camino que sigue el proceso, en donde, permanentemente se entra a retornar a los diferentes momentos por los que aquella ha pasado.

La configuración y aplicación del contexto conceptual, como recurso que alimenta los procesos de investigación, se dio con los desarrollos de la etnografía experimental y de la teoría fundamentada que presenta la necesidad de generar un conocimiento próximo a la experiencia de quien investiga. Frente a esta posibilidad, según Dora Mendizábal (2006, 79), existen dos posibilidades de generar contexto conceptual: la primera se establece a partir de una elaboración previa a la experiencia que después se va enriqueciendo con los datos que surgen del proceso; la segunda posibilidad parte de la necesidad de generar teoría, ante lo cual la construcción de conocimiento emerge del mismo proceso.

Es de señalar que, en el caso específico de esta investigación, se hizo un relacionamiento con las dos posibilidades; es decir que se parte de lo establecido por las teorías que proceden desde unos marcos de referencia y se articulan con los aspectos relevantes que van surgiendo del trabajo de conversación comunitaria. Todo esto tiene correspondencia con la necesidad de generar un diálogo interepistémico, a partir del cual entra en conversación lo que existe con lo que emerge de la experiencia de interacción y análisis de la realidad. Ante los desarrollos específicos, se asumieron los aspectos generales de la memoria, el territorio y las narrativas, entre otros; y dentro de lo que emergió del ejercicio de creación de teoría, se tienen en cuenta los saberes de negación, las teorías de las 3D y el mal-decir.

Aunque el *contexto conceptual* aparezca en el primer capítulo de esta tesis, ello no quiere decir que la teoría esté por encima de los datos y demás construcciones que emergieron de la experiencia de investigación. En este caso representa la

relación entre lo teórico y práctico, para así asumir la construcción del *contexto conceptual* como parte de una práctica que ayuda a afrontar las conexiones con los distintos momentos de la investigación.

Para visibilizar las fuentes que dan origen al contexto conceptual, se acude a *la política de la ubicación* que para los estudios culturales latinoamericanos es de central importancia, principalmente en relación con las siguientes cuestiones: ¿quién dice?, ¿en nombre de quién dice?, ¿desde qué lugar dice?, y ¿bajo qué condiciones dice? Esto cobra relevancia en el momento de abordar el *locus de enunciación* o *el lugar del discurso*. Todo lo anterior se relaciona con el conocimiento situado que, para los actores sociales, es de suma importancia, ya que desde allí se establecen contenidos que ayudan a posicionar perspectivas.

Para Mendizábal (2004), el contexto conceptual se pone en funcionamiento a partir de la valoración de los aspectos que dan origen a su existencia; estos son:

- 1) La experiencia vital del investigador y sus propias especulaciones o ideas; 2) el conocimiento y dominio de las tradiciones teóricas referidas a las temáticas estudiadas, y el análisis crítico de la bibliografía pertinente y relevante, que se denomina, curiosamente, “estado del arte”; y 3) Los estudios o investigaciones anteriores (77).

Por último, debe señalarse que en esta investigación no se adoptó la construcción del marco teórico, pues aquel se relaciona con el diseño estructurado de la investigación según el cual la teoría está en primer lugar en relación con la experiencia empírica. La definición de un marco, que bien se puede establecer de forma *a priori* o *a posteriori*, representa una acción fija, cerrada y totalizadora para pensar los problemas y darles, desde esos marcos, una explicación absoluta. Por el contrario, el contexto conceptual propició una acción de creación e inclusión de los aspectos que iban surgiendo; es decir, lo contingente. Lo contextual, entonces, se convierte en lo primordial para la construcción de una representación textual de la teoría y de las actuaciones de los actores que participaron en el proceso. Desde esta posibilidad de creación y emergencia se presentan los siguientes contenidos, propuestos desde la articulación interactiva que se dio entre los componentes mismos del proceso.

El desarrollo de este capítulo contempla los siguientes apartados: en el primero se abre la comprensión sobre el despertar en una geografía productora de miedo, a partir de la siguiente pregunta: ¿quién traza las barreras?; el segundo

corresponde a *lo negro como saber de negación*; el tercer apartado se titula *La nación y sus desarrollos como categoría de análisis*; el cuarto se denomina *Respirando la nación: los silencios que nos habitan*; un quinto momento de este capítulo se titula: *El territorio desde el soporte de la memoria y la tradición oral*; el sexto hace referencia a *La memoria y sus manifestaciones*; por último, se contará con el apartado de *Los saberes de la Diáspora Africana y el sentido de los soportes epistémicos*. De este modo, este primer capítulo buscó abordar las categorías que aparecen en el desarrollo de la primera parte de la investigación.

1. El despertar en una geografía de miedo: ¿Quién traza las barreras?

El surgimiento de *lo negro* como asignación que resalta rasgos inventados para acabar con la humanidad de los africanos y sus descendientes en el mundo, fue impuesto a partir de la expansión de los reinos dinásticos y la consolidación de la empresa colonial europea en ultramar. En consecuencia, el alto lucro generado por la dominación y explotación de la fuerza de trabajo no remunerada de los negros africanos durante cinco siglos se convertiría en el principal motor que movilizaría el capitalismo; esto se puede leer en los planteamientos hechos por el historiador Eric Williams, quien, en su libro *Capitalismo y Esclavitud* publicado en 1944, planteó “La esclavitud era una institución económica de primera importancia [que] había sido la base de la economía [...]. En los tiempos modernos previa el azúcar para el té y las tazas de café del mundo occidental. Produjo el algodón que sirvió al moderno capitalismo” (2011, 31). Los planteamientos hechos por Eric Williams (2011) muestran que la esclavitud de *los negros africanos* fue el motor que impulsó el capitalismo comercial.

Cabe resaltar que el colonialismo que establecieron los países europeos en las Américas y el Caribe, vino a dar origen a un sistema de producción económica, donde lo central era la desapropiación de los recursos de los otros, así como *la trata de mercado cuativo* fue el gran negocio que fortaleció a Europa, hasta la etapa del *capitalismo industrial*. A propósito de ello, Williams sostiene que:

El capitalismo comercial del siglo XVIII impulsó el desarrollo de la riqueza europea por medio de la esclavitud y el monopolio. Pero al hacerlo, ayudó a crear el capitalismo industrial del siglo XIX, que dio una vuelta completa y destruyó el poder del capitalismo comercial, la esclavitud y todos sus resortes. Sin la comprensión de estos cambios económicos, la historia del periodo no tiene sentido (298).

Aquello representó el fortalecimiento del capitalismo como un patrón de configuración ejercido sobre la geografía y sus gentes, así como las relaciones políticas, las formas de producción económica, la expansión lingüística y el control militar desarrollado en los territorios que eran administrados a partir de las disposiciones trazadas en los centros metropolitanos europeos. Se trató de la configuración de una matriz de dominación que pasó a ser parte del pensamiento occidental y sus prolongaciones en el resto de la tierra.¹²

Para abordar la configuración de lo negro como categoría de negación que inferiorizó a la gente de África y sus descendientes, se tiene que referenciar la participación de Occidente. En este caso, hay que considerar el nacimiento y consolidación de los países europeos que se produjo después de la institucionalización de las monarquías, exactamente con la emergencia de una nueva tecnología de gobierno que sustituiría la figura del soberano, encarnado en la autoridad del rey como regulador de la vida de sus súbditos. Esto último fue antecedido por la sociedad pastoral, en la que la institución eclesiástica y el sistema feudal desempeñaron el papel de regular la vida. Con el discurrir del tiempo y de los acontecimientos históricos sucedidos, el Estado emergió como figura central de organización y administración de la vida de las personas, reemplazando los modelos de organización social de la Edad Media. Este desplazamiento está documentado en el trabajo de Santiago Castro-Gómez (2007), quien, siguiendo las tesis de Michel Foucault, señala que “Su explicación sobre el origen del Estado no toma como punto de referencia al individuo, sino el cambio de las tecnologías de poder. Su tesis [...] realiza un cambio en el modo de entender y practicar la política y el poder político en Europa, un cambio de tecnología de gobierno que finalmente produce al Estado” (160).

Un antecedente de las formas de regular la vida desde una disposición espacial institucionalizada y generalizada procede de la “Edad Media cristiana, cuando el discurso de limpieza de sangre se tornó ‘mundial’ [...]. Esto significa que una matriz clasificatoria perteneciente a una historia local (la cultura cristiana

¹² A este respecto se debe tener en cuenta el trabajo de Walter Mignolo, quien analiza el problema de la articulación de *la geografía nueva*, es decir *la geografía vacía* a los centros metropolitanos, a esto lo va a denominar el *sidrome del ombligo* (2016, 293). Lo anterior implicaría el hecho de “hacer estallar los centros geométricos y frazar los centros étnicos. A partir de la estrategia de inventar una *nueva* consideración del espacio, se produciría “la producción de una economía del espacio”, (Harvey 2016, 83) que contribuiría a los procesos de la administración colonial que se ocupaba de enviar las materias primas a las metrópolis.

medieval europea), se convirtió [...] en un diseño global que sirvió para clasificar las poblaciones” (Castro-Gómez 2010, 54). Esta instancia de tipificación de cuerpos, para la época, tendría efectos en la forma de percibir la geografía, la cual se representaría de forma limitada e incompleta.

Los certificados de *limpieza de sangre* encarnaron las primeras elaboraciones que sustentaron *las narrativas de contención* frente a los otros que provenían de geografías distintas a las cristianas. Desde la Época Antigua, Clásica y la Edad Media, los europeos desarrollaron las *narrativas de contención* contra la geografía conocida, conceptualizada como una construcción discursiva que se opera en cierto tiempo con el interés de establecer un orden funcional, el cual se ejerce sobre un territorio en el que resulta beneficioso controlar las relaciones sociales. Esto generó una adscripción-restricción de y hacia las personas que habitaban esas demarcaciones específicas. Las barreras o límites del espacio habitado se convirtieron en parte de una elaboración del decir, manifestado en quienes no se atrevían a traspasar los bordes establecidos por las instituciones dominantes en cada época. Una de las primeras formas de representación de la geografía incompleta de la antigüedad fue comentada por Lucian Boia (1997), quien sostiene que:

Durante la primera fase de su evolución, el hombre diferente se adaptó a un esquema geográfico originario del Cercano Oriente y retomado y perfeccionado por los griegos. El mundo habitado, o ecúmene –oikuméne– tenía en sus orígenes la forma de un círculo o un rectángulo. Una gran isla rodeada por el río Océano, cuya ribera exterior daba al espacio indefinido, en cualquier caso, desconocido. Las tierras de los confines del mundo –situada a lo largo de la ribera interior o en las islas– ofrecían el espectáculo de las maravillas o anomalías más diversas, evocadas por Homero, Hesíodo y otros poetas de la época arcaica (39).

En aquel tiempo no se tenía una imagen gráfica de toda la superficie de la tierra; solo se contaba con la representación de una parte de esta, mientras que el resto era totalmente inexplorado y se consideraba como un área del mundo que encarnaba el mal; eran la “Residencia de seres monstruosos: gorgonas, glifos, cíclopes, sirenas [...]. Los etíopes pertenecían a ese espacio ahistórico; según Homero, vivían alegremente y compartían sus festines con los dioses” (Boia 1997, 39).

Con las representaciones hechas a través de las narrativas de los confines del mundo se recreaban las amenazas existentes fuera de un espacio habitado por los hombres normales, ya que en el exterior existía el peligro encarnado en los seres

anormales o criaturas monstruosas, inventados bajo una acción de la imaginación creadora de la peligrosidad de aquellos asumidos como portadores del mal. La reacción ante lo desconocido fue la construcción de un modo de ver, nombrar y actuar frente y sobre esos seres amenazantes, lo que se constituyó como una de las primeras *políticas del nombrar* la diferencia desde Occidente. La diferencia resalta los rasgos, manifestaciones y características inventadas a partir de una distancia que, desde un principio, actuó en forma de clausura o condena hacia personas que no eran asumidas como tal, destinadas a vivir por fuera de cualquier consideración humana.

La diferencia se estableció como parte de una condena, con el fin de establecer un límite fijado como mecanismo de inclusión-exclusión sobre lo conocido y lo desconocido. De ahí que se genere una visión única con el propósito de exaltar lo familiar y denigrar lo extraño. Desde esa manera de fragmentar o dividir, se estableció una manera de considerar la geografía que circulaba por medio de construcciones narrativas y visuales.

Es notable la idea que se tenía en la edad antigua sobre la existencia de una sola masa terrestre, rodeada por el inmenso y misterioso mar, imposible de explorar en aquel tiempo en el que proliferaban las narrativas de contención que fijaban el mar como una barrera del miedo imposible de traspasar; quien se atreviera a hacerlo corría el riesgo de perder la vida. Más allá de los límites naturales que se establecían como puntos de no retorno, nadie se atrevía a pasar por temor a ser devorado por los peligros que se encontraban en esas áreas marinas. El mar era una zona que representaba la muerte, un área de la tierra que no contaba para la humanidad.

A partir de las primeras consideraciones de los geógrafos antiguos, Lucian Boia (1997) se encargó de hacer una descripción de la organización espacial de la época, en la que el mar representaba una seria amenaza visualizada de forma limitada por la gente que se encontraba en la orilla: “Separados por un océano en ebullición, por lo tanto infranqueable según la teoría de las zonas climáticas, los habitantes del hemisferio sur eran en cierto sentido ‘extraterrestre’, y el tema de su existencia se planteaba en los mismos términos que el de los hipotéticos de los mundos del espacio” (74). Fue así como la humanidad se recluyó en un espacio geográfico en el que la gente tenía miedo de las *verrugas naturales de la tierra*, es decir, de las montañas, el mar, las zonas tórridas del mundo, lugares en los que se creía no había vida.

El historiador francés Jean Delumeau (1997) plantea la existencia de un miedo permanente “Vinculado a la vez a cierto nivel técnico y al utillaje mental que le correspondía: el miedo al mar, a las estrellas, a los presagios, a los aparecidos, etc. [...]. Los miedos permanentes eran compartidos la mayoría de las veces por individuos que pertenecían a todas las categorías sociales” (41). Estos miedos eran direccionados a partir de las elaboraciones propias de la época. Para Delumeau (1997), el miedo “Lleva hacia lo conocido [...]. El miedo tiene un objeto determinado al que se puede hacer frente” (41). También existió una literatura de miedo que recreó una imagen deformadora de la geografía inexplorada y totalmente desconocida, convertida por los europeos en una amenaza.

En ese tiempo, el mar y sus manifestaciones producían miedo, estados mentales que repercutían en la tranquilidad de la gente. Por eso, pensar en el mar era pensar en un lugar en donde habitaba la muerte. La “Literatura de ficción y crónicas presentan la misma visión estereotipadas de la tempestad en el mar. Esta se alza brutalmente y cae de pronto. Va acompañada de tinieblas: ‘El océano se turba, el aire se espesa’. Los vientos soplan en todas direcciones. Relámpagos y truenos se desencadenan” (Delumeau 1997, 56).

Los europeos de la *época clásica* elaboraron fuertes narrativas sobre *las razas monstruosas* empleadas, por un lado, como pretexto para delimitar la acción sobre los espacios geográficos restringidos; y, por otro lado, como justificación para llevar a cabo (con el paso del tiempo) campañas de sometimiento y exterminio de los seres que habitaban las geografías lejanas, las cuales serían las *geografías del miedo*. Ser considerados como seres extraños era ser convertidos en una amenaza para la humanidad; de ahí que debían de ser tratados con mucho cuidado. Aquellas nociones fueron alimentadas con las representaciones que se hacían desde la geografía, la pintura, la literatura y la historia; elaboraciones que permitieron la invención de aquellos *seres horripilantes*. Según Peter Burke (2001), esas creaciones eran de *raigambre clásica* y se encontraban en lugares apartados, tales como “La India, Etiopia y China. Entre estas razas estaban los ‘cinocéfalos’, u hombres con cabezas de perro; los ‘blemias’, que no tenían cabeza; los ‘esciópodos’, que solo tenían una pierna; los ‘antropófagos’ o caníbales; los ‘pigmeos’; los ‘amazonas’, esto es, la raza de mujeres guerreras que tenían un solo pecho” (159).

Las *narrativas de contención* de la gente, desde la *época clásica*, se produjeron como mecanismos de divulgación de las elaboraciones que deformaban la

vida de quienes habitaban los territorios desconocidos por los griegos, ya que ellos fueron los primeros en construir los planteamientos que daban cuenta de la existencia de vidas contrarias a la del hombre *normal*, es decir, a las formas familiares de concebir y establecer lo humano. Para ello, se darían a la tarea de formular elaboraciones teóricas que dieran cuenta de *la influencia del clima* en la vida de los hombres. Sobre este aspecto se encuentra que:

Las razas monstruosas quizá fueran inventadas para ilustrar las teorías en torno a la influencia del clima, dándose por supuesto que las gentes que viven en lugares demasiado fríos o demasiado calurosos no pueden ser plenamente humanas. No obstante, tal vez resulte ilustrativo considerar esas imágenes no sólo una pura invención, sino un ejemplo de la percepción distorsionada y estereotipadas de las sociedades lejanas (Burke 2001, 160).

El miedo a la geografía, al clima, a las montañas, al desierto y al mar se convertiría en una instancia de producción que guiaría una parte de la humanidad hacia la condena de un número significativo de la población del mundo. A partir de estas consideraciones se crearían *las Antípodas*, es decir, la invención de un lugar contrario a la tierra en donde habitaban *los seres monstruosos*. Para evitar a estos seres, no debía explorarse el inmenso mar o correr el riesgo de entrar en sus profundidades; también se creía que no se debían recorrer las porciones de la tierra que eran distantes de los lugares conocidos. En esos mismos tiempos se promocionarían y respetarían las creencias religiosas que ponían a dios de este lado de las tierras y al diablo en *las Antípodas*; de ahí que el mar se convirtiera en el vínculo natural con el mal: “Profundizando más todavía el análisis, descubriremos que el mar se representó a menudo en el pasado como el dominio privilegiado de Satán y de las potencias infernales” (Delumeau 2002, 65).

La *barrera de miedo* fue recreada por las narrativas que producían los marineros, quienes solo podían andar las extensiones marinas cercanas a las costas del norte de África, lugar donde se impedía el contacto de los blancos europeos y los negros africanos, color atribuido al resultado de vivir en *el infierno*, es decir, *el mar ardiente* que por efectos del calor excesivo oscurecía el color de la piel. De ahí que los marineros europeos solo arribaran hasta un punto de la geografía explorada, lugar al que tenían permitido llegar y en donde establecían relaciones. Sin embargo, en el norte de África habían habitantes que tenían el color de la piel clara; por consiguiente, se parecían en el aspecto epidérmico a los europeos, aunque, en lo

relacionado al tema de la fe, estos eran árabes, hecho que le generaba una cierta desconfianza a los marineros y exploradores cristianos.

En cuanto a la cuestión del color de la piel y su asociación con *el infierno*, se llegó a pensar que: “Más allá de Cabo Bojador yacía la boca del infierno, donde los mares bullían y la gente se volvía por la intensidad del calor” (Hall 2013, 60). Para Jean Delumeau (2002), *el cabo del miedo* también jugó un papel importante en el establecimiento de un límite que impedía la interacción de las culturas en el siglo XV; ello implicaba atravesar una barrera, es decir, ir más allá, lugar en el que existía el riesgo de morir en la *caldera del diablo* que generaba altas temperaturas en el agua; “De ahí la aprensión de los marinos portugueses cuando Enrique el Navegante les pidió que pasaran del cabo de Bojador (al sur de Marruecos), que durante mucho tiempo fue ‘el cabo del miedo’” (Delumeau 2002, 70). Era tanto el miedo que le tenían los marinos a este punto que los llevaba a profesar un total respeto; por este motivo, no se atrevían a ir más allá de las narrativas que habían heredado de sus antepasados, no se les permitía pasear o establecer contacto. En aquella época, De Zurara escribió un texto empleado por Jean Delumeau (2002) para ilustrar la situación; a propósito, este expresa:

Es manifiesto, decían, que más allá de ese cabo no hay ni hombres ni lugar habitados. El suelo no es menos arenoso que en los desiertos de Libia donde no hay ni agua, ni árbol, ni hierba verde. El mar es allí tan profundo que, a una legua de tierra, el fondo pasa de una braza. Las corrientes son allí tan fuertes que cualquier navío que franqueara el cabo no podría volver. Por eso nuestros padres jamás se atrevieron a pasarlo (70).

Esa cita refleja la concepción limitada que tenían los marineros portugueses en el siglo XV, tiempo en el cual este país del sur de Europa era la potencia naviera y dominaba las áreas del mar que se podían explorar. Este pensamiento era el resultado del miedo que se tenía a los lugares y a los seres recreados desde las narrativas compartidas por los marineros en esa época. Para Stuart Hall (2013), el bloque que hizo el Islam a las rutas marítimas y terrestres, conllevaría explorar otras alternativas; finalmente, rompieron la barrera mental que “Consiste, no solo en el conocimiento superficial que los europeos tienen del mundo exterior, sino en la manera en que ellos lo conceptualizan y lo imagina” (Hall 2013, 66).

Con el rompimiento de la barrera mental se produjo una nueva actitud que conduciría a penetrar los territorios que se encontraban al otro lado de *la Gran*

Barrera del Miedo, la cual, durante un largo tiempo, se estableció como un límite del pensar y actuar la geografía que no permitía el relacionamiento entre las culturas. La barrera mental era una instancia de distanciamiento entre las culturas y los territorios; esta operación partía de la instalación en la mente de una imagen que bloqueaba la comprensión de lo diferente. Para Peter Burke (2001), la imagen se forma a partir de una *mirada* o lo que antes llamaban *punto de vista* o perspectiva: “La mirada a menudo expresa una actitud mental de la que el espectador puede no ser consciente, tanto si sobre el otro se proyectan odios, como temores o deseos” (158).

La mirada que adoptó Occidente fue de desprecio hacia la geografía y la gente desconocida. Por este motivo, la estrategia adoptada sería la de clausurar y negar la existencia de los *otros*. La reacción a lo desconocido se referencia a partir de lo condenado, lo extraño, todo lo que resultara diferente a la explicación de la vida humana conocida. Lo no familiar sería la amenaza narrada a través de los saberes de negación, es decir, prácticas del decir sobre lo desconocido, donde lo propio era la *carencia, ausencia, privación, inexistencia o falta* de significación y valoración de lo que articula o produce la condición específica de lo existente.

Lo anterior se puede tomar como parte de una operación mental para conocer o pensar sobre lo extraño de forma diferente o distante a las demás vidas humanas, tal como pasaría con las personas originarias de África, cuyo color de piel se asociaba con *los efectos del calor* y, en especial, la constante *ebullición del mar* que oscurecía su dermis. En este caso se aplican los saberes de negación sobre la gente de África, inventados a partir de una mirada que los hacía no-humanos o sub-humanos. El decir eficiente de los saberes de negación que actúan en la deformación de lo distinto (en este caso lo africano) busca direccionar el sentido acogido por las personas de manera unánime durante cierto tiempo.

2. Lo negro como saber de negación

Los saberes de negación se consideran una práctica realizada por medio de discursos que imponen un saber escenificado a través del actuar en contra de los inferiorizados, rechazados, considerados desde la *no-existencia*. Es una forma de representar que imponen quienes se creen superiores o mejores a las demás personas, naciones, pueblos, *razas*, comunidades y grupos culturales específicos. Son los saberes de negación el resultado de un ejercicio del poder que se ejerce al imponer

una producción que se asume como legítima. Estas formas de saber erróneo se vuelven marcos de referencia que producen una manera de ver, nombrar, actuar y proyectar sobre la humanidad de las personas y los contextos, lo cual tiene relación con el hecho de convertir a los otros racializados en una representación peligrosa, empleada a lo largo de la historia para convertir sus cuerpos en algo monstruoso, seres aberrantes y abominables que representan una amenaza para el resto de la humanidad. Estas construcciones se posicionan a través de *una mirada* o *un punto de vista* que se establece como absoluto, es decir, que no admite otras posibilidades de direccionamiento de sentido.

Un fuerte referente de los saberes de negación es la postura que se estableció por medio de la mirada *natural* sobre la inferiorización de quienes eran distintos. Al respecto, el historiador José Abelardo Ramos (2011) presenta el antecedente de Aristóteles, quien construye desde sus planteamientos la propuesta de la *esclavitud natural*, empleada para justificar el sometimiento y explotación de todo el que era diferente. Este historiador señala que: “El griego había sostenido la existencia de esclavos por naturaleza: ‘Todos aquellos que difieren de los demás tanto como el cuerpo del alma o el animal del hombre (y tienen esta disposición todos aquellos cuyo rendimiento es el uso del cuerpo, y esto es lo mejor que pueden aportar) son esclavos por naturaleza’” (2011, 83).

A partir de los planteamientos de José Abelardo Ramos (2011) es posible comprender el papel que jugó Aristóteles en el establecimiento de *una mirada* que justificaba la inferioridad de quienes eran diferentes. Esto sería empleado para alegar la dominación y explotación de aquellos que, por naturaleza, eran considerados como seres inferiores, carentes de la *capacidad intelectual* que sí tenían los griegos, supuestamente superiores, mientras que los demás, que presentaban atributos físicos distintos, podían ser empleados para realizar las actividades que requerían de fuerza física. Este es un claro ejemplo de un saber de negación que ha justificado durante un largo tiempo la esclavización por parte de Occidente. La *esclavitud natural* fue un fundamento que soportó los saberes de negación y que, a partir de su aplicación, justificó los proyectos de *conquista* y *colonización* de los pueblos extraeuropeos.

Los saberes de negación se asumen como técnicas de reducción del objeto que se estudia por parte del sujeto cognoscente, quien emplea *códigos de interpretación arbitrarios* con los que establece una explicación de las supuestas *deficiencias, carencias, anormalidades* o *irregularidades*. Para el caso de la gente

negra, los saberes de negación fueron empleados como un sustituto del decir de quienes habitan un cuerpo que ha sido aniquilado o mutilado. Es de apreciar que esto se produjo como parte de una intervención que anima la construcción de un cuerpo desposeído, un cuerpo en ausencia de sí, un cuerpo dejado por fuera de la posibilidad de anclar su propia existencia.¹³

Las construcciones de los saberes de negación han contribuido a la formación de *una geografía productora de miedo*, utilizada para trazar barreras que, supuestamente, ponían a la humanidad a salvo de los seres que habitaban estos lugares. A partir de los desarrollos que se han hecho en Occidente desde los saberes de negación, no solo se estableció un racismo frente a la gente sino también un *racismo ambiental* ejercido sobre los espacios que había que dejar por fuera de cualquier posibilidad de consideración, hasta que se descubrieron las materias primas que Occidente empezó a comercializar con el establecimiento del capitalismo mercantil.

Como parte del desarrollo de los saberes de negación (que han sido el fundamento para el racismo ejercido sobre la gente originaria de África y sus descendientes en el mundo) se cuenta con los referentes de figuras intelectuales tales como Parménides con la teoría de las *cinco zonas* (siglo V a.c.), y, mucho tiempo después, con Georges-Louis Leclerc de Buffon (1707-1788), Carlos Linneo (1707-1778), Immanuel Kant (1724-1804), Joseph Artur de Gobineau (1816-1882) y Herbert Spencer (1820-1903), entre otros; todos ellos fueron responsables de la construcción de teorías que establecieron un orden explicativo que terminaría imponiéndose. La clave de aquello fue el *hablar por el otro* y no el *hablar desde el otro*, en correspondencia con lo que Boaventura de Sousa Santos denominó la *justicia cognitiva*.

Para Ramos (2011), la lista de las personas que compartían *esa mirada* es extensa y se legitima a partir de los fundamentos que defendían entre ellos, lo que los hacía parte del origen, establecimiento, aplicación y reproducción de los saberes de negación aprovechados para estabilizar un orden que favorecía el crecimiento

¹³ Frente al funcionamiento de los saberes de negación, es necesario aclarar que también, a lo largo de la historia, han existido los procesos de *resistencia* y *re-existencia* en las y los negros esclavizados y no esclavizados, como pasó con *los cimarrones*, *los zapacos* que, contrario al primero, fueron experiencias individuales de lucha por mantener su dignidad. En la parte intelectual se reconoce el esfuerzo de la escuela haitiana de pensadores que, desde la revolución en su país, produjeron una serie de textos que se convirtieron en motor para alimentar el Panafricanismo desde el Caribe.

económico de los que operaban estos saberes. Con respecto a lo último, Ramos (2011) sostiene, a propósito del desarrollo de estos fundamentos, que:

Voltaire, por su parte, es tributario de la teoría climática de Hume: ('Hay alguna razón para pensar que todas las naciones que viven *más allá* de los círculos polares o entre los trópicos son inferiores al resto de la especie'), cuando afirma que 'los pueblos alejados de los trópicos han sido siempre invencibles, y que los pueblos más cercanos a los trópicos han estado sometidos a monarcas' (86).

Para los saberes de negación, lo negro aparece como lo contrario a lo blanco europeo; esto refleja una clara diferencia que se soporta en el hecho de nombrar a unos por debajo de los estándares que fueron construidos por quienes se autoerigieron como personas normales, equilibradas y capaces de defender el *estado natural de las cosas*, que, según el *Darwinismo social*, se imponen los más fuertes o los más capaces; aquello se defiende como *la condición natural del hombre*.

Fue bajo los postulados de los saberes de negación que se establecieron los perfiles y rangos de normalidad, creados a partir de la referencia obligada de la oposición de quienes se constituyeron en modelo o referencia para darle forma a los patrones de clasificación. En este caso, los indicadores de producción discursiva fueron empleados para exaltar la inteligencia, belleza, justicia, moralidad, religiosidad, así como aquellos referentes de equilibrio psicológico. Por tal razón, la asignación de atributos negativos se convierte en un generador de condena que termina por crear una gran distancia entre lo cotejado por Occidente.

Lo anterior se expresa en lo civilizado y lo culto, asumido como superior, mejor, sublime y cultivado a través de los *métodos de instrucción cultural* que ahora son entendidos como formas de disciplinamiento mediante las cuales los sujetos naturales, "'Incultos' y 'espontáneos' deben autocontrolar sus pasiones en vías a constituirse como seres civilizados, racionales y supuestamente morales" (Vich 2003, 27-28). Todo esto condujo a la puesta en funcionamiento de unas técnicas de reducción, las cuales vinieron a producir la invención de los cuerpos que son clausurados, tal como pasó con la adjetivación de la gente negra que fue racializada por su color de piel y asociada por Occidente con el mal, el cual se vincula con la figura demoniaca que habita en el infierno de las geografías desconocidas, donde el mar es el medio que se evita explorar para no caer en la pérdida de la vida y también para no ser afectado por su clima infernal. La relación que los europeos establecían

entre la gente de África con el color negro tiene que ver, en cierto momento de la historia, con el miedo a lo diferente.

El miedo al color de piel de aquellos que fueron vinculados con una producción maligna se derivó de las creencias sobre el clima, así como de la oscuridad de la noche. Aquí se puede recordar que la noche es negra y en ella se esconden los embrujos de los practicantes de la maldad; es cómplice de aquellos que atentan contra la vida de las personas. Ese miedo fue producido por los discursos cotidianos de la gente, en un tiempo en el que las narrativas de contención se hacían fuertes, pues: “Ya la Biblia había expresado esta desconfianza hacia las tinieblas [...] y definido simbólicamente el destino de cada uno de nosotros en términos de luz y de oscuridad, es decir, de vida y de muerte” (Delumeau 2002, 139). De ahí que se pueda inferir que el desprecio por la gente adjetivada como negra se debió, también, al tipo de creencias que impuso un férreo rechazo hacia los otros.

Según lo que presenta Delumeau (2002), apoyado en los referentes de la Biblia, quien ve la oscuridad de la noche “Posee un saber anticipado de la muerte” (139); por esto, también se produce una aversión al color negro que se relaciona con lo oscuro, pues allí habitan los seres malignos. A partir de esa noción, los europeos han construido una aversión hacia la gente negra; han producido una barrera de miedo, no solo espacial, sino una barrera mental que distanciaría a los otros. En este caso, lo familiar era el rechazo a las tinieblas de la noche, que después se convirtió en el rechazo a la oscuridad de la piel de los seres desconocidos; “Es la analogía lo que hace inteligible lo exótico, lo que lo domestica” (Burke 2001, 156). La analogía es la relación que busca semejanza entre lo que es conocido y lo extraño.

Fue por medio de la analogía que los europeos establecieron una relación entre la oscuridad de la noche y la oscuridad de la piel de los africanos. Si los europeos cristianos le *rezan* “Al que creó la noche para que proteja a los hombres contra los terrores nocturnos” (Delumeau 2002, 139), también se tiene que asumir una defensa (no tanto religiosa) contra los negros, y esta sería una defensa cruel y violenta: la condena histórica por la oscuridad de su piel. El sometimiento de los pueblos que históricamente han sido inferiorizados se mantiene como una práctica que justifica la dominación y explotación para establecer un orden explicativo que establece la superioridad de los europeos y sus descendientes, y la inferioridad de los pueblos que se encontraban en otros lugares del mundo como el África, Asia y América.

A partir del hecho de poner nombres, los territorios, la gente y lo que los negros hacían en su particularidad cosmogónica se convirtieron en la posibilidad de asegurar la existencia de las cosas y las relaciones con estas. Cuando lo desconocido se nombra desde los significantes y los significados de quienes dominan la producción simbólica y material en los contextos, entonces estos pasan a fijar los contenidos que definen de forma unilateral lo que se quiere establecer como representativo de lo existente. Ello se establece desde el relacionamiento con el objeto que empieza a existir cuando se le asigna un nombre; en consecuencia, debe señalarse que: “Un objeto solo existe en virtud de las descripciones que se hacen de él. Esas sucesivas descripciones siempre son productos: el hombre interpreta el mundo inmediato y lo interpreta ideológicamente” (Calvet 2005, 25).

La descripción puede llevar a la acción de asignar un nombre y aquel también incide en lo que se busca describir. En ese proceso juega un papel central el sesgo ideológico que influye en lo fijado en el significante y el significado. Frente a este proceso de producción de contenido, es necesario abordar la tiranía de quienes ejercen *el arte de dar nombre* u onomaturgia (Villa 2013, 88), lo cual es la “Autoridad generada de ‘palabra de autor’ (parole d’auteur)” (Álvarez 2016, 22). El autor se cree el dueño de las palabras para darle vida a lo que se busca representar como existente.

Con respecto a la onomaturgia, hay que señalar que quienes dan nombres se aseguran de establecer o intervenir la significación, entendida “Como ‘producción del sentido’ o como ‘sentido producido’” (Greimas y Courtés 1990, 373), el cual cumple una función en la estabilización de la realidad. La significación actúa “Como una forma de memoria social” (Giroux 1997, 33) modelada por quienes disponen de los contenidos, resultado del ejercicio del poder hegemónico. Se trata de un proceso de invención de un orden explicativo que asume *una captación-valoración-afirmación* de las cosas o una *antivaloración-reafirmación* de la negación que institucionaliza.

La significación se forma a partir de los significados que participan en la experiencia de relacionamiento con las personas, los lugares y las prácticas. Todo esto lleva a la evaluación de lo abordado, lo cual puede ser *a priori* o *a posteriori* de la experiencia. Para el caso del establecimiento de lo que hoy se conoce como *occidental*, fue clave la construcción de significados únicos, autónomos y totalizadores de la experiencia que se quería representar; sin embargo, en la

actualidad se comprende que los significados son el resultado de la experiencia del relacionamiento: “Los significados dependen de los acontecimientos, en vez de estar fijados enteramente” (Palmer 2000, 61). Por este motivo es que se puede decir que los significados son *emergentes y situados*. En este caso, los significados que se derivan de la experiencia de relacionamiento son el resultado de lo que acontece *in situ*.

Con la onomaturgia funcionando a favor del sistema de producción dominante se resaltan los rasgos que definen, por un lado, la humanidad de los europeos, mientras que, por otro, se niegan las especificidades existenciales de los pueblos inventados como una amenaza. Para lograr esta producción de no existencia, los europeos crearon un control sobre los discursos de la alteridad que atentaba contra lo bello, bueno, justo y culto, es decir, contra lo que se representaba como civilización. Fue por medio de una estabilización discursiva que Occidente estableció las formas para encerrar lo otro; para esto, el dar nombre a lo desconocido se convirtió en una práctica de establecimiento de un orden nuevo que permitía dominar lo definido por medio de las palabras, dándole existencia a lo que era nuevo para ellos. *Todo empieza con la asignación de nombres*, como lo expresa Calvet:

El desprecio por el otro (es decir, el desconocimiento o la incompreensión del otro desprovisto de cuidado y esfuerzo por conocerlo o comprenderlo) se manifiesta desde los primeros contactos precoloniales en la empresa taxonómica. Es un fenómeno viejo como el mundo, que consiste en dar a los otros nombres peyorativos, términos que a menudo hacen referencia a las diferencias lingüísticas, convertidas una vez más en desigualdad: los griegos bautizan barbaros a quienes hablan una lengua distinta a la suya; los eslavos dieron a los alemanes un nombre, *nemits*, que originariamente significa “mudo”; en Mali el pueblo *bobo* lleva un nombre que en *bambara* significa “mudo”, etc. De modo más general, los invasores, exploradores o comerciantes denominan a su arbitrio a quienes tienen entre ellos, a lo que por distintos motivos consideran sus inferiores (Calvet 2005, 72).

El nombre asignado por quienes controlan la producción de lo desconocido se convierte en una clara imposición que parte de la mirada adoptada en la que el ver, nombrar y actuar sobre lo extraño se decodifica por medio de los referentes del desprecio, manifestado en las representaciones de quienes controlan el escenario de la producción discursiva. En consecuencia, el lenguaje colonial se emplea para disponer de la vida de los otros, representados a partir de contenidos discursivos que resaltan sus rasgos negativos. Esto fue lo que pasó con la emergencia de la etiqueta del color negro, construida como instancia de negación efectiva sobre los cuerpos

que procedían de África. Así, por ejemplo, una de las primeras alusiones al color de la gente de África se referencia en el siguiente texto:

África occidental al sur del Sahara será llamada por los árabes Sudán término que originalmente significa “negro”. Los primeros navegantes portugueses nombraron río dos camerros al río Wuri, denominación que por sinécdoque, muy pronto habría de extenderse a la región. Así, será Camerones en español, Cameroons en inglés, Kamerun en alemán y Camerones en francés. Hoy, por gracia recibida de ese bautismo, los Kotokos, los Bamilequés, los Fang, los Fali, los Duala, etc., son “cameruneses”. Para ello, bastó que los marinos portugueses vieran camarones en el río Wuri. Ese derecho a dar nombre es la vertiente lingüística del derecho a tomar posesión (Calvet 2005, 73).

Por medio de la cita de Calvet (2005) se infiere que la asignación de los nombres de los otros se encuentra asociados con la experiencia que alude a los contenidos del entorno, espacio en el que los elementos propios de la flora y la fauna se convierten en referentes al momento de nombrar lugares, personas y experiencias. Ello sucedió en la designación de la gente de África que es oriunda de la parte de Camerún, nombre que se puso por el influjo de la experiencia visual de los primeros exploradores sobre los complejos hídricos de la zona. Con respecto a la experiencia del nombrar, se hace pertinente vincular el siguiente postulado de Armando Muyolema (2001):

El actor foráneo elabora con sus instrumentos hermenéuticos una versión del mundo en el que es subsumido como objeto un mundo largamente habitado y conocido. La radicalidad de lo extraño es una experiencia que afecta aquellos hombres concretos y a sus mundos. En esa violenta relación, el acto político de conquistador-narrador de poner nombre a las cosas no inauguró el mundo sino una disputa por la representación del mundo que se libra desde entonces en el ámbito simbólico del lenguaje y en la arena de las luchas políticas (328).

El nombrar parte del hecho de posicionar las herramientas de apropiación de la realidad; es el resultado de la *nominalización* de la vida que adquiere existencia plena en el lenguaje de las personas. Esto se obtiene a partir de unas prácticas de producción simbólica, así como de unas instancias de fijación que llevan tanto al funcionamiento efectivo del mismo como a la legitimación y distribución de los contenidos que hacen parte del lenguaje. Sobre ello, “Refiriéndose al nominalismo imperial europeo, Iris Zavala sostiene que el ‘el código heurístico del nombrar es una forma de cartografiar político que fija la imagen cultural y subordinación de sus diferencias que sufren una destrucción radical de su identidad’” (Muyolema 2001, 328).

La práctica del *nominalismo imperial europeo* se puede relacionar, en sus orígenes, con los griegos, pues ellos contaban con una organización social en la *polis* conducida por los políticos en un tiempo en el que se discutía si estos debían de poner los nombre a las cosas o si dicha tarea correspondía a los filósofos que se encargaban de dar con su esencia. Esta discusión es abordada por Platón en *El Cratilo*, texto escrito en forma de diálogo en el que aparecen personajes tales como Hermógenes, Cratilo y Sócrates. La discusión gira en torno al asunto del nombre de las cosas; ante esto, Hermógenes maneja una postura convencional o arbitraria, es decir que los nombres proceden de lo establecido por las personas; mientras Cratilo sostiene que esto se debe a la esencia de las cosas, a través de una postura naturalista. Sócrates también es invitado a discutir sobre el nombre de las cosas, incluyéndose en la trama como un tercero capaz de resolver la cuestión.

En el fondo de la discusión de *El Cratilo* se encuentra el problema de dar nombre o el arte de la onomaturgia; quien está facultado para asignar los nombres se asegura de instalar un orden explicativo de las cosas; esto corresponde a la manera como se entiende o define la existencia de lo nombrado. Ello se orienta bajo la siguiente pregunta: ¿cuál debe ser el origen de los nombres? La cuestión expuesta puede ser abordada a partir de la relación-tensión que hacen los posestructuralistas al establecer un vínculo entre el ser, el saber y el poder; ante ello, se considera que toda práctica del nombrar pasa por esa posibilidad de acción relacional, en la que el nombrar depende del saber y el poder que le confiere legitimidad a las cosas que se nombran como existentes gracias al lenguaje.

Otra de las producciones humanas que tiene que ver con *el nominalismo imperial europeo* se desprende del relato judeocristiano, especialmente en la construcción del desprecio hacia lo negro que se origina con el estereotipo racial de los descendientes de Noé. Esta narrativa maestra ha incidido en una representación deformadora de la gente negra a lo largo de la historia de Occidente. Uno de los orígenes del desprecio hacia lo negro, como adjetivo que resalta lo negativo del color de la piel, se encuentra en la Biblia. Cuando los hijos de Noé, Jafet y Sem, le cuentan a su padre sobre lo que sucedió con Cam al verlo desnudo, Noé maldice al menor de sus hijos; el castigo ante la ofensa a los padres fue ennegrecerle el color de la piel. Al respecto, el profesor Walter Mignolo (2003) señala que:

La estructura geopolítica del mundo se asienta sobre el valor humano que se asigna a cada uno de los tres hijos de Noé [...]: Cam, el más despreciable, se le atribuye a África; a Sem, quien ofreció esperanza y dio signo de buen comportamiento, se le identifica con Asia, y a Jafet, el aliento, la expansión y la visión de futuro, se lo asienta en Europa (45).

La división racial de la geografía creada a partir de la Biblia, es una interpretación que se hace en la Edad Media, que configura una cartografía gracias al contenido del relato bíblico de Noé, sustento de una distribución de los espacios geográficos que son representados a partir del Mapa T/O, también conocido como el *Mapa Orbis Terrarum*. Aquel fue el primer mapa que sirvió para el establecimiento incipiente de una geopolítica controlada por Europa, la cual intervino en diferentes zonas del mundo al presentar al colonialismo como una *empresa civilizatoria* o empresa de compensación que resarciría a las razas en su ausencia de civilización. Para el caso de África, se someterían a *los descendientes de la gente maldita*, es decir, a los hijos de Cam.

El hecho de construir una representación gráfica de la tierra (T/O o *Mapa Orbis Terrarum*) se convierte en la piedra angular de la imagen de Europa, puesta en una conceptualización de acción diferencial o diferenciadora entre la realidad cercana y la realidad lejana. Es a partir de este relacionamiento jerárquico donde nace “La inhabilidad para negociar la diferencia” (Hall 2013, 88). Lo que surge con esto es la imposibilidad de vivir la diferencia como un valor de acción creadora que enaltece nuevas posibilidades. Todo esto se puede apreciar en lo que Edward Said (2004) sostiene:

En otras palabras, se trata de la práctica universal de establecer en la mente un espacio familiar que es “nuestro” y un espacio no familiar que es el “suyo”, es una manera de hacer distinciones geográficas que pueden ser totalmente arbitraria. Utilizo lo “arbitrario” porque la geografía imaginaria que distingue entre “nuestro territorio y el territorio de los bárbaros” (Said 2004, 86).

Para el establecimiento y mantenimiento de la etiqueta de asociación grupal que refiere al nosotros es importante la construcción de las imágenes que se convierten en parte de una práctica discursiva que dé sentido de pertenencia. Tal vez esto fue lo que pasó con el acto de representar el territorio gráficamente, pues la gente se imaginaba como parte de un territorio que se diferenciaba de los demás. A propósito del nombre del continente que dio origen a Occidente, Roberts, citado por Hall (2013), sostiene que: “La palabra ‘europeos’ pareciera haber aparecido por

primera vez en el siglo dieciocho refiriéndose a la victoria de Carlos Martel sobre las fuerzas islámicas en Tours. Todas las colectividades se vuelven más concientes de sí mismas en presencia de un desafío exterior, y la conciencia de sí promueve la cohesión” (67).

La representación de lo negro proyectada en una *geografía del miedo* fue establecida desde la Europa cristiana que logró romper el cerco impuesto por el Islam; una vez que esto sucedió, empezó “La formación de los lenguajes o ‘discursos’ en los que Europa comenzó a describir y a representar la diferencia entre ella misma y esos ‘otros’ que encontró en el transcurso de su expansión” (Hall 2013, 72). Con el mapa se inventó una geografía que permitía la representación de un nosotros frente a la *geografía de reclusión de los otros* convertidos en negros. Habría que decir también que:

Los europeos [...] adoptaron ahora una nueva mirada sobre sí misma y sobre su relación con otras gentes del globo. Los mapas son el mejor indicio de este cambio [...]. Son siempre más que solo declaraciones objetivas. Son traducciones de la realidad a formas que podemos dominar: son ficciones y actos de imaginación comunicando más que datos científicos. Así que reflejan cambios en nuestras imágenes de realidad. El mundo no es solo lo que existe ‘allá afuera’: también es la imagen que tenemos en nuestras mentes lo que nos permiten tener un asidero en la realidad material. Al tomar ese asidero, nuestra aprehensión de esta realidad cambia- y asimismo un amplio conjunto de nuestras suposiciones y creencias (Hall 2013, 71).

La constitución de Europa como un centro de articulación de las representaciones legítimas de Occidente se debe a la “Formación discursiva como factor determinante de lo que puede y debe decirse” (Hall 2003). Ello es producto de la institucionalización de una forma de decir que encuentra correspondencia en principios o fundamentos empleados para organizar la experiencia de las personas. A partir de la narrativa maestra de la cristiandad se crearon continuidades discursivas que alimentaron el marco de visión de mundo de Occidente, así como sus proyecciones en el resto de las geografías del mundo. De este modo, se analiza que la formación discursiva permitió la invención de lo africano a través de la adjetivación que se sustentaría en el color negro; esto es el resultado de la institucionalización, legitimación y distribución de ciertas producciones discursivas. En Occidente “Los individuos se constituyen como sujetos por medio de la formación discursiva, un proceso de sujeción en el cual [...] el individuo es identificado como sujeto de esa formación en una estructura de desconocimiento” (Hall 2003).

El desconocimiento sobre los otros fue solventado en la construcción y aplicación de los saberes de negación que se emplearon para explicar a quienes hacían parte de una distancia espacial, así como de una separación que no permitía pensar en los africanos como actores de la historia, sino solo como parte de una creación intencional que los dejaba por fuera de ella. Bajo esta operación se produjo la invención deformadora de lo negro, en lo que se hace relevante considerar que:

Desde el siglo XV hasta el XIX, los colonizadores europeos, pensando en la necesidad de esclavizar a los negros africanos para obtener beneficios económicos y al mismo tiempo evitar recriminaciones morales, sostuvieron sus acciones en ideas biológicas o racistas que “explicaban” al ser humano. Con una estructura de pensamiento basado en oposiciones binarias jerárquicas, el racismo proponía la existencia de personas esencialmente superiores e inferiores, buenas y malas, blancas y oscuras. El color de la piel y el grado de “civilización/evangelización” estaban ligados. El salvajismo del negro nacía de la poca capacidad intelectual de una raza mal dotada por la naturaleza que, además, por ser pagana tendía a la maldad (Miranda 2005, 23).

La consideración de lo negro como etiqueta racial de la no existencia humana se respalda a través de los saberes de negación presentes en la literatura artística, científica y filosófica. Los casos más relevantes en la historia de Occidente se han establecido a partir del etnocentrismo que “Es definido como la actitud de un grupo que consiste en atribuirse un lugar central en relación a los otros grupos, en valorizar positivamente sus relaciones y particularismos, y que tiende hacia un comportamiento proyectivo con respecto a los grupos de afuera” (Perrot y Preiswerk 1979, 54). A propósito de esta referencia, se hace necesario señalar que el etnocentrismo fue definido por primera vez en 1906 por William G. Sumner, quien lo definió como: “Una visión de las cosas según la cual el propio grupo es el centro de todo, y todos los otros son ponderados con referencia a él [...]. Cada grupo alimenta su propia soberbia y su vanidad, clama su superioridad, exalta sus propias divinidades y mira con desprecio a los profanos” (Perrot y Preiswerk 1979, 54).

En el caso de la filosofía, la antropología y la geografía, hay desarrollos que hacen parte de los saberes de negación, pues son etnocéntricos y han servido para la construcción de lo que el filósofo nigeriano Emmanuel Chukwudi Eze (2001) llama: “El color de la razón” (201); este se asume como una demarcación geográfica donde se localizan los seres pensantes, mientras en los otros espacios se encuentran los seres carentes de razón. Según el filósofo nigeriano, esto se hizo posible a partir del trabajo de Immanuel Kant, quien fue precursor del pensamiento *raciológico*, es decir,

del área de la antropología y la geografía que estudia los tipos de seres humanos producidos de acuerdo a los lugares que habitan y a su color de piel. Fue con estos presupuestos que surgió una *geografía de la razón*. Según Eze (2001), la clasificación que hace Kant se encuentra sustentada en *atributos naturales* aceptados por los investigadores de la época que trabajaban en la clasificación de las razas humanas (raciología). Específicamente, Eze (2001) señala que:

El trabajo clasificatorio de Kant sobre la raza, sin embargo, debiera situarse dentro del contexto de trabajos previos hechos en esta área, tales como las descripciones del “sistema natural” que los historiadores naturales Buffon, Lineaus y el doctor francés François Bernier habían hecho en años anteriores. Por ejemplo, Buffon había calificado a las razas geográficamente, utilizando como índice principalmente las características físicas tales como el color de piel, la altura, y otros rasgos corporales. De Buffon, había un origen humano común, homogéneo tal que las diferencias de piel y otros rasgos corporales se podrían atribuir a factores ambientales y climáticos que provocan en una “especie” humana el desarrollo de una piel y rasgos corporales diferentes. La opinión de Buffon es que los conceptos de “especie” y “genero” aplicado a las clasificaciones raciales son meramente artificiales, ya que dichas clases no existen en la naturaleza (Eze 2001, 232)

Las posturas de Kant eran etnocéntricas, pues cultivaban un profundo desprecio por las razas en localizaciones diferentes a las europeas. Para Eze (2001), la postura que construye Kant asume que: “La raza y las diferencias raciales se deben a variaciones específicas de clase u orígenes de la especie en ‘atributos naturales’ tal que hay un ‘germen natural’ (Keim) y ‘talento’ (Anlage) para cada raza (por separado)” (302-303). El *color de la razón* en Kant comenzó cuando se abordaron las zonas del mundo donde habitaban las razas que eran inferiores por la *composición natural* que heredaban y transmitían las especies.

El Kant del pensamiento raciológico no se suele abordar; tan solo se estudia el Kant que viene a reflejar un trabajo filosófico desde los ámbitos de la teoría del conocimiento, la teoría estética y ética, entre otros de sus desarrollos. Sobre eso, se presenta un fragmento tomado del libro *Observaciones sobre lo bello y lo sublime*, que plantea la siguiente premisa en torno a los negros africanos:

Los negros del África carecen por naturaleza de una sensibilidad que se eleve por encima de lo insignificante. Hume desafía a que se le presente un ejemplo de que un negro haya mostrado talento, y afirma que entre los cientos de millares de negros trasportados a tierras extrañas, y aunque muchos de ellos hayan obtenido la libertad, no se ha encontrado uno solo que haya imaginado grande en el arte, en la ciencia o en cualquiera otra cualidad honorable, mientras que entre los blancos se presenta frecuentemente el caso de los que, por sus condiciones superiores, se levantan de un estado humilde y conquistan una reputación ventajosa (Kant 1998, 163).

La formación de los discursos filosóficos, literarios, geográficos, biológicos e históricos, en los territorios del *Tercer Mundo* han servido, durante mucho tiempo, como escudo para defender a la nación de la contaminación racial, especialmente lo que en algunos contextos del Caribe continental, de Centro América y el norte de Sur América se ha denominado como *la amenaza negra*. La reacción de los intelectuales criollos no se hizo esperar; ellos llegarían a proponer una lectura de la realidad nacional a partir de los planteamientos del *determinismo climatológico*, así como la eugenesia o *depuración racial*. De ahí que durante un largo tiempo se abogara por una “purificación de la nación” (McGraw, 2007).

El supuesto básico de los intelectuales y políticos criollos era que había que defender la nación de la contaminación originada por *las razas degeneradas*, especialmente *la mancha negra* que encarnaban las poblaciones que vivían en los litorales. La amenaza de lo racial debía terminarse o, por lo menos, controlarse. Por este motivo, se abogó por un blanqueamiento de la nación, siendo el mestizaje la salida de la problemática. Ante esta situación histórica:

La configuración de un imaginario nacional se originó en las apuestas de los criollos ilustrados, quienes desde un principio intentaron construir y sostener el proyecto de una nación monocultural, encarnada en lo andinocéntrico-criollo; a partir de esta referencia se buscaría alcanzar los rasgos civilizatorio que partían de la castellanización y la evangelización (Villa y Villa 2014, 22).

De esta forma, se construyó una pedagogía nacional en la que la gente negra no estaba incluida, sino que estaba referenciada como parte de un problema que se superaría al integrar estas poblaciones al patrón de articulación dominante. En todo esto, lo negro se construyó como parte de una negación, es decir, de una no valoración; esto es el cultivo de saberes de negación establecidos desde la institucionalidad del Estado, que acogió los programas de *depuración* e *higienización*. En consonancia con esa consideración:

[Los] Pedagogos Reformistas como Miguel Jiménez López, Rafael Bernal Jiménez y Gabriel Anzola Gómez partían de una imagen pesimista del estado de la raza y de la infancia colombiana, pues las consideraban afectadas por profundas y gravísimas patologías físicas, mentales, morales y sociales, y por tanto privilegiaron opciones de reforma educativas de carácter remedial o “defensivo”. Se conforma así un doble movimiento; por una parte, el salto a lo moderno, y por otra, detener el retroceso de la raza, su involución hacia un pasado primitivo y bárbaro. Inspirado en las teorías de la evolución de las especies, la preocupación central de estos intelectuales fue la

biología de la raza. Según ellos, de su defectuosa conformación se deriva los males intelectuales, morales y sociales del país (Sáenz, Saldarriaga y Ospina 1997, 11).

Los saberes de negación que se implantaron en los orígenes de la República, para el caso de Colombia, llegaron para quedarse, generando un distanciamiento o separación con las poblaciones negras que quedaron reclusas en una geografía representada como una zona insalubre en la que habitaba tanto el mal como la ferocidad de las bestias que terminarían (supuestamente) devorando la nación. Es de señalar que la construcción de una geografía de reclusión fue el resultado de una política de encierro del otro racializado como negro, quien debía quedarse en las zonas en las que el clima ejercía alguna influencia, devastando la vida de la gente civilizada.

La política de reclusión es considerada como una instancia de producción que regula la vida de quienes hacen parte de la amenaza racial que, por lo demás, deben permanecer en total aislamiento, marginados en los territorios que *albergaban el mal*. La política de reclusión se convirtió en parte de una programática establecida por el interés de estabilizar un orden racial, afirmado a partir de lo que Peter Wade (1997) denomina como *la regionalización de las razas en Colombia*, es decir, el trazado de una demarcación espacial que termina por albergar razas específicas. Según Wade (1997), aquello sería:

En resumen, en un nivel muy general, la raza se regionalizó. Las montañas andinas surgieron como una región blanca-mestiza siendo muy comunes las mezclas de indígenas con blanco. La Costa Pacífica se convirtió en una región principalmente negra. La Costa Caribe desarrolló una mezcla triétnica con fuerte herencia negra e indígena en las clases bajas y algunos enclaves de negros e indígenas puros. Y la región amazónica permaneció predominantemente indígena. Existe un modelo espacial distintivo en la estructura total de la nacionalidad colombiana y su orden racial (92).

A propósito de la regionalización de la raza y de la política de reclusión del otro racializado, en la década de los años veinte del siglo pasado, el político bogotano Laureano Gómez Castro sobrevoló el litoral Caribe y, después de esta experiencia, dio una serie de conferencias que titularía: “Interrogantes sobre el progreso de Colombia” (2009), las cuales desarrollaría en el Teatro Municipal de capital del país; allí expresaría su preocupación por la amenaza que se cernía sobre la nación. Tiempo después, este político sería presidente de la República y no

escondería su postura *nordomaniaca*,¹⁴ que incluía un profundo racismo, clasismo y regionalismo, esto lo caracterizaría a largo de su carrera; tanto así que en uno de sus discursos decía: “El espíritu del negro, rudimentario e informe, como que permanece en una perpetua infantilidad. La bruma de una eterna ilusión lo envuelve y el prodigioso don de mentir es la manifestación de esa falsa imagen de las cosas” (Gómez 1970, 46). Para complementar de presentar su postura de desprecio a los pueblos ancestrales, expresaría frente a los indígenas lo siguiente:

La otra raza salvaje, la raza indígena de la tierra americana, segundo de los elementos bárbaros de nuestra civilización, ha transmitido a sus descendientes el pavor de su vencimiento. El reconr de la derrota, parece haberse refugiado en el disimulo taciturno y la cazurrería insincera y maliciosa [...] Está narcotizado por la tristeza del desierto, embriagado con la melancolía de sus páramos y sus bosques (Gómez 1970, 46).

Las posturas de Laureano Gómez Castro, ayudarían a concretar la geografía de ocusión misantrópica, en la que lo otro y los otros, aparecerían inventados desde una política de relcusón indominiosa, donde lo propio sería el cultivo de la repulsión o execración de todo lo habita afuera de la autorreferencia. Frente a lo mestizo, Gómez sostendría: “Las aberraciones psquicas de las razas genitoras se agudiza en el mestizo (...)” (1970, 47). Los males que tenía el país para Gomez, se debían a la presencia de *las razas barbaras y las mezclas* que se producían, las cuales impedían el *progreso* de la nación; el desprecio por estos pueblos ancestrales era tal, que sus construcciones discursivas hoy aparecen como unas de las fuentes inspiradoras de la condena que ha llevado al despojo y al agotamiento de la vida, todo ha conllevado al establecimiento de una mirada en la que los otros aparecen como la “fuente de todo mal” (Duschatzky y Skliar 2001, 188-196), construcción legitimadora de doto el maltro histórico, profesado hacia las razas en el país, especialmente el pueblo negro.

La invitación de Gómez era la de cultivar el odio, desprecio y anulación de las razas colombianas, pero también se trataba convidar a la sociedad a imitar los países en los que sus administradores habían arrasado con los negros e indios. A este respecto sostenía: “En los países donde el negro ha desaparecido, como Argentina, Chile y Uruguay, se ha podido establecer una organización económica y política, con solida bases de estabilidad” (1970, 48). Al mismo tiempo este político colombiano,

¹⁴ La categoría de *nordomanía*, fue retomada por Leopoldo Zea de Rodó, “Esto es, el esfuerzo de las elites criollas de la preferencia para imitar los modelos de desarrollo provenientes del norte, mientras reproducían las antiguas formas de colonialismo” (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007, 14).

se encargó de construir una profunda admiración por el legado hispánico, exhortando a la gente a rebuscar en las *herencias* de los españoles, el supuesto *carácter* de lo nacional. Al respecto, diría lo siguiente: “En lo que hayamos podido heredar del espíritu español donde debemos buscar las líneas directrices del carácter colombiano contemporáneo” (Gómez 1970, 44).

Los desarrollos presentados en las conferencias de Laureano Gómez Castro, se convierten en un claro caso de producción y recreación de los saberes de negación sobre los *indios* y los *negros*, convertidos a lo largo de la historia colonial, republicana y moderna, en seres despreciables, enfermos y desviados. Es de señalar que estos saberes de negación se convertirían en un lugar de representación de los aspectos físicos, psíquicos, morales e intelectuales de la población negra en Colombia, quienes serían evocados a lo largo del tiempo a partir de un lenguaje que posiciona el *desacredito*, la *deformación*, así como el *desalojo* de su asiento existencial. Esto se puede apreciar a través de *las representaciones intencionales*, puestas a circular a lo largo de la historia de la humanidad sobre la gente negra en diferentes partes del mundo.

Para el caso del Caribe Seco colombiano, los saberes de negación son parte de los discursos que se ponen a circular en *la esfera comunicativa*, los cuales actúan de forma efectiva y eficiente sobre la humanidad de las comunidades negras, que pasan por un proceso de conversión al *patrón de configuración racial* que determina o establece lo humano. Todo lo anterior actúa en la configuración del *mal-decir o el decir de forma inadecuada, despiadada e inhumana*, sobre quienes son considerados como los portadores del mal en su existencia. Esto se ha producido desde una política del nombrar, forjada en la *negación de la coetaneidad en el tiempo* (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007, 15).

3. La nación y sus desarrollos como categoría de análisis

En este apartado no se realizará un abordaje sistemático del desarrollo de la nación como categoría articuladora, sino que se hará una consideración general de la forma como ésta se ha asumido desde la referencia de actores que han influido en el establecimiento de la categoría en las ciencias humanas y en las ciencias sociales. Cabe señalar que, en el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, la palabra nación cuenta con varias acepciones, de las cuales se destacan los aspectos

de articulación del contenido que la define; estos son: *conjunto de personas, origen, pertenencia, territorio, hablantes de una misma lengua y tradición en común*. Esta definición, que hace parte de la manera como se suele asumir la nación, ha jugado un papel fundamental en el trazado de la misma; es decir que la nación necesita de los actores que la recrean, así como de un *espacio vital* para anclar la experiencia de pertenencia, y de una lengua que posibilite el acto comunicativo entre sus integrantes.

Según Perrot y Preiswerk (1979), los alemanes se encargaron, en los tiempos modernos, de llevar la categoría nación a una funcionalidad que condujo a la materialización de un proyecto de articulación común, mientras que los franceses se ocuparon de la categoría civilización, la cual era empleada para establecer una diferenciación entre los pueblos. Es de subrayar que, esto último, generó, desde los postulados del *evolucionismo*, la división o fragmentación que condujo a la inferiorización de los pueblos que no eran europeos. Con respecto a eso, debe recordarse que el evolucionismo estableció una pirámide en la que los pueblos extraeuropeos serían ubicados en la parte inferior de esta estructura, mientras los europeos fueron ubicados en la parte superior. Los escalones de esta estructura eran los siguientes: *salvajes y bárbaros*, como indicador de inferioridad; mientras que *civilizados* era lo más avanzado (superior).

Para respaldar la idea de la nación como categoría de articulación humana y preocupación intelectual, desde los desarrollos que se dieron en el surgimiento de la nación alemana, se acude a los referentes de Benjamin Akzin (1968), quien sostiene que esta parte del mundo se convirtió en el foco de una producción teórica que alimentó los desarrollos que se convertirían en referencia obligada por los inspiradores de la nación configurada a finales del siglo XIX. Sobre este aspecto, Akzin (1968) sostiene que:

El centro principal de una vasta literatura orientada hacia la nación, tanto en el nivel intelectual, como en el emocional, se encuentra, sin embargo, en Alemania. Johann Gottfried von Herder sirve como su precursor más prominente y bajo el impacto de la Revolución francesa y de las guerras napoleónicas, asume el papel de moda intelectual dominante a principios del siglo XIX (17).

Entonces, fueron los alemanes quienes pusieron el acento sobre la nación en un momento en el que Europa se debatía entre las posibilidades de articulación comunitaria a un territorio común. Al surgir estas posibilidades de construcción

cultural seguían existiendo tensiones entre posturas; en especial, Akzin (1968) pone en el centro de la discusión los referentes de la monarquía, la religión, así como las corrientes filosóficas propias de esos tiempos. A partir de este referente, se señala que:

La oposición al punto de vista que se orienta en la nación se centra, por una parte, en quienes proponen un Estado motivado dinásticamente y dado por Dios, a la manera Boussuet, y por otra parte, en aquella concepción que considera al individuo y a la humanidad en general valores supremos –punto de vista que algunas veces se inclina más hacia lo racional o en otras ocasiones hacia lo humanístico y que puede retrotraerse a los epicúreos y estoicos de la Antigüedad y cuyos paladines principales durante este periodo que discutimos son Voltaire, Goethe y Kant (Akzin 1968, 17).

Para Azkin (1968), la nación funciona de la mano del Estado, aunque la relación de la una con el otro no siempre ha sido de forma fluida, sino, por el contrario, tensa, pues el Estado supedita el funcionamiento de la nación, sobre todo en lo que tiene que ver con el direccionamiento de la vida de las personas que son reguladas a partir de ese órgano rector: “Los dos fenómenos del Estado y la nación no se encuentran siempre como fuerza armónicas y complementarias; muy a menudo constituyen fuerzas en competencias” (Akzin 1968, 14). Para ese autor existe una relación de términos tales como *nacional*, *nacionalidad*, *nacionalismo*, *nacionalización*, los cuales “Se usan para denotar conceptos íntimamente ligados al Estado, cuando menos tanto como los fenómenos conectados con los grupos étnicos, si no más” (Akzin 1968, 9). Al respecto, de forma general, la nación para Akzin (1968) sería la “Suma total de los habitantes permanentes de *los países*”; allí, lo étnico era parte central de la constitución de la nación. Por ello:

El punto de partida de nuestro estudio es el grupo étnico en el momento que empieza a vislumbrarse ya sea como un factor activo en una estructura política existente o como un reto para tal estructura. En este punto, se empieza a aludir al grupo étnico como una nación o nacionalidad en el uso más amplio de término (Akzin 1968, 33).

El problema se da cuando en un Estado nacional existen diferentes grupos étnicos, tal como pasa en América Latina y, específicamente, en Colombia, donde su existencia lleva a pensar que los Estados tendrían que ser multinacionales; sin embargo, la nación se establece desde la monocultura, empleada para articular los contenidos que direccionan el sentido de pertenencia de la nación. Contrariamente, en el caso alemán y el caso judío esto no es problema, pues el direccionamiento de la identidad nacional se debe a la etnia que soporta el *espíritu de la nación*. En

conclusión, para Akzin (1968) lo étnico es lo mismo que la nación, así como lo mismo que pueblo: “El término proviene del griego *ethnos*, que ha sido diversamente traducido para el uso moderno como *pueblo*, *nación* o –sustituyendo un grupo humano por el ambiente más o menos cohesivo en que vive- hasta como *país*” (Akzin 1868, 34).

Antes de seguir con el desarrollo que muestra la configuración y avance político de la categoría de nación en el mundo del pangermanismo, es necesario mirar un referente presentado por Conrad Phillip Kottak, para quien la categoría nación, en un primer momento, tiene un vínculo con las de *tribu* y *pueblo étnico*; es decir que las tres categorías presentan una institucionalización que resalta lo *común*, lo que se *comparte* en una colectividad que se afirma desde producciones específicas. Sobre ello, Conrad Phillip Kottak sostiene que: “El término nación fue en su día sinónimo de ‘tribu’ o ‘grupo étnico’. Estos tres términos se referían el hecho de compartir una única cultura, lengua, religión, historia, territorio, antepasados y parentesco. De este modo, se podía hablar, intercambiando los términos, de la nación, la tribu, o el grupo étnico” (1999, 61-62).

Esta definición se hace en un momento histórico de avanzada del colonialismo; la cultura se emplea como parte de un proyecto de distanciamiento entre los que tienen cultura y lo que no. En este caso, hablar de cultura correspondía con el hecho de identificar y valorar el culto a las producciones occidentales. Por este motivo, si se hacía una alusión a un *pueblo*, *grupo étnico* o *nación*, lo primero que se interrogaba era si este tenía cultura, es decir, era letrado o ilustrado, tal como eran los países europeos. De ahí el inconveniente de seguir empleando la equivalencia de categorías, sobre todo cuando sabemos que estas fueron usadas para justificar la colonización de los pueblos en diferentes partes del mundo.

Volviendo a los referentes históricos que se dieron a partir de la configuración de Alemania, se debe subrayar que antes de la conformación de esta existían territorios gobernados por los reinos dinásticos; después de este tipo de organización territorial del siglo XIX, se dio la fundación de la nación alemana. Allí jugaron un papel importante los pensadores del Romanticismo, interesados por el cultivo del sentido de la vida a partir de generar la formación del espíritu (*Geist*). Para afrontar el cultivo del espíritu colectivo del pueblo, los intelectuales de la época desarrollaron el *Bildung* (formación). El “*Bildung* aparece ligado estrechamente a los asuntos propios del Estado. Para Stein, por ejemplo, la regulación de la vida

espiritual, según determinados límites y categorías, exige la intervención del Estado, pues la ‘formación’ era el proceso de producción de bienes de la vida espiritual” (Noguera 2012, 196).

En definitiva, la utilización de la categoría nación como parte de un proyecto de articulación societal se produjo a partir del cultivo del *espíritu colectivo de un pueblo* (*Der kollektive Geist des Volkes*), que llevó a la concreción de la nación alemana. Este antecedente se debe tener en cuenta al momento de asumir el desarrollo de esta categoría de asociación e identificación moderna que, durante cierto tiempo, ha operado como una instancia de disposición de la vida, donde los conflictos que remiten a su funcionamiento son matizados bajo el hecho de no agresión entre quienes integran la nación. Es de señalar que la nación le quita el impacto a la tensión que genera la identificación, pero también la puede aumentar, sobre todo cuando se presenta una agresión externa.

Para Jorge Alberto Amaya Banegas (2004), la Revolución Francesa produciría una herencia académica que se encargaría de orientar la discusión sobre la nación. Esta vertiente intelectual tendría dos corrientes, que son: la nación cívica (francesa) y la nación cultural (alemana). La primera tiene que ver con la emergencia del ciudadano, quien podía participar en las decisiones que compromete el gobierno a través del derecho de elegir a sus gobernantes, encargados de regir la sociedad. “Esta noción llevó a la idea de que la nación constituía el cuerpo de personas que podían representar o elegir representantes de un territorio particular [...]. Esta percepción la difundió especialmente el francés Emmanuel Joseph Sieyès (1748-1836)” (Amaya 2004, 65).

Según Amaya (2004), las ideas de Joseph Sieyès fueron retomadas por Ernest Renán (1823-1892). En este texto presentaría una definición de nación que ha sido empleada hasta la segunda mitad del siglo XX. Cabe señalar que Ernest Renan titularía su texto como: *¿Qué es la nación?*; Amaya (2003) señala que Renan mantendría la idea de la nación cívica que se soportaría en la voluntad de los ciudadanos para crear un cuerpo asociado, motivado por la participación. Al respecto, Renan considera que la nación es:

Una nación es un alma, un principio espiritual. Dos cosas, que en verdad solo una compone esta alma, este principio espiritual. Una de ellas pertenece al pasado, la otra al presente. La una es la posesión común de una herencia rica en recuerdos. La otra es el acuerdo presente, el deseo de vivir unidos [...]. Una nación es, por tanto, una gran comunidad solidaria, sostenida por el sentimiento de los sacrificios que se han

hecho y de los que aún se está dispuesto a hacer. Presupone un pasado, pero se resume no obstante en el presente en un hecho evidente: el acuerdo, el deseo expresado claramente de proseguir la vida en común. La nación es un referéndum cotidiano (Amaya 2004, 67).

La segunda corriente, denominada como la nación cultural, enfatizaría en los aspectos que afirman la colectividad específica, sustentada en una experiencia cultural que da paso a la formación de la nación. Esta corriente reaccionaría contra lo que venía pasando en Francia en la última parte del siglo XVIII y principios del XIX. Tuvo un fuerte desarrollo en Alemania bajo el “Amparo del movimiento del Romanticismo principalmente entre 1815-1830” (Amaya 2004, 67).

Grosso modo, la corriente de nación cultural surgiría en un momento histórico donde se hacía necesario enfatizar en esta, sobre todo porque se corría el riesgo de la dispersión y la agresión de un agente externo en los territorios que a partir de 1871 constituirían la nación alemana. En conclusión, la nación cultural sustentaría que “La nación se originaba a partir de la relación de elementos objetivos, como ser la historia, la raza, las costumbres y tradiciones, pero primordialmente a través de la lengua y la literatura” (Amaya 2004, 71).

Tanto la nación cívica como la nación cultural llevaron a la construcción de un proyecto de centralización de las formas de concebir la vida en colectivo, cultivando fundamentos exaltados como soporte de la nación. Lo anterior vendría a ser parte de lo que Perrot y Preiswerk (1979) denominan como el *sociocentrismo*, siendo la nación parte de este tipo de centralización social:

El sociocentrismo se presenta bajo diversas formas, según la naturaleza del grupo que se toma como referencia. Se consideran en particular tres casos: La etnia (en tanto grupo definido por su cultura), la Nación y la clase social, para hablar sucesivamente del etnocentrismo, del nacionalismo y sociocentrismo de clase (Perrot y Preiswerk 1979, 49).

Es de apreciar que el *sociocentrismo* actúa en el direccionamiento de las prácticas que se dan en un contexto de acción, el cual permite que se produzca el relacionamiento entre las personas que pertenecen a una etnia, una nación, una clase social, entre otras. Para todas las manifestaciones del *sociocentrismo* se ubica un lugar de procedencia, un lugar de coincidencia y un lugar donde se dan las tensiones propias del funcionamiento del orden social. Para el caso de la nación, Perrot y Preiswerk (1979) la consideran “En principio como la población que habita un territorio sobre el que ejerce un poder estatal soberano- es, como la etnia, una

sociedad que se forja una imagen de sí misma y adopta ciertos tipos de comportamientos en relación a otras sociedades” (67).

El hecho de adoptar un comportamiento específico se convierte en la acogida de un marco de visión de mundo que guía la experiencia de las personas. A partir de la consideración de la nación desde el *sociocentrismo*, se puede llegar a valorar la dinámica de la centralidad de una matriz de producción de contenidos materiales y simbólicos que se da a partir de un *sociocentrismo negativo* y un *sociocentrismo positivo*. En el primero: “El sujeto se encuentra en un estado de admiración frente a las realizaciones del grupo con el cual él se identifica (en-grupo)” (Perrot y Preiswerk 1979, 51); mientras que el segundo tipo de *sociocentrismo* se presenta cuando existe “Una referencia a los grupos exteriores (grupo de afuera) definida por la aplicación, por parte del observador, de conceptos, normas, criterios y medidas del en-grupo” (Perrot y Preiswerk 1979, 51). Para el caso de este último, también aplican las creencias y demás producciones que deforman lo que es la existencia y presencia de lo diferente; allí se ve como un estorbo para la construcción de la nación, tal como pasaría en el caso colombiano, específicamente con la gente negra que fue excluida del proyecto de nación.

La consolidación de la nación, como una invención de alcance universal, se dio a partir de la modernidad, particularmente con el auge de las ideas que se establecieron con en el triunfo de la Revolución francesa, donde cae el soberano que encarnaba la figura monárquica y aparece el Estado como soberano establecido a partir de la voluntad del pueblo que le delega el poder del Estado. A propósito del papel de la nación en la modernidad, Miquel Caminal (2008) sostiene que:

La historia de la modernidad es la historia de la construcción de una *nosotros* nacional, de una cultura compartida que ha sobrevivido en la medida que ha resistido frente a los embates de otras culturas, o que ha crecido a expensas de otras identidades sometidas, expulsadas o directamente eliminadas. Así se construyeron los estados nacionales, o así se conquistaron y se sometieron otros mundos (53-54).

La relación y el fortalecimiento de la nación con la modernidad, según el intelectual catalán, se hacen fuerte y trae consigo un especial avance, evidente en la construcción de un sentimiento manifestado a través del *nosotros*. Esto da cuenta del vínculo de afectos que sostiene la comunidad. Todo lo anterior es importante para la consideración de los Estados nacionales modernos, los cuales afrontan una dura experiencia de *triumfos* y *fracasos* que ayudan a esculpir el sentimiento de

pertenencia. Más allá de las diferencias que se pueden encontrar o tener con la localización de Caminal (2008), quien era un intelectual que pensaba desde el sur de Europa, hay que resaltar el aspecto de las identidades *sometidas, expulsadas o directamente eliminadas* en el curso de la historia de los Estados nacionales; en Latinoamérica y el Caribe eso ha pasado, es decir que el Estado se impuso sobre la deposición de las culturas periféricas, más específicamente de los pueblos indígenas y los negros o afros. Esa es una historia en común del *Estado monocultural* que impone condiciones de existencia en un territorio donde existen diferentes narrativas de sujeción. El Estado, en este caso, según Segato, citada por Grimson (2001) funciona como: “Una verdadera máquina de aplanar las diferencias: las personas étnicamente marcadas “fueron convocadas o presionadas para desplazarse de sus categorías de sus categorías de origen para, solamente entonces, poder ejercer confortablemente la ciudadanía plena” (49).¹⁵

En el momento que la nación emergió como un proyecto de *articulación* comunitaria, se hizo necesario orientar la acción para el sostenimiento de un orden que funcionaría a partir de las propuestas y reglas que se institucionalizaron. Cuando la comunidad asumió una estructuración de las relaciones sociales surgió la demanda de un ente rector que impone condiciones de funcionamiento; esto tendría que ver con el establecimiento de un gobierno central, una administración de los recursos y la vida de la gente, así como unos criterios de acción y disposición del mandato del órgano central, entre otros.

Lo señalado implica que el Estado se impuso por encima de la nación; la administración del ente rector ejercería el poder sobre la comunidad y los territorios que esta habitaba; “Por todo ello, Max Weber dio con una de las definiciones más breve de Nación, al decir que es una comunidad de sentimientos que se manifiesta adecuadamente en un Estado. La razón y destino de la Nación moderna es el Estado” (Caminal 2008, 55).

En la modernidad, el Estado triunfa por encima de la nación; esto quiere decir que se presenta la consolidación de lo jurídico, administrativo y político, reflejada en las ramas del poder público: judicial, ejecutiva y legislativa. Así se configura el

¹⁵ Es de señalar que esta referencia alude directamente a la nación argentina, pero que, por procesos de colonización y reiteración de la centralidad del Estado y las élites en el poder del colonialismo interno, esto también aplica para el caso de los demás países de América Latina, especialmente Colombia, donde también se ha presentado esta misma situación de *aplantar las diferencias*.

poder del Estado, puesto en funcionamiento a través de las instituciones que son garantes del orden. Ante estas formas de producir un orden social, político, económico, entre otros, no se puede olvidar que, como señala Gray, citado por Caminal (2008): “La modernidad no empieza con el reconocimiento de la diferencia, sino con una demanda de uniformidad” (54). En este caso, la uniformidad se efectúa a través del empleo de la categoría de ciudadano, que es parte de la operación montada por la modernidad para configurar una identidad única, una identidad que se hereda y se transmite a partir de *contenidos fundamentales*: “La democracia actual está configurada en el marco del Estado-nación y codificada en derechos y deberes al *demos* político bajo la nación ciudadanía. De hecho, la ciudadanía es el principal vehículo de legitimidad del Estado-nación” (Zapara 2008, 257). Frente a esta aclaración, es necesario señalar que:

El ‘Estado’ es la entidad política que define quien es ciudadano y que limita territorialmente su actividad. La ‘Nación’ es la entidad simbólica que vincula culturalmente el territorio estatal con la ciudadanía, creando la lealtad y cohesión necesarias para que el vínculo entre el Estado y la Ciudadanía sea permanente y estable a través del tiempo. La ‘Ciudadanía’ juega en este marco un papel mediador. Es el principal vehículo que tienen el Estado y la Nación para vincularse y legitimarse (Zapata-Barrero 2008, 258).

La modernidad se convirtió en una “máquina generadora” (Castro-Gómez 2003, 145) de relaciones, producciones, actores, escenarios e instituciones; todo esto se traduce en formas de ser y anclar la experiencia a escenarios que son ordenados según ciertos fundamentos. En este caso, la máquina generadora funcionaría a partir de un gran sistema de clasificación, el cual actúa en la organización de la realidad. En el orden social, este se da por medio de taxonomías que establecen clases sociales, las cuales se convierten en instancias de diferenciación entre los ciudadanos que se localizan en niveles de estructuración distintas. Desde esta instancia de producción se crearon diferenciaciones entre los ciudadanos que, aunque eran iguales desde la consideración formal, en lo real encontraban distancias.

Desde la modernidad como máquina generadora, se presenta la distribución de contenidos que fueron aplicados de forma homogénea en la gente; ante esta situación, los moldes o modelos empleados para alcanzar un ideal de sociedad, Estado, economía, política, economía, progreso, educación, arte, ciencia y, en general, formas de alcanzar humanidad, fueron empleados por igual en diferentes partes del mundo. Así mismo, el lado adverso de la modernidad, o sea la

colonialidad, funcionaría al mismo tiempo, creando con esto unas dinámicas de negación.

Entonces, sucede que la modernidad fue empleada para unos cuerpos que se creía eran más civilizados o cultos, mientras que a otros solo les competía participar de los procesos de la colonialidad que generaría el agotamiento de la vida de quienes habían sido inferiorizados. En este caso, estos últimos no fueron recogidos y favorecidos por las operaciones y dinámicas que encausarían la producción de ese *nuevo espíritu* que traería la modernidad. Sería esta la producción antagónica, opuesta o diferencial, entre los que eran considerados ciudadanos y aquellos seres inferiores, seres indeseados o seres que le producían a las élites nacionales un estado de incomodidad; por lo tanto, había que hacer algo para terminar con la vergüenza que ellos generaban para la nación. Fue a partir de este estado de vergüenza que se propuso la *superación de las deficiencias del pueblo*, de las *enfermedades y aberraciones* que este tenía. A partir de esta lectura pesimista, la administración del Estado adelantó iniciativas tales como los programas de *purificación de la nación*. Desde allí, en el caso de América Latina y algunos lugares del Caribe, se dio la *higienización de la nación*; todo esto a partir de la entrada en funcionamiento de las ideas biologicistas.

En los países no europeos se iniciaría una campaña de control de la población, radicalizada con la entrada en funcionamiento de los Estados nacionales en los que las élites regionales impusieron un orden. Fue por medio del *positivismo* que los intelectuales y gobernantes de América Latina empezaron a engendrar una acción modernizante, institucionalizada a partir de la aspiración de *orden y progreso*. Frente a este aspecto, Ramos (2011) recuerda lo siguiente:

Como había condensado su credo en dos palabras que incluyó el escudo brasileño como divisa tutelar. “Orden y Progreso”. Pero como Comte era un conservador esencial, definía el progreso como “el desarrollo del orden”. Toda reorganización debe comenzar por las ideas, pasar a las costumbres y finalmente, decía alcanzar a las instituciones (308).

La imposición de los fundamentos *positivistas* significaría la emergencia de un orden nuevo, una propuesta de articulación que buscaba superar el pesimismo que tenían las élites nacionales. Para afrontar las problemáticas que impedían el *progreso*, los gobernantes propusieron la *regeneración* que se convirtió en un proyecto político para corregir los problemas raciales, morales, políticos y

administrativos de la nación. Es por ello que la *regeneración* se convierte en un hito para el estudio de la emergencia del Estado moderno en Latinoamérica. María del Pilar Melgarejo Acosta (2010) al respecto, sostiene que la importancia de analizar este periodo:

Radica en el hecho de que incluye y contempla algunos de los tropos fundamentales que caracteriza el discurso político de la época: civilizar, educar, “domesticar”, pacificar, controlar o someter al bárbaro. Todas estas ideas tienen en común un mismo propósito transformador y regenerador de la población, es decir, se encuentra en la preocupación por la vida nueva (re-generar) a una población que, a los ojos de políticos y reformadores, se encuentran en estados degenerados (14).

Por su parte, Ramos (2011) hace un listado de los políticos más representativos de esta propuesta en América Latina, que en el siglo XIX fueron: “En la década del 80: Rafael Núñez en Colombia, el general Roca en la Argentina, el Coronel Latorre en el Uruguay, Porfirio Díaz en México, Santa María en Chile, Alfaro en el Ecuador, Guzmán Blanco en Venezuela, Ruy Barbosa en el Brasil, instauraron el reino de la prosperidad agraria o minera y la hegemonía positivista” (307). A través de esta propuesta política se buscó una producción generalizada sobre las vidas que habitaban los territorios.

Los gobernantes de la *regeneración* intentaron establecer un *orden* en la producción intelectual, política, económica y social, donde lo importante era la intervención de quienes se constituían en un obstáculo para alcanzar el *progreso*, que era como alcanzar la salvación del Estado. De ahí que, en el caso de Colombia, Rafael Núñez sostuviera el siguiente lema: *Regeneración administrativa fundamental o catástrofe*; indicando con ello la adopción de medidas salvadoras, ya que:

Es así como la regeneración conduce a una serie de *políticas sobre la vida* de esta población, a través de las cuales se intenta *regularizar y administrar* la vida de los sujetos. La regeneración pasó a convertirse en la justificación del proyecto nacional para fomentar prácticas sociales correspondientes con la costumbre de las clases dirigente. La necesidad de “limpiar” la lengua a través de la gramática, el alma a través de la moral y el cuerpo a través de los manuales de urbanidad, hace parte de todo un programa de regeneración nacional que sería promovido en varios de los países latinoamericanos. A través de esta idea se construye un discurso político con una comprensión particular de la vida social ligada a los centros de poder estatal, y unas políticas sobre el cuerpo y el comportamiento correspondiente a la formación de sujetos nacionales y de modo específico de reconocer la población y el territorio (Melgarejo 2010, 15).

La propuesta de la *regeneración* se institucionalizó como parte de una política del Estado nación, gobernado por políticos que provenían de las élites. Para el caso

colombiano, los personajes que representaron esta tendencia fueron Rafael Núñez (1825-1894) y Miguel Antonio Caro (1843-1909), quienes trataron de responder al pesimismo que reinaba en la segunda mitad del siglo XIX al consolidar una propuesta nacional. De ahí que se diera la integración a través de la asimilación de la población a estas propuestas. Para estos tiempos, el hablar de la nacionalización de los territorios periféricos era reivindicar la matriz hispánica, compuesta primordialmente por una nueva moral y el cultivo de la lengua castellana, componentes que, supuestamente, nos podían poner a salvo: “La idea de regeneración supone que hay ‘algo’ que se encuentra en estado degenerado. Dentro del discurso de construcción nacional, este ‘algo’ se refiere a la población” (Melgarejo 2010, 73).

A partir del deseo de las élites de alcanzar una nación uniforme, se produjo la asimilación de una cultura de centro que desinstalaría las culturas locales, sobre todo la cultura de los pueblos ancestrales: los negros y los indígenas. Esta tendencia de uniformidad no solo se vivió en Colombia, sino en todos los países de América Latina que buscaban salir del supuesto atraso de los pueblos originarios. Así, “El positivismo era visto como una alternativa de renovación de los países latinoamericanos, cuya realidad, definida por el conflicto social, necesitaba urgentemente ser transformada en el caso colombiano, el positivismo también ocupó un lugar destacado dentro del escenario político” (Melgarejo 2010, 72).

Las élites andinocéntricas, para conseguir una nación uniforme, se dieron a la tarea de proponer una educación homogeneizante; esto se puede asociar con lo que Santiago Castro-Gómez (2007) identifica como “La educación al pueblo” que tendría como “Objetivo el progresar y mejorar las condiciones materiales de vida” (80). La salida del atraso y la superación de los graves problemas que tenía la población se podían remediar a partir de la educación, en especial porque esta era útil para el proceso de homogeneización de la nación: “La educación ha sido un medio esencial de uniformidad nacional, de homogeneidad lingüística, de enseñanza de una historia nacionalista, de implantación y propagación de unos valores y símbolos nacionales. Ha sido así en [...] cada país a su manera y circunstancia” (Caminal 2008, 54). Se trató de lograr una nación homogénea, es decir, una nación uniforme, una nación configurada a partir de un relato de articulación del sentido. Frente a la consideración de la nación homogénea, Amaya (2002) se apoya en los desarrollos de Mónica Quijada para decir que:

La “nación homogénea” se refiere a aquellos proyectos de reformulación de la nación suscitados en Latinoamérica más o menos desde 1880, mediante los cuales se intentó construir la nación con base a la integración cultural de los indígenas, negros y castas a los valores y normas de la élite dominante, ya sea blanca o mestiza, pero en todos los casos, heredera de las tradiciones legadas de la sociedad colonial española o de las nuevas aportaciones que trajo consigo la “modernidad”, es decir, los postulados de “Orden y progreso” provenientes del Positivismo desde Europa y los Estados Unidos. Por tanto, “homogeneizar” consistía en “aculturizar” a indígenas y negros, o sea, enseñarles la lengua castellana, la religión católica, las costumbres, valores y tradiciones modernas, en definitiva, “civilizarlos” (43).

Un referente obligado para abordar la nación como una categoría de estudio de la historia es el de Benedict Anderson (1997), quien consideraría que la nación es “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana” (23). Es decir que se trata del vínculo natural entre las personas que conforman la comunidad y que habitan un territorio que es *restringido* y *autónomo*. El acto que vincula a cada uno de los miembros de una comunidad se produce por medio de la imaginación y de todos sus derivados. La nación se vuelve limitada, según Anderson (1997), por cuanto todas las personas que la integran se enfrentan a que tal vez no se van a conocer en su totalidad; sin embargo, ellos producen las imágenes que alimentan el hecho de imaginarse como parte de un proyecto común; “Es imaginada porque aun los miembros de la nación más pequeñas no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no lo verán ni oirían siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de sus comunión” (Anderson 1997, 23).

Es clave la referencia a Anderson (1997) pues este historiador pone en el centro de la consideración el acto mismo de *imaginar comunidad*; esto sucede a partir de las imágenes que se producen, las cuales entran a sostener el cultivo de los imaginarios que se comparten en las instituciones; así como los medios que la producen. Para Anderson (1997), las dinámicas que han llevado a la consolidación de la lengua son clave, como también lo han sido los procesos de producción que se dan a partir de los mapas, los censos, los museos, los cenotafios y los periódicos, entre otras instancias productoras de imágenes que son empeladas en el acto de imaginar comunidad.

Aunque el trabajo de Eric Hobsbawm (2002) se abordará en el siguiente apartado, es necesario hacer una breve referencia a este para resaltar que la nación se produce como parte de un direccionamiento del sentido, lo cual es producido a partir de la invención de la tradición. Para Hobsbawm (2002) la fabricación de los

artefactos que son pieza fundamental en la representación de *las tradiciones*, son el resultado del direccionamiento de las élites. Se trata de la *instrumentalización* de las producciones que se asumen como representativas de la nación. En este caso, no se pueden dejar de lado las celebraciones de los hechos, las figuras, los monumentos y las dinámicas de institucionalización del recuerdo, para así memorizar el pasado de quienes dieron origen a la nación.

Finalmente, debe resaltarse que la formación de la nación y la celebración de la misma es el resultado de un proceso de control cultural, el cual incide en la definición de los contenidos que son celebrados. Por este motivo, aquí se sostiene que el hecho de *imaginar comunidad* o de *inventar tradición* no se puede considerar sin preguntar por las condiciones históricas bajo las cuales se establecieron los contenidos que celebra la nación. En ese sentido, se hace vigente la cuestión que formularon los estudios poscoloniales: ¿Quién representa a quién? Esto se relaciona con el hecho de desnaturalizar la historia de la nación, llegando a la tarea de medir silencios que operan en función de estabilizar un orden específico desde unos intereses que en algunos momentos de la historia son identificables, mientras en otros se mimetizan y son difíciles de identificar, sobre todo en este tiempo en el que los *diseños globales* y *las historias locales* se interrelacionan y crean una afectación entre las personas.

4. Respirando la nación: Los silencios que nos habitan

La metáfora de respirar tiene que ver con la función vital de los organismos vivientes que necesitan del oxígeno para poder existir; esto mismo pasa con la existencia de una colectividad que se afirma a partir de una asociación cultural, donde la gente, para existir como comunidad expandida en un territorio, necesita de la función vital de la nación, la cual produce la vitalidad de lo colectivo. Es de señalar que esta produce, abraza y mantiene una cultura en común. De ahí que *respirar la nación* se trate de pasar por la función vital de mantener y hacer parte de un proyecto común de articulación existencial que permite la vida *en-comunidad*.

Respirar nación es también mantener la función vital de una colectividad que se hace posible a partir de la existencia orgánica de una forma de ver, de nombrar, de actuar la experiencia cultural que vincula a las personas con contenidos que direccionan la vida, y que eso se procura transmitir como parte de una herencia que

se hace común entre las personas. La función vital de respirar la nación pasa por mantener con claridad el lugar de origen, la institucionalización, legitimación, circulación y reinvención de relatos que evitan la desintegración de la comunidad.

Respirar no es lo mismo para todos los seres vivientes; así mismo pasa con la nación, es decir, no todos viven la nación de la misma forma, no todos participan en la definición y dinamización de lo que es la nación. En este caso, quienes construyeron los relatos de la nación fijaron los contenidos que iban a legitimar lo que la representa. Las personas que establecieron las formas de narrar la nación no les dieron participación a todas y todos por igual; es decir que el proceso de formación de los relatos que sostienen la *función vital de respirar la nación* se hizo a partir de lo que Guillermo Bonfil Batalla (1993) denomina como el control cultural, es decir, el ejercicio de intervención sobre los contenidos materiales y simbólicos que soportan lo que vive como parte indicadora de una cultura. Así, “El grupo tiene y retiene la capacidad de decidir sobre este conjunto de elementos culturales” (Bonfil 1993, 198).

Respirar la nación es mantener viva la función orgánica del aprendizaje cultural (enculturación) de esos relatos que orientan y dan sentido de pertenencia a una instancia de relacionamiento común. Aunque existan los cuestionamientos a la excesiva centralización narrativa que la festejan, se hace necesario reinventar las producciones discursivas que dan cuenta de esta; de ahí que se vea como parte de una tarea urgente la inclusión de otras producciones que no fueron tenidas en cuenta al construir la nación.

Este apartado se construye a partir del interés de revisar las dinámicas de estabilización del pasado que se relata y se institucionaliza a través de las producciones que guían o hacen efectivo el mantenimiento de la nación como parte de un proyecto común. Por este motivo, cuando se proponen planteamientos que parten de la metáfora del respirar, se hace necesario abordar las dinámicas de estabilización del pasado, el cual se pone en discursos que son acogidos, defendidos y cuestionados por el papel que juega. Es de señalar que los relatos de la nación son percibidos desde la representación, ya que mientras una franja poblacional los cultiva, otros los cuestionan por no evidenciar lo que sería el *espíritu de la nación*.

Este texto hace referencia a la necesidad de visitar los aspectos que dieron vida al “país retórico” (Augé 2000, 111); esto es, el habitar un territorio geográfico que se narra a partir de la experiencia de estar consigo mismo y con los demás. En el

país retórico se presenta la siguiente particularidad: “El personaje está en su casa cuando está a gusto con la retórica de la gente con la que comparte su vida” (Augé 2000, 11). Aunque no se trata de mirar la incidencia del país retórico, sí se busca cumplir con la tarea de medir los silencios que se han establecido desde los relatos fundacionales de la nación. En este caso, el medir silencios corresponde con la operación de “Destapar silencios para poner presente lo ausente” (Villa 2008, 175).

En la tarea de medir silencios se deben revisar en los relatos históricos las omisiones que fueron realizadas por los criollos ilustrados, quienes, al construir los relatos fundacionales de la nación, dejaron por fuera a la gente negra. En estas construcciones que recrean el origen de la nación, las y los negros no están presentes, no están vinculados como actores que incidieron en el rumbo de los hechos.

Las poblaciones negras no aparecen en la historia convencional; esto se debe a las omisiones que han llevado al cultivo del silencio que se prolonga, es decir, el silenciamiento que se ha ejercido desde los tiempos de la Colonia, el siglo XIX y gran parte del XX. Todo lo anterior ha llevado a producir una afonía histórica que el grueso de la población asume con naturalidad, siendo parte del silencio cómplice, resultado de la indiferencia frente a la gente negra.

El resultado de la afonía de la nación sobre el papel que jugaron las poblaciones negras en la conformación de la asociación cultural que se estableció en el territorio de Colombia, ha dado origen a la invisibilización, por lo que los personajes que animaron y participaron del cultivo a la libertad no están presentes. Ello ha originado una serie de dudas sobre el papel que han jugado las poblaciones negras en la construcción de nación, pues en ese proceso solo se menciona su participación en el deporte, la música y el baile, alimentando de este modo estereotipos negativos.

Antes de seguir con los referentes de centralización que han propiciado la estabilización del pasado, se hace necesario mirar lo que remite a la categoría de nación, la cual, en los diccionarios de etimología latina, aparece vinculada con la raíz de la palabra *natio* que, a su vez, se deriva del *nasci* que significa *nacer*. La palabra nación, entonces, tiene que ver con el nacimiento de una persona en un territorio que lo cultiva como perteneciente a una colectividad.

Al mirar la historia de lo que actualmente es Colombia se hace necesario abordar los referentes de centralización que han actuado en la fabricación del pasado, en los que la narrativa fundacional ha sido empleada como una instancia de

estabilización de la nación criolla-mestiza. En este caso se celebran los contenidos que aluden a esta clase, descendiente directa de los españoles. Antes de seguir deben considerarse los aspectos que actúan en la fabricación de ese pasado institucionalizado, a partir de lo siguientes referentes:

- La selección de acontecimientos presentados a través de relatos que elogian el pasado. Para el caso de Colombia, es representativa la revuelta del Florero de Llorente, el 20 de julio de 1810; así mismo, la batalla del Pantano de Vargas, el 25 de julio de 1819 y la batalla del Puente de Boyacá el 7 de agosto de 1819.
- La exaltación de los personajes que asumieron las gestas heroicas, en este caso, son presentados como figuras heroicas que todos quieren seguir o imitar. Para la historia convencional de Colombia, los personajes centrales fueron Simón Bolívar y Francisco de Paula Santander.
- La creación de fechas que van a ser recordadas como fechas que exalta el espíritu de la nación que se festeja. El 20 de julio de 1810 y el 7 de agosto de 1819.
- La definición de una emblemática que se articula y resalta como parte del espíritu de la nación. Estos son monumentos tales como edificaciones, estatuas, escudos y documentos, y toda una serie de artefactos que son empleados para reavivar el recuerdo de los pioneros de la nación. La Casa del Florero de Llorente, el Pantano de Vargas y el Puente de Boyacá.

Estos cuatro aspectos se relacionan con la invención de la tradición propuesta por Eric Hobsbawm (2002), historiador que la consideraba

Un grupo de práctica, normalmente gobernada por reglas aceptadas abiertas o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado. De hechos, cuando es posible normalmente intentan conectarse con un pasado histórico que les sea adecuado (8).

Esto se puede apreciar en la construcción de la nación colombiana que cuenta con un conjunto de prácticas que son rituales y simbólicas, las cuales inducen a la gente a reproducir los valores que sostienen el espíritu de la nación. La invención de la tradición, para el caso de Colombia, fue producida por las élites criollas, quienes,

por medio de un proceso de control cultural y usurpación simbólica, se encargarían de fijar los contenidos y las prácticas que se establecerían como representativas de la identidad nacional.

Es de destacar que el proceso de invención llevó al sometimiento por libre voluntad; es decir, la renuncia de su pasado bajo la promesa que hacían las élites criollas-mestizas de convertir (en ese caso) a la población negra en ciudadanos en el siglo XIX. Para el caso de las comunidades negras, la participación de los ex-esclavizados fue condicionada en el proyecto de articulación común de la nación. Ellas y ellos debían olvidar sus creencias, costumbres y prácticas ancestrales, consideradas por los criollos como africanas; “Por otra parte, el discurso político republicano y particularmente el geográfico, identificaron y definieron a los grupos negros como ‘raza africana’ o como ‘descendiente’ de ellas, con el fin de excluirlos del proyecto nacional o, como mínimo, condicionarlos” (Almario 2001, 26).

Desde los discursos que las élites criollas establecieron se producirían los efectos de distanciamiento de la gente negra, actuando como una barrera que contenía, supuestamente, la amenaza que representaban las y los otros que contaminaban con su sangre negra la nación. Es de señalar que eso se manifestaría en las construcciones discursivas que eran empleadas en la época, tales como: *el determinismo geográfico y climatológico, la regeneración de la nación y la purificación de la raza* que se haría por medio de la eugenesia. Fue así como se produjo la clausura de los otros, reclusos en unas zonas geográficas del país: “En estas condiciones [...] ya no podían definirse como ‘descendientes de africanos’ por el temor de ser excluidos” (Almario 2001, 27).

Lo expuesto anteriormente permite visibilizar las aspiraciones de la élite andinocéntrica que, a través del ejercicio de control sobre las prácticas discursivas de quienes eran integrados a una comunidad extendida sobre un territorio nombrado como nación y administrado por el Estado, no eran más que el resultado de un colonialismo interno, el cual debía conducir a la construcción de una nación homogénea, lugar en el que las y los negros no tendrían cabida, sufriendo un tipo de muerte social, en especial si las y los negros persistían en mantener vivas sus costumbres ancestrales. De ahí que la opción para la gente negra en Colombia fuera la de asimilarse a los usos y costumbres de una cultura de centro o una monocultura que debía de conducir el avance de la nación. Los medios por los cuales se produciría la asimilación a esta cultura serían los siguientes:

- La castellanización: Vehículo de la comunicación entre las personas que harían parte de la nación colombiana. Es decir que la preocupación sería la de establecer una lengua en común que propiciara la intervención de la gente.
- La evangelización de la población descendiente de la matriz africana considerada como gente bárbara, gente sin fe y creyentes de unas prácticas que representarían una amenaza para el resto de la población *civilizada* de la nación colombiana.
- Establecimiento de una pedagogía nacional: Llevaría a estabilizar la realidad de las personas que hacían parte del proyecto común de nación.
- Valoración extrema de la identidad nacional a partir de la familia y la escuela.
- Definición y defensa de narrativas de anclaje a los partidos políticos: En Colombia hubo bipartidismo entre conservadores y liberales, por los cuales la gente se mataba al defender el color representativo de los dos partidos dominantes en el país.

Desde un principio, la élite andinocéntrica propuso una programática política de conducción de la nación, en donde el referente que se empleó como parte de la articulación a la identidad nacional fue el ideal de uniformidad. En este caso se defendía la idea según la cual Colombia debía tener: un solo territorio, una sola historia, una sola lengua, una sola religión y una sola cultura. Esto se convertiría en una aspiración a alcanzar a partir de la puesta en funcionamiento de los cinco medios de estabilización que se nombraron anteriormente. A partir de estos criterios de producción y generación de conducta, se establecería la institucionalización de un relato de la nación colombiana. Para conseguir este cometido de articulación colectiva se hizo uso de los recursos materiales y simbólicos que intervendrían en la operación de la fabricación de las tradiciones. Desde el referente de Hobsbawm (2002), estas vendrían a ser *las tres grandes innovaciones*:

- El equivalente laico de la Iglesia en la educación primaria ayudó a pedagogizar el relato de la nación, la moral religiosa y la intervención de la conducta de la gente a través de la instrucción cívica.

- La invención de ceremonias públicas: Para el caso de Colombia se harían a partir de los actos cívicos en los colegios, tales como los honores a la bandera y el escudo nacional, el canto del himno nacional y las celebraciones de las fechas patrias.
- La producción en serie de monumentos públicos: La celebración de la independencia, acompañada con los honores a los próceres de la patria, especialmente a Simón Bolívar y Francisco de Paula Santander. Nunca se celebraron las fechas claves que aluden a los acontecimientos liderados por las figuras heroicas, como el cimarrón Benkos Bioho, fundador del Palenque de San Basilio; José Manuel Nieto Gil, primer presidente negro de Colombia en el siglo XIX; Candelario Obeso, escritor, poeta y político del siglo XIX; Luis Antonio Robles, político, creador de universidades e intelectual de siglo XIX, entre otros.

La no consideración de los relatos de los otros racializados de forma negativa como negros y negras, se debe al ideal de una nación que se afirmaba a partir del patrimonio de los europeos. Ello se debe a una profunda admiración por el pasado, llegando a considerar que gracias a los ibéricos se tiene una lengua, una religión, una historia y una cultura, entre otras cosas que exaltan las personas que resaltan o admiran el legado colonial. Ellos defienden “La falsa idea de la colonización como un deber o una responsabilidad civilizadora” (Cumes 2014, 67); llevada a cabo por los europeos en toda América.

La tarea de revisar la fabricación del pasado para el caso de Colombia, se asume como una tarea de *medir silencios*; para realizar esta actividad es necesario mirar los contenidos y las dinámicas de producción que, durante mucho tiempo, han propiciado la efectividad de la narrativa fundacional de la nación, soportando el establecimiento de una identidad generalizadora en el acto de inventar las tradiciones. En Colombia esto se puede cuestionar a partir de los desarrollos de Alfonso Múnera, quien, en su libro *El fracaso de la nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1821)* (1998), deja al descubierto las falacias que construyó el historiador colombiano José Manuel Restrepo, quien en el siglo XIX inauguró un relato histórico sobre el origen de la nación, convertido en un modelo que los otros historiadores siguen aún en la actualidad. *Grosso modo*, Múnera señala que:

Montada apenas la república comenzó en la Gran Colombia la elaboración de una historia nacional. En 1827 José Manuel Restrepo publicó en París la primera parte, en seis volúmenes, de su obra mayor sobre las luchas de independencia de los Estados de Venezuela, Ecuador y Nueva Granada. En ella reconstruyó detalle por detalle los eventos de la guerra contra España considerados significativos por él [...]. Restrepo no se limitaría a una simple descripción. Por el contrario, en su *Historia de la Revolución de la República de Colombia* dejaría fijados los mitos fundacionales de la nación. Ciento sesenta y un año después algunos de ellos, quizá los más sustanciales, siguen vigentes (Múnera 1997, 12).

En el trabajo de Múnera se abordan (entre otras cosas) los planteamientos que hizo José Manuel Restrepo a propósito de la historia del Virreinato de la Nueva Granada y la Gran Colombia. Según Múnera (1997), a partir de 1827 se estableció un modelo mantenido en la actualidad por la mayoría de los historiadores que se ocupan de la fundación de Colombia. Pero, algo aún más complejo es lo que sostiene este modelo implantado por Restrepo; Múnera (1997) considera los siguientes planteamientos como falacias:

- Es de señalar que Restrepo, sostiene que la Nueva Granada era al momento de la independencia una unidad política cuya autoridad gobernaba el Virreinato desde Santa Fe.
- Sostiene que la élite criolla dirigente de la Nueva Granada se levantó el 20 de julio de 1810 en contra del gobierno de España impulsada por los ideales de crear una nación independiente.
- Afirma que la independencia de la Nueva Granada fue obra exclusiva de los criollos. Los indios, negros y las “castas” se aliaron con el imperio o jugaron un papel pasivo bajo el mando de la élite dirigente (Munera 1998, 13).

El trabajo de Múnera permite cuestionar sobre el marco ideológico del intelectual que se encarga de construir e institucionalizar las representaciones del pasado; esto sería el relato especializado del historiador, quien busca la objetividad a partir de adoptar neutralidad. Con ello se busca ocultar o no dejar rastros en sus elaboraciones de aquellos aspectos o contenidos que sean propios de su círculo social, económico, epistémico y político del intelectual. No se puede olvidar que quien construye los artefactos intelectuales siempre lo hace desde una localización, solo que esta no se afirma, sino que, por el contrario, se tapa a través de las técnicas de reducción y afectación de las producciones. Ante esto se debe recordar que las representaciones que se hacen a través de los relatos históricos son representaciones intencionales, es decir que obedecen a un interés en especial.

La representación del pasado que hace José Manuel Restrepo es una representación direccionadora de un sentido o una forma de asumir la historia de la

Nueva Granada y la Gran Colombia. En un principio, el tiempo de representación corresponde con lo que Stuart Hall denominaría como una representación reflectiva, pero que después se convertiría en una representación intencional, legitimando un punto de vista que se establece por encima de los demás. Es un tipo de control sobre la producción discursiva que se muestra como única y verdadera; es decir que nadie la cuestiona; pero que, si se acude a los marcos de los estudios culturales que se interesan por el lugar de enunciación, deberían afrontarse las siguientes preguntas: ¿Quién representa a quién?, y ¿desde qué lugar o situación de relacionamiento con las fuerzas de poder hegemónico realiza la operación de representar?

El desarrollo de Múnera señala que los tres planteamientos que hace José Manuel Restrepo no son ciertos y que, en el caso específico de la región Caribe, presentaban una creciente autonomía, propiciada por la solvencia económica que tenía esta parte de la región, donde la ubicación geográfica favorecería las dinámicas comerciales mantenidas en los puertos que había en esta parte del Virreinato de la Nueva Granada. Fuera de esto, se destacaría el tráfico de esclavos legal o de contrabando, lo que vendría a respaldar el sostenimiento de una sociedad esclavista manejada con una cierta capacidad de reacción económica independiente de Santa Fe. Pero el aspecto más importante asumido para el desarrollo de este texto tiene que ver con el tercer planteamiento, pues usualmente se ha dicho que *los negros no jugaron un papel importante en las luchas por la libertad*; contrariamente, esto resulta ser una omisión intencional reflejada en los relatos celebratorios de los orígenes de la nación colombiana.

Hoy en día se sabe que la gente negra jugó un papel central y decisivo en la independencia de la corona española, es decir que quienes protagonizaron desde un primer momento estas gestas libertarias fueron los mulatos, negros libres y negros esclavizados; situación que ha sido negada a lo largo de la historia de Colombia. Al respecto, con cierta frecuencia la sociedad blanco-mestiza ha negado o puesto en duda el papel que jugaron las mujeres y hombres negros. Se olvidó desde un principio la gran contribución de esta población en la construcción de nación. Todo esto se hizo por medio de una omisión en las representaciones del pasado y su exaltación en las instituciones que se encargan de la socialización y sociabilidad tales como la familia, la escuela y el Estado; así mismo, la invención de ceremonias y la producción en serie de monumentos públicos ha incidido en la acción de incluir a unos y excluir a otros de los relatos históricos que ha contado la nación.

Frente a la no consideración de la gente negra en los relatos fundacionales de la nación, se debe revisar la operación de *silencia-miento*; esto es el silenciar y mentir sobre el pasado de los pueblos negros, mostrados como seres pasivos que no jugaron papel alguno en los procesos; por el contrario, se muestran a los criollos como los benefactores de los negros, quienes forjaron un camino para darle la manumisión a las y los negros. Para afrontar y dejar de repetir los contenidos que han llevado al *silencia-miento* impuesto sobre la historia de la gente negra en la época de la Colonia y, más específicamente, en la Independencia, es necesario trazar una estrategia para medir silencios que, según Gayatri Chakravorty Spivak (2003), se puede presentar en: “El trabajo de archivo, historiográfico, crítico-disciplinario e inevitable, intervencionista, involucrado aquí es ciertamente una tarea de ‘medir silencios’. Esto puede ser una descripción de ‘investigar, identificar y medir [...] la *desviación*’ de un ideal que es irreductiblemente diferencial” (326).

El texto del profesor Alfonso Múnera se puede valorar como parte de un ejercicio de medir silencios, pues visibiliza los contenidos que ayudan a comprender la historia de otro modo, advirtiendo las omisiones u olvidos de quienes no son recogidos por los relatos oficiales. En ese sentido, desde el siglo XVI ya se presentaba la amenaza de los negros cimarrones, quienes enfrentaron al sistema colonial de la ciudad de Cartagena. Frente a este suceso, Múnera señala que:

A partir del siglo XVII un grupo de cimarrones, levantados en guerra, había estado a punto de tomarse la ciudad y había sembrado el más profundo terror entre españoles y criollos. En 1794, en medio de los acontecimientos de la revolución haitiana, las autoridades descubrieron una nueva conspiración de negros franceses libres recién llegados a Cartagena para tomarse y saquear la ciudad. Según el gobernador de Maracaibo, había un acuerdo entre los negros de este puerto venezolano, los de Cartagena y los indios de la Guajira para levantarse en armas contra el imperio español (1998, 101).

Este dato histórico se puede tomar como un antecedente del papel que jugó la población negra, desde un principio, durante la Colonia. Esto deja ver la lucha y el deseo por alcanzar la libertad en todo momento; por este y otros motivos es que se sostiene que en el sistema colonial no hubo negros y negros esclavos sino esclavizados, es decir gente que se rehusaba a aceptar la condición de privación de la libertad, gente que siempre tuvo, pese a la dominación y explotación, el sentido pleno de libertad.

El deseo y búsqueda de la libertad de la población negra en la Nueva Granada fue constante y fuerte. En esa medida, se puede apreciar que no solo se trató de una servidumbre dominada, sino de gente que resistió en los distintos momentos del sistema colonial. Las y los cimarrones, desde el primer momento, se convirtieron en una resistencia creativa, luchando bajo una acción colectiva que los llevó a la *re-existencia*, asumida “Como las formas de re-elaborar la vida autorreconociéndose como sujetos [...] *que reafirman* lo propio sin que esto genere extrañeza, revalorando lo que nos pertenece desde una perspectiva crítica frente a todo aquello que ha propiciado la renuncia y el auto-desconocimiento” (Albán 2008, 70). También se presentó la resistencia creativa de los Sapacos, negras y negros esclavizados que huían de sus captores y no se asociaban, sino que resistían de forma individual a la sociedad esclavista de la época colonial.

El espíritu libertario de las negras y negros se hizo sentir en diferentes momentos de la historia, especialmente en la constitución de la primera República Independiente de la Corona Española en el Caribe perteneciente al Virreinato de la Nueva Granada. Esto sucedió con la independencia de Cartagena el 11 de noviembre de 1811, cuando exigieron de forma contundente la emancipación frente a las ambigüedades de los criollos que dominaban las instituciones de poder en ese tiempo:

A final de cuentas, no fue la Convención la que declaró la independencia, sino una indefensa Junta Criolla bajo la amenaza armada de una multitud de negros y mulatos. Con el apoyo de los artesanos pardos y de las milicias patrióticas pardas (los Lanceros de Getsemaní) [...]. Debido a que los negros y mulatos locales no dejaron atrás testimonio alguno (Lasso 2013, 76).

Según aquellos referentes de estudios más recientes de la historia de Colombia, hay que señalar que fueron los negros libres, mulatos y negros esclavizados quienes se encargaron de gestar la independencia de Cartagena por medio de la fuerza. Al frente de la muchedumbre se encontraría Pedro Romero, mulato artesano que lideró las tropas insurgentes que exigieron, desde el primer momento, que se decretara la independencia con igualdad entre los hombres. Así:

El 11 de noviembre Pedro Romero, al frente de los Lanceros del Getsemaní y del resto de pueblo de este barrio, asaltó el almacén de armas, Armados de lanzas, fusiles y puñales, sus hombres irrumpieron en el salón donde se encontraban reunida la junta y exigieron que se declarara la independencia absoluta de Cartagena, al mismo

tiempo que pedían que en las milicias de pardos los oficiales fuesen pardos (Múnera 1998, 196).

Desde el primer momento, la gente negra y las clases populares de *la plaza fuerte* jugarían un papel militar y político; a partir de esa actuación se obligó a la nueva institución que gobernaría a la provincia a cortar con las autoridades realistas que fueron expulsadas de la ciudad, viéndose obligadas a refugiarse en la ciudad de Santa Marta; “A partir del 11 de noviembre de 1811 y durante los cuatros años que duraría esta primera independencia, la escena política estuvo dominada en gran medida por la actividad de los mulatos y negros amados” (Múnera 1998, 199). El poder, en gran medida, quedaría en manos de los dirigentes que pertenecían a las clases que históricamente habían sido oprimidas por las autoridades delegadas por la corona española y los criollos; ellas y ellos se hicieron sentir durante este tiempo; tanto fue así que, al momento de nombrar los delegados a la convención que construiría la constitución política de la época, contaron con sus representantes. A este respecto, expresa Múnera:

En 1812 Pedro Romero fue elegido a la convención que elaboró la constitución del Estado. El dato es significativo porque en sí mismo mostraba el poder que había adquirido los mulatos, y porque destruía una tradición centenaria de exclusión de los hombres de color de posiciones importante del gobierno. Sin embargo, más significativo es que en dicha convención se adoptase una constitución que prohibía por primera vez en suelo colombiano el comercio de esclavos y creaba un fondo de manumisión para liberarlos gradualmente (Múnera 1998, 201).

Así, lo anterior es muy diferente a lo que suele presentarse en los relatos convencionales de la historia oficial de Colombia, ya que allí la omisión de los datos históricos sobre la gente negra es frecuente. Por ejemplo, en la nación no se tiene en cuenta la destacada figura de José Prudencio Padilla, actor de la gesta libertaria. Este héroe se hizo hombre de la mar en la Real Armada Española, en una época en la que aquello no era posible debido a su ascendencia racial. La historia reporta que Padilla participó en la batalla de Trafalgar entre Inglaterra y España, saliendo victorioso el primer Imperio. Esto sucedió en 1805, año en el que cayó prisionero Padilla al defender la Corona Española. Posteriormente, en 1808, fue dejado en libertad y, al regresar, los ibéricos lo nombraron jefe oficial del puerto de Cartagena, así lo indica Lasso:

Padilla se convirtió en grumete de la Real Armada Española en 1792, cuando tenía 14 años de edad. Poco a poco, logró ascender a contra maestre, una posición alta para

un pardo. En 1805 participó en la batalla de Trafalgar y fue hecho prisionero por los ingleses. Padilla permaneció en Inglaterra hasta la paz en 1808, cuando regresa a Cartagena. Para ese tiempo, sus viajes sin duda lo habían familiarizado con historias de la Revolución francesa, de la Revolución haitiana y del abolicionismo inglés (Lasso 2007, 116).

El almirante Padilla fue reportado en la bibliografía historiográfica con la categoría racial de la época como mulato. Su padre era un constructor de pequeñas embarcaciones y su madre era descendiente de guajiros. Según los datos históricos, nació en la Guajira colombiana; a los 14 años se fue a recorrer el mar Caribe y la ruta atlántica, embarcado con la Real Armada Española. La participación de Padilla fue clave para diezmar y eliminar el poder militar de los españoles en el mar Caribe, es decir en la región norte del Virreinato de la Nueva Granda donde se encontraban los principales puertos. Por medio de estos entraban los suministros de armas, municiones, así como efectivos militares que desembarcaban en esta parte de la geografía. Los puertos del Caribe servían para el sostenimiento del sistema colonial, pero fue tarea de Padilla entrar y cortar el acceso a estos lugares. A partir de ahí el Virreinato empezó a tener incomunicación entre la autoridad central en la península y sus representantes, así como los ciudadanos ibéricos que se quedaron en estos territorios, asumiendo una aparente conformidad con la nueva realidad; en otros casos les tocó fugarse, refugiándose en otros lugares esperando que todo se calmara para poder regresar a los sitios habituales donde tenían sus bienes y negocios.

El papel que jugó José Prudencio Padilla fue decisivo para la independencia, sobre todo porque vino a encarnar la nueva fuerza patriótica que dominaría el mar Caribe. Es de señalar que en estos tiempos la parte continua al mar que bordeaba la costa de lo que hoy es Colombia y Venezuela sería completamente dominada por este curtido hombre de mar, quien había ganado una gran experiencia a lo largo de su vida y que ahora estaba al servicio de la causa de emancipación de estos territorios. Este mulato guajiro venció a la flota de barcos armados de España que, para la época, era uno de los imperios que administraba en América y el Caribe los territorios coloniales.

La tarea de José Prudencio Padilla era la de entrar en escenarios y propinar golpes certeros a los agresores externos; esto apoyaría a las tropas patrióticas que se encontraban en tierra combatiendo. En este contexto, el ejército realista, cada día que pasaba, presentaba menos capacidad de respuesta, en especial porque tenía cortadas las líneas de abastecimiento militar que provenían de afuera del Virreinato. Los

puertos estratégicos eran el de Maracaibo en la Capitanía de Venezuela, el de Cartagena, Santa Marta y Riohacha en la Real Audiencia de Santafé. Y fue Padilla quien impidió la retoma y el control de la autoridad española en tierra firme. Su trabajo al frente de las escasas embarcaciones de guerra que tenían los patriotas contuvo la fuerza de los realistas. Sin la operación que montó Padilla, la independencia en ese tiempo no hubiera sido posible o, tal vez, tenía que pasar un largo tiempo para verla materializada. Así, fue el Gran Almirante José Prudencio Padilla quien hizo efectivo el dominio de los patriotas.

En diferentes momentos y distintos lugares estratégicos de la geografía del Caribe, Padilla le dio a la Real Armada Española golpes certeros, ataques devastadores de los cuales no se pudieron levantar los ibéricos. Todo esto se dio pese a la desventaja numérica en embarcaciones, hombres, infraestructura, así como en los desarrollos tecnológicos en los que, para la época, los realistas tenían supremacía frente a las fuerzas de Padilla. A pesar de todas las desventajas que tenía Padilla, logró coronar su cometido de derrotar las fuerzas realistas en el mar y en los ríos donde se llevaron a cabo los enfrentamientos. Al respecto:

Padilla llegó a la cumbre de su carrera militar en el Lago de Maracaibo, en 1823, primero, cuando forzó con su flotilla la barra de defensa española que bloqueaba la entrada al lago por el Mar Caribe, y segundo, cuando aseguró la victoria de los patriotas—y la independencia de Venezuela—en la batalla naval de Maracaibo del 24 de julio de 1823 (Helg 2011, 126).

En la actualidad, el común de la gente que integra la nación colombiana conoce muy poco o no sabe nada sobre quién fue este personaje, *dueño de las aguas del mar* que bordeaba las costas de Colombia y Venezuela. No existe en la actualidad un reconocimiento que ayude a recrear lo que fue la vida heroica de esta figura que supo vencer a los españoles en un ámbito de la guerra que no dominaban (supuestamente) los negros y sus descendientes en la época colonial.

Podemos decir que no existe una fabricación de imágenes efectivas que ayude a la operación de imaginar el pasado desde la reivindicación de algunos personajes como Benkos Bioho, Pedro Romero, José Prudencio Padilla, Juan José Nieto Gil y Luis Antonio Robles, entre otros; personajes que debieran de ser emblemáticos para la construcción de los relatos fundacionales de la nación. Para el caso colombiano, solo se celebran las figuras de Simón Bolívar y Francisco de Paula Santander, a

quienes los criollos, y después las élites nacionales, se encargaron de glorificar como los artífices del grito de libertad y la coronación de la independencia.

La figura de José Prudencio Padilla ha sido omitida a lo largo de la historia de Colombia y Venezuela; esta operación, en cierto sentido, ha estado direccionada por los historiadores, quienes, según Thomas Gómez (2004), se han refugiado en los planteamientos de Thomas Carlyle, historiador escocés que vivió entre 1795 y 1881 que propuso una forma de asumir la historia divulgada en su libro *De los héroes y sobre su culto y el culto a lo heroico en la Historia* (1841). En este texto enfatizaría sobre las *figuras notables* que se convierten en héroes. Así, Thomas Gómez analizaría lo siguiente:

Después de casi dos siglos, un recorrido a lo largo y ancho del espacio colombiano apoya la idea de que la concepción de la historia quedó anclada en la discutible y ya trasnochada teoría carlyliana según la cual el pasado obedece a la acción de individuos excepcionales, quienes al margen y por encima de cualquier contingencia, no sólo imprimen su impronta a los acontecimientos, sino que de alguna manera los determinan. Ellos habían orientado el devenir de la nacional cualesquiera fuera su procedencia y el entorno económico, social, cultural y político en el cual se desenvolvían. Es así como esos personajes, genéricamente denominados próceres, ungidos con la misión de verdaderos y únicos forjadores de la historia, adquieren una dimensión mítica y fundadora (2004, 98).

La crítica que hace Thomas Gómez (2004) a la forma como se ha construido la historia de la independencia y el surgimiento de la nación colombiana, deja ver el predominio de una perspectiva que ha encerrado y agotado la representación del pasado. Aquí, lo propio es la reiterada celebración de unos y la exclusión de las otras y otros que no aparecen en el acto de ritualizar o rendir tributo a *nuestro pasado*. Este ha sido el caso de José Prudencio Padilla, quien fuera víctima de una operación intencional que consistiría en sancionarlo y arrojarlo al olvido; esto se puede nombrar como una *anonimia*, pues aparecen los acontecimientos (o al menos se supone que pasaron) pero no aparece quién o quiénes fueron los artífices de esos grandes hechos que dieron origen a la nación. Por este motivo se sostiene que, en la reconstrucción histórica del origen de la nación, aún se guardan algunos silencios frente al hecho de reconocer otras *historias-memorias*.

La perspectiva carlyliana se ha convertido en un filtro que actúa en la producción y en la manera de concebir la historia, donde los grandes acontecimientos fueron llevados a cabo por *los hombres superiores*, quienes sobresaldrían por encima de los demás al realizar grandes hazañas. Pero nunca se le cuenta a la nación que

junto a estos personajes actuaron otras figuras heroicas que han sido dejadas (intencionalmente) de lado; actores ausentes de voces ausentes en la fabricación del pasado. Ante esta situación, se hace necesario interrogar:

- ¿Cuál es la procedencia de las personas que son seleccionadas como merecedoras de tributo, es decir, exaltadas como héroes de la nación?
- ¿A qué círculo social pertenecen?
- ¿Qué tipo de intereses defienden?

El hecho de afrontar los anteriores interrogantes lleva a considerar la siguiente pregunta que ha sido tratada por los estudios poscoloniales y decoloniales; esta es: ¿Quién representa a quién? Aunque no se trata de darle una respuesta exhaustiva a las anteriores formulaciones, sí es necesario abordar el papel que juega la representación, es decir, problema de los significados que se fijan a través de las producciones textuales de las personas. Esto quiere decir: ¿Quiénes se posicionan a través de los contenidos discursivos que dan cuenta de la representación del pasado? Al analizar los estudios históricos puede visibilizarse que estos han estado en manos de las élites, quienes se abogan el derecho de señalar a los personajes que se reivindicán desde el relato de la historia, dando cuenta de un punto de vista sobre los orígenes de la nación. Frente a esto, Thomas Gómez señala que:

Los grupos dominantes intervienen en la formación de la memoria colectiva por medio de instrumentos tan eficientes como son los textos escolares, que modelan la conciencia de niños y adolescentes inculcándoles una historia oficial materializada en la estatuaría, en imágenes épicas y en lemas lapidarios. Se trata de una historia con muy poca fuerza analítica de los acontecimientos históricos y que –reducida a una manera sucesiva de hazañas y de heroísmo, las más de las veces exagerados o inventados- no invita a que los ciudadanos ejerzan la crítica. Tan sólo es una manera hagiografía cívica que a la postre revela su utilidad para legitimar el poder de quienes se reclaman depositarios del legado de los próceres y sus descendientes y sus dignos continuadores (2004, 100).

La integración de Padilla al paisaje imaginativo de la nación no se ha producido, y solo se da en las aspiraciones de quienes *destapan los silencios que habitan la nación*. Tal como sucede con los procesos organizativos de carácter comunitario del pueblo afro que, por medio de la etnoeducación y la cátedra de estudios afrocolombianos, vienen afrontando la tarea de indagar por el pasado y reivindicar las figuras afro que han contribuido a la construcción de la nación.

Recuperar y rendir tributo a las figuras que no fueron integradas por quienes han contribuido a la construcción del relato de la nación se convierte en un desafío para respirar la nación desde una *perspectiva otra*, la cual ayuda a superar el proceso de silenciamiento que se ha ejercido sobre la construcción del *país retórico*, en donde los pueblos que hacen parte de la nacionalidad colombiana cobren su propia voz a través de unos *referentes otros* para que la nación tenga una pluriladidad de voces. Ante esta posibilidad, se hace pertinente afrontar el hecho de poder dar respuesta a la pregunta: ¿Dónde están los héroes del pueblo afrocolombiano? Sobre aquello solo hay silenciamiento; no existencia de las narrativas que aluden a *lo otro*. De ahí que para la gente negra sea necesario abrir los archivos, al posicionar y repositonar que: “El redescubrimiento del heroísmo es fundamental para recuperar nuestros mitos y crear otros nuevo que nos ayuden a ir más allá” (May 1992, 57) de los problemas que enfrentan los pueblos en estos tiempos de la globalización.

5. El territorio desde el soporte de la memoria y la tradición oral

Al momento de plantear la relación entre territorio, memoria y tradición oral, es necesario hacer un acercamiento a las categorías que se involucran como parte activa de esta correlación para dar un sentido de complementariedad entre los contenidos que respaldan el abordaje. Por ello, las cuestiones que se desarrollarán son las siguiente: ¿A partir de qué referente de análisis se puede establecer una relación entre territorio, memoria y tradición oral?, y ¿cuáles son las posibilidades de análisis que se generan con la relación entre territorio, memoria y tradición oral?

Para abordar los anteriores interrogantes se parte del siguiente presupuesto: al momento de abordar la relación entre territorio, memoria y tradición oral se puede propiciar la emergencia de la topofilia como una categoría que permite un proceso de producción de sentido en los actores sociales que movilizan los recursos necesarios para afirmar la vida en los contextos de actuación. Para hacer una breve aclaración, hay que señalar que la topofilia ha sido abordada por los estudios de la historia, especialmente por la corriente que se denomina como *sociología de la memoria*, desde donde se establecerá un vínculo con Joël Candu (2002); esta categoría también ha sido abordada por la arquitectura, especialmente por Carlos Mario Yory (2017). La topofilia se expresa a través de los lenguajes, donde la oralidad se convierte en uno de los medios que son empleados en la manifestación del sentimiento que

vincula a las personas con el *topos* o lugar; esta se deriva del pensar, y el pensar, en este caso, se asume como *un lugar*, es decir, el pensamiento como un lugar que se habita en relación con todo lo que cubre la *cosmoexistencia* de las personas.

El anterior planteamiento parte del interés de hacer una localización de la experiencia de quienes se vinculan con un lugar que habitan y recrean a partir de las narrativas que hacen parte de la tradición oral. En el lugar donde se realizó esta investigación se presenta un sentido comunitario que se respalda en el hecho de recordar los aspectos comunes, los cuales ligan a las personas a un territorio que se recuerda, es decir, que tiene la posibilidad de ser compartirlo a partir de las narrativas que hacen parte de la tradición oral de los pueblos de esta parte de la región del Caribe continental, donde se vive la experiencia con el territorio desde *las fronteras* que, según Patricia Vargas Sarmiento (2016), son *móviles*. Por este motivo, la gente cultiva la experiencia de compartir en presencia de todo lo que compone el paisaje humano que integra esta región.

La relación con el territorio, la memoria y la tradición oral se produce desde la posibilidad de vivir una conexión entre las producciones simbólicas y materiales que recrean cada una de las tres posibilidades de articulación. En este caso, no podemos perder de vista las producciones que se derivan del *biocentrismo* y el *antropocentrismo* (Vargas 2015); aquello en relación con las formas de concebir y asumir las producciones del territorio, la memoria y la tradición oral, donde la centralización de referentes cosmogónicos que emplean los pueblos y las comunidades se pueden leer desde estos dos referentes.

Lo anterior hace referencia a asumir la relación con el territorio, la memoria y la oralidad de forma armónica, estableciendo un respeto por todo lo que compone la experiencia de vinculación con lo existente para preservar el orden natural de las cosas que, tanto las mujeres como los hombres, acogen como parte de un mandato de vida. En esta forma de asumir las cosas que componen el territorio, albergadas en la memoria y puestas a circular a través de la tradición oral, se configura un sentido de vida que parte del criterio según el cual todo debe permanecer en su lugar, sin transgredir el orden natural de las cosas; se trata del sostenimiento de formas de existir en los territorios. La gente no sabe cuándo empezó ese mandato, pero ha existido, se ha respetado y ha jugado un papel central en la acción reguladora para no agredir a la naturaleza; ha existido desde siempre.

El hecho de acoger el mandato que establece la existencia bajo un vínculo armonioso, ha posicionado a la gente negra, los indígenas y los campesinos como *guardianes naturales de la madre* que alberga la tierra. Se trata de una forma de vida muy diferente a las que estableció Occidente; una forma de vida que se ha quebrado desde los primeros referentes del *progreso* y después con los criterios de fijación del *desarrollo*. La emergencia de acciones modernizantes de los pueblos, fractura o desaloja el sentido que se desprende del biocentrismo, el cual se puede asumir como un cultivo de la vida a partir de todo lo existente, logrando crear un sentido de relación y correspondencia con lo que acompaña el *cosmoexistir*, para así llegar a una explicación de las cosas que corresponde a un más allá de la vida humana. En cambio, la instrumentalización, optimización y explotación de los recursos que deben ser empleados en función de *un bienestar del hombre*, se desprenden del antropocentrismo, para llegar a creer que lo que importa es lo que el hombre puede volver productivo o rentable. Al respecto, Vargas sostiene que: “El biocéntrismo y el antropocentrismo son dos ontologías o formas de posicionarse en el mundo, la primera, centrada en la vida, y la segunda, centrada en los humanos” (2016, 31).

Todo lo anterior hace parte de las concepciones de mundo que la gente logra forjar de acuerdo a los orígenes y los tránsitos que afrontan a lo largo de la vida, resaltando la existencia de personas para las que todo tiene un sentido, todo es significativo al momento de marcar un ritmo de existencia de las cosas; mientras hay otras personas para las que solo vale lo que está al alcance del hombre para mejorar su *calidad de vida*. Hay que afrontar una forma de ver, sentir, pensar, manifestar y hacer de la existencia la referencia obligada que va más allá de la sola vida humana. No está en la centralidad y centralización de medios para llegar a ciertos fines, es decir, en considerar que la tierra está para ser dominada y explotada, y así obtener la riqueza y acumulación de capital; por el contrario, para los pueblos que son *guardianes de la madre naturaleza* lo que emerge es el sentido de cultivar la vida respetando todo cuanto existe. En ese sentido, Arturo Escobar (2014) plantea *dos tipos de ontología* que resultan pertinentes para abordar estas dos formas de asumir la relación-tensión con el entorno natural, las cuales son:

- Una *Ontología dualista*: En esta se establece la desvinculación del hombre de la naturaleza. Es el rompimiento de un sentido de la vida a un sentido de la experiencia desde, con y para el relacionamiento armonioso con la

naturaleza, llegando a establecer una relación con lo propuesto por Patricia Vargas, pues esta sería propia del antropocentrismo (Escobar 2014, 76-77).

- Una *Ontología relacional*: Es la que se establece a partir del relacionamiento con lo viviente, con lo existente; no separa, sino que establece una coexistencia, una interdependencia entre los distintos referentes de vida, más allá de la sola existencia de lo humano. Esta se soportaría en un sentido propio del biocentrismo, donde todo se relaciona y afecta en una mutua interdependencia (Escobar 2014, 77).

Para el antropocentrismo no existe una forma de vida que no sea la del hombre por el hombre, quien señala el curso sobre las cosas; las otras vidas están para ser útiles. Los recursos de la naturaleza están ahí para ser tomados y así facilitar la vida del hombre hacia la comodidad, sentido de la vida que se traza desde el consumo, donde las formas de producción económica no miden las acciones sobre lo que se hace, sino que lo principal es la tasa de ganancia en los esfuerzos que se hacen por optimizar los procesos de producción que deben de dejar ganancia. Esta forma de asumir las cosas es de tipo antropocéntrica, y se establece a partir de una ontología dualista, la cual nos ha llevado a establecer la separación entre hombre y naturaleza.

Para las posturas que se desprenden de la ontología dualista no existen criterios de acción que lleven al cultivo de la armonía y el respeto con el entorno; solo existen instancias organizadoras de los procesos de producción que han llevado a la destrucción de la naturaleza. En este caso, lo que interesa es “La objetivación y control de la naturaleza y conciben a los humanos como culmen sintiente de la creación, lo cual fractura el sentido de inmanencia distanciando a los humanos de los demás seres de la naturaleza y de la divinidad” (Vargas 2016, 32). La ontología dualista fue creada para separar al hombre de la naturaleza y, desde ahí, generar una colonización de esta última por quienes se creen los dueños de las cosas.

Desde el biocentrismo, por ejemplo, lo sagrado no es una cuestión de religión sino un sentido profundo y armonioso con la vida; son las creaciones que guían el relacionamiento, localizando la experiencia desde la relación con lo viviente. Esto es, el sentido profundo de los pueblos que se soportan en una espiritualidad vinculada a la tierra que nos alimenta y nos da la vida; por esto se habla del planeta como *la madre*, es decir, como la existencia de un ser que nos da la vida, nos da la posibilidad de vivir en armonía con todo lo existente. Por todo lo anterior es que los animales,

las plantas, las piedras, los ríos, los cuerpos de agua que irrigan la tierra, se respetan y se consideran parte integral de la vida, parte de una existencia que da sentido a todas las existencias.

Por ejemplo, desde una postura biocéntrica que se respalda por una ontología relacional, los animales tienen historias y estas se han humanizado, por lo que están en relación con la vida humana. Este es el caso de *Tío conejo* y *Tío tigre*, relatos que tratan de la vida de animales que toman existencia como si fueran seres humanos; ellos adquieren una personificación que nos lleva a asumirlos como seres que pasan a tener cualidades humanas. Por este motivo, en algunas partes del Caribe y otros lugares de Latinoamérica se habla del conejo como el tío, como una persona mayor de respeto y sabiduría; acto que Víctor Vich y Virginia Zavala (2004) denominan como la *performatividad de la oralidad* (11-20). En el esplendor de la vida se llega a la posibilidad de asombrarse con los seres, lugares y acontecimientos que suceden a lo largo de la vida de estas comunidades. Un caso que refleja esto es la siguiente narrativa:

Recuerda que allá en el monte está el Tío conejo, él te alerta de cuando viene Tío Tigre, cuídate párale bola que cuando el ruge, es porque viene y entonces Tío Conejo te avisa, párale bola a él o de no, te toca enfrentar el peligro. Tío Conejo nos pone en aviso [...] y uno tiene que estar atento a cualquier señal, por eso también Tío Tigre se quiere comer a Tío Conejo por ayudarlo a los humanos cuando ellos no se lo han pedido (Conversación sostenida con Pedro Peinado 'Peyaye', 24 de agosto de 2014).

Todo lo anterior se produce en un espacio que no es vacío; un espacio que no es muerto, o un espacio que vincula la vida de los animales con la vida de la gente. Se puede decir que esto es el tránsito de un espacio que se asume y se convierte en lugar; que permite el cultivo de la vida al estrechar el mundo de los animales hacia el mundo de la gente. Finalmente, esto hace que la gente esté en una constante relación con los animales, vistos no solo como fuente de proteína sino como un complemento esencial que actúa en el cultivo de la vida. Esto se convierte en una posibilidad de habitar el mundo desde el hecho de recrear unos contenidos que muestren la comprensión de la vida más allá de lo sustentado en los marcos de referencia que se soportan en la razón occidental.

Para el caso específico de las comunidades negras del Caribe Seco colombiano, el hecho de habitar un territorio se desprende de la particularidad de ejercer una *política del nombrar*, la cual se identifica con las formas armoniosas de

establecer el vínculo afectuoso con el entorno, donde históricamente han respetado los ciclos naturales de constitución y manifestación de *la madre tierra*. Esto se expresa en una “Semántica del encantamiento; que, por supuesto, va más allá de la lingüística y del propio lenguaje” (Pedroza y Vanín 1994, 70).

La semántica del encantamiento se asume en este trabajo como la posibilidad generadora de una multiexpresividad; es decir, de un cultivo de los lenguajes que se posicionan a partir de las experiencias vividas en el cuerpo que se convierte en el principal territorio que se habita, un territorio que expresa en cada momento de la vida. Por este motivo, la semántica del encantamiento se convierte en una fuerte manera de construir el territorio a través de los lenguajes que vincula la gente al contexto de actuación. Es una forma de posicionar que rompe con los sistemas cerrados de explicación lógica que ha creado Occidente. Al momento de producir una semántica del encantamiento, los actores de la cultura local asumen una forma de construir, recrear y posicionar el nombrar desde el territorio que habitan.

Recrear una semántica del encantamiento es apersonarse de la construcción de territorio; es producir el territorio a partir de lo que se expresa de una configuración geográfica específica. La semántica del encantamiento es la que ayuda a constituir y expresar el mundo vivido, imaginado, proyectado, cultivado en las significaciones que abren la comprensión del ser, lo que conlleva una forma de estar en armonía con el entorno. En cuanto al encantamiento, esta es la acción de la fuerza que moviliza la ensoñación, la capacidad seductora de las palabras que consienten la vida; es el hecho de quedar atrapado en la fascinación por las cosas que se vuelven grandiosas al ponerlas en escenario a través de las palabras que soportan la tradición oral de la gente.

A grandes rasgos, hay que afirmar que los relacionamientos que la gente negra establece con el territorio se ponen en práctica desde los lenguajes que se cultivan en el territorio, la memoria y las tradiciones orales. En este caso, la oralidad se convierte en una producción textual que acompaña la experiencia de tejer en presencia de lo vivido, recordado, olvidado, deseado, ocultado, silenciado o guardado bajo una autogestión del silencio de tejer a partir de lo alimentado por las experiencias que dan cuenta del sujetar o anclar la existencia a un territorio que se configura desde las palabras. Estas producciones, durante cierto tiempo, han estado al alcance de las personas por medio de las narrativas que circulan en los lugares de afirmación de la experiencia; todo esto se genera por medio de la transmisión de

contenidos culturales denominados como enculturación o aprendizaje cultural ligado a los territorios. Es por este motivo que se hace una vinculación entre territorio, memoria y tradición oral, en el que el vínculo de afecto con los lugares o topofilia constituye una posibilidad de resistencia y re-existencia.

La significación de la experiencia se escenifica con base en el respeto y cultivo de los criterios de ordenamiento de todo lo que existe en el territorio. Así, por ejemplo, durante mucho tiempo se ha vuelto una tradición para las comunidades negras del Cesar que a cierta horas del día no se corten las plantas, o no se vaya al monte; solo le es permitido habitar la noche en el campo, en los ríos, ciénegas, caños o arroyos, a los pescadores que trabajan cuando el manto de la noche hace su aparición; también, en ciertos días del año no se puede salir a pescar o en algunas épocas del ciclo lunar no se puede cortar la madera porque se daña, se tuerce o queda inmune a la acción de los insectos que se la comen. Esta manera de entender la relación con la naturaleza hace parte de unos criterios que regulan las acciones, donde existen ciertos vetos, ciertas restricciones al momento de establecer una relación de vínculo con el territorio, donde todo esto marca la diferencia entre los que habitan el territorio y los que lo frecuentan con un interés económico o un medio de producción a través de una relación de ganancia.

El territorio es una categoría central en el estudio de las formas como se establece, expresa, afirma, reafirma y controla la vida. Por ello, esa categoría es clave al momento de abordar la pertenencia a una demarcación específica, es decir, la familiaridad o no familiaridad con unos referentes de sujeción. El territorio se emplea para fijar una cercanía o distancia, valoración o aborrecimiento; en fin, el territorio es una construcción imaginada sobre una porción de tierra que se acoge como propia, como el lugar de origen o el lugar en el que la significación de la vida *en-comunidad* se hace posible desde un sentimiento que abriga a cada persona que se identifica entre ellas y ellos. Desde esta perspectiva, Escobar sostiene:

El territorio es por tanto material y simbólico al tiempo, biofísico y epistémico, pero más que todo es un proceso de apropiación socio-cultural de la naturaleza y de los ecosistemas que cada grupo social efectúa desde su “cosmovisión” u “ontología” [...]. Recuperar el espacio geográfico para [...] la comprensión de “las nuevas grafías de la tierra” (Escobar 2014, 91).

El territorio es, por tanto, una instancia de afirmación de la cultura desde la cual se movilizan los recursos¹⁶ necesarios para posicionarse en relación con otras personas que se localizan y hacen parte de un nosotros que se narra a partir del sentimiento de pertenencia (De Miguel 2008, 289-290). La experiencia de habitar el territorio posibilita el cultivo de *los referentes esenciales para narrar la vida* en comunidad o en-lugar; contribuye a la formación del *marco de visión de mundo* desde el que los sujetos culturales narran la experiencia.

Frente a la consideración del territorio y sus producciones existen dos formas de concebirlo: la primera consiste en concebir que el territorio es una producción que *está dada* de forma natural; mientras que la segunda se soporta en que este es una construcción que emerge de la experiencia de relacionamiento, donde el arte de nombrar (onomaturgia) juega un papel central en la producción de los vínculos, así como en la producción del sentido con el que se vive en los territorios. Un ejemplo que viene a reflejar este caso de la onomaturgia desde el territorio es el de los topónimos que, según los diccionarios de raíces griegas, proviene de τόπος (*tópos*, lugar) y ὄνομα (*ónoma*, nombre); esto quiere decir: el nombre que reciben los lugares según su configuración histórica, donde se encuentra el origen de los mismos.

El hecho de preguntar por los nombres de los lugares desde el habitar el territorio se convierte en una posibilidad de narrar los orígenes, los tránsitos, las transformaciones e interferencias que inciden en *el aprendizaje cultural*, en el que la localización específica de los sujetos culturales que narran su existencia en un territorio se hace a partir de “Un amplio conjunto de categorías. A ese conjunto podemos denominarlo caja de herramientas identitarias” (Grimson 2001, 45), las cuales se enriquecen a partir de la interacción entre las y los integrantes de una colectividad con los lugares. De ahí que se pueda decir que el territorio se convierte en el soporte que alimenta y da forma a las narrativas de anclaje cultural. Se trata de una experiencia de generación de contenidos que son, por una parte, heredados, negociados y renegociados a partir de afrontar las situaciones que tienen que ver con la experiencia de aprehender, representar y proyectar el territorio desde las situaciones problemáticas que afrontan los pueblos en la actualidad, sobre todo cuando estos se convierten en parte del interés de los diseños globales, perdiendo su valor como parte de la cultura para convertirse en solo espacios en los que se

¹⁶ Es de señalar que la *movilización de los recursos* es una de las teorías actuales de análisis de los movimientos sociales.

encuentran los recursos que se van a explotar con una lógica de gran escala comercial.

Antes de continuar con los referentes puestos a consideración para el desarrollo del territorio, la memoria y la tradición oral, hay que señalar que las naciones, los pueblos, las comunidades y los grupos que se afirman a partir de una localización en particular lo hacen desde una composición, interna del territorio, la cual los lleva a definir y redefinir los límites internos y externos, donde lo propio es que esto se realice a partir de los recursos y los materiales que se alojan en la memoria, movilizados por la tradición oral, concebida como el medio vital del decir que permite la actualización y reactualización de los contenidos narrativos que afirman lo vivido desde una *acción mediada*.¹⁷ Esto se produce cuando los actores de la mediación son identificados desde una localización en específico. La tradición oral se convierte en la *acción mediada* que permite la *situación de* conexión entre las formas de decir del recuerdo que proviene de la memoria y los actores que se sitúan en un contexto de actuación concreta. De ella depende, por ejemplo, el decir que: *Nuestro territorio va de tal punto a este lado del río; ese territorio es nuestro porque ahí estaba el cementerio donde están enterrados nuestros antepasados; esa gente no puede construir en esa tierra porque nuestros ancestros nos dejaron esos territorios a nosotros.*

Frases como las anteriores significan el vínculo que se crea con los lugares a partir de la experiencia narrativa. Desde allí se valora el papel de los límites o linderos, por medio de los cuales se traza una pertenencia o unas afinidades que definen el nosotros, frente a un ellos que es diferente o que no pertenece a nuestros territorio. Todo esto parte de la localización específica de una comunidad que se afirma en el lugar de la experiencia, a partir de una múltiple temporalidad; señala Ramírez, citado por Rojas y Gómez, que: “En virtud de que el carácter localizado de las acciones humanas se expresa en lugares históricamente configurados, la diversidad territorial ofrece una vía apropiada para comprender e interpretar el funcionamiento general de la sociedad” (2010, 140). Es la localización la que lleva a poner en escenario los referentes de la tradición oral que vinculan al territorio que se narra en presencia de propios y extraños.

¹⁷ Esta es una categoría que se toma de James V. Wertsch, quien la considera como: “La unidad de análisis irreductible, y ‘la/s persona/s que actúa/n con instrumentos mediadores’ es el agente irreductible” (1993, 142). En este caso, el agente es el instrumento mediador, es decir, el que pone en el escenario las producciones que estabiliza la realidad.

El territorio se debe a la memoria y la memoria se debe al territorio; esta relación es de mutua correspondencia, pues sin el uno la otra no puede existir como tal. Esto quiere decir que, para que el territorio sea parte de una práctica de significación cultural requiere de un habitar la palabra; sin esto no es posible el hablar de un territorio. Sobre esta disposición, es pertinente lo propuesto por Milton Santos: la configuración territorial como una salida a la dispersión ocasionada por las amenazas externas, donde “El paisaje es nuestro horizonte, estamos donde estamos” (Santos 1996, 74).

Para Antonio Robert (2014), quien hizo una revisión del trabajo de Santos, la cuestión del territorio no es una preocupación central en los trabajos del geógrafo afrobrasileño, ya que esta preocupación aparece en la última parte de su vida intelectual debido a que Santos se preocupó más por desarrollar una teoría del *espacio*, tal como solía presentarse en los estudios de la geografía en esos tiempos; “El concepto ‘territorios usados’ aparece en los últimos trabajos de Milton Santos de modo poco explicado en términos epistemológicos” (Robert 2014, 159). La consideración del territorio a partir del uso lleva a valorar el papel que este juega, así como las prácticas que en este realizan las personas. Por tal motivo, la configuración se establece por medio de las acciones humanas, las cuales se efectúan bajo el influjo del territorio. Así, por ejemplo, se podría realizar una actividad pesquera en medio de un desierto, teniendo en cuenta que en este no se encuentran cuerpos de agua que permitan ejercer dicha actividad. Por este motivo, “La configuración territorial es el conjunto total integral de todas las cosas que forman la naturaleza” (Santos 1996, 74).

El territorio se estudia a partir del referente de la geografía, pero también se aborda desde la topografía, la antropología, la sociología, la lingüística y la filosofía. Ante esto se hace necesario señalar que más allá de los desarrollos especializados prevalece la preocupación por la forma como se vincula o desvincula la experiencia humana a una configuración de lugar que da sentido a lo que realizan las personas. Es por esto que: “El territorio se conceptualiza ahora como espacio apropiado y delimitado culturalmente por un grupo social con la finalidad de asegurar la reproducción de sus condiciones de vida y con el que mantiene lazos de pertenencia e identidad” (Rojasy Gómez 2010, 141). En este orden de ideas, el territorio se configura a partir del sentido que la gente le da a este según las prácticas de anclaje o sujeción, lo cual se hace posible por medio de narrar el lugar y ponerlo como centro

de la experiencia. Se puede asumir como “Un espacio apropiado que permite a los sujetos y las comunidades en general, validar su desarrollo cultural, pertinencia e identidad” (Bustos 2014, 86-87).

Vivir, construir y representar el territorio es asumir una pertenencia que se hace posible a partir de la continuidad, lo cual aparece, según Antonio Robert (2014), en la obra de Milton Santos con su idea de retorno, es decir, de volver y establecer los vínculos del anclaje de cada una de las experiencias para narrar la procedencia, los orígenes o los nacimientos; “Continuidad, en la medida en que el territorio es una base constante y necesaria de la vida social, que se manifiesta en todo periodo de la historia humana como depositario de las condiciones de existencia de cualquier población” (Robert 2014, 147).

Al momento de abordar el territorio como una construcción que se escenifica en los contextos que las personas van adecuando a un sentido de vida, se hace pertinente considerar que el territorio es una “Distribución-orientación [...] que se refiere a un específico código de configuración simbólica” (Restrepo 1996, 222). El territorio, como una configuración, se apoya en los modos como las personas disponen de este, cómo lo organizan, cómo lo viven y lo hacen parte de una experiencia de significación, donde la gente recurre a lo *dado* y lo *dándose*; esto quiere decir, las *voces del pasado* que viajan a través del decir de las y los ancianos, los sabedores o guardianes del territorio; pero también viene a representar el asumir las eventualidades o problemas que las comunidades tienen que afrontar cuando ven amenazado su territorio.

Para el caso de Horacio Bozzano, el territorio es “Un lugar donde se desarrollan procesos naturales y donde se despliegan procesos sociales, cuya combinación lo torna más complejo que cualquier visión analítica profunda de sus componentes” (2000, 29). Esta definición refleja las relaciones que se establecen como resultado de una combinación entre lo que compone el territorio. Bozzano asume el territorio como “Escenario de articulaciones complejas entre sociedad y naturaleza, el territorio contiene a estos y a sus vinculaciones. Por lo tanto, el territorio no es la naturaleza no la sociedad, no su articulación; sino naturaleza, sociedad y articulaciones juntas” (2000, 29).

Una referencia para analizar la *construcción* del territorio procede de los planteamientos que hace Bozzano, desde donde este puede ser real, pensado y posibilitado según la situación de relacionamiento que se establezca con los

componentes que lo integran; es decir, la combinación que se relaciona con lo propuesto por Milton Santos. “En este sentido el territorio –en términos de ‘cosas y relaciones’ (Milton Santos)– es un objeto complejo, que existe en la medida que nosotros –sujetos– lo ‘construimos’ combinando nuestro concreto real con nuestro concreto pensado” (Bozzano 2000, 56). A través de todo esto es posible decir que son los sujetos *sujetados a un territorio* los que construyen y posibilitan la acción de representarlo como algo familiar; los demás serán las descripciones y los análisis que realicen los expertos a propósito de la necesidad de abordarlo en su particularidad. El territorio existe en tanto se convierta en parte de un ejercicio de vivirlo desde una localización concreta que remite a la experiencia de asumirlo como algo que se manifiesta a través de las *relaciones*.

Para que el territorio sea una producción concreta (lo real), una producción dispuesta a través del ejercicio de fijarlo en la mente (lo pensado) y operado desde el deseo que se proyecta sobre lo que se debe fijar como parte de esta construcción (lo posible), necesita ser trascendido de una generalización espacial a una *lugarización* que actúa en la afirmación de la experiencia en-lugar y en-comunidad; siendo construido desde la experiencia directa. Cuando esto sucede, entonces estamos frente a una *territorialización*, a través de la cual se vive el territorio como parte de una experiencia creativa, es decir, una centralidad del territorio en los *sujetos-sujetados* a una forma de vivir y encontrar el sentido por medio de habitarlo. Desde la *territorialización* se produce el direccionamiento de lo que se asume de las prácticas en-comunidad o en-lugar, lo que produce lenguajes que imponen unas formas de ver, sentir y regular la acción que se escenifica en el territorio; sin éste no existe el fenómeno de la *territorialización*, ya que el uno depende del otro. La *territorialización* se convierte en una práctica de ritualización de una forma de vida en el territorio; “La territorialidad es la subjetivación de la naturaleza, es el fruto de la interrelaciones entre seres visibles y sutiles (humano, animales, vegetales y minerales), y difiere de acuerdo con los principios y valores biométricos y antropocéntricos” (Vargas 2016, 34).

De cierta manera, la *territorialidad* actúa en la formación de una idea de la existencia que compromete a quien la realiza y su entorno inmediato; en este caso se parte de un situarme, un posicionarme y un proyectarme en el mundo consigo mismo y con los demás. La *territorialidad* se produce en medio de los conflictos que se generan en cada momento de la vida, donde se entiende el conflicto como parte del

funcionamiento de las cosas. Esto nos lleva a afrontar el ideal liberal de Occidente sobre el equilibrio, la armonía y lo marcado por las situaciones de referencia a un estar en acuerdo, en medio de las apuestas que se disfrazan o se esconden para sacar ventajas sobre los demás. La *territorialidad* configura la imagen del mundo que tenemos.

No es solo estar en un territorio; pues se puede estar en un territorio sin tener pertenencia a él, ni mucho menos tener la continuidad que respalda la búsqueda para inventarse, reinventarse y co-inventarse; como cuando las personas viven una relación espacial con una porción significativa de tierra que antes era de ellos y que hoy es solo un espacio donde vierten los desperdicios de la explotación minera, tal como sucede en el Caribe seco, en el departamento del Cesar, donde se explota carbón y la gente recorre los espacios que antes eran parte de su territorio; entonces, se recuerda que *algún día eso fue de nosotros*. La *territorialidad* se enfrenta a la constante búsqueda de respuesta a las preguntas que orientan la existencia de las personas; estas son: ¿quién soy?, ¿de dónde vengo?, ¿quiénes son mis ancestros?, ¿cuáles son mis semejantes en relación con la pertenencia?, ¿cuáles son las conexiones filiales entre las personas de la comunidad?, ¿qué papel juegan los orígenes frente a la construcción de la pertenencia?, ¿quiénes son los narradores que cuentan historias sobre el territorio? Por este motivo:

La *territorialidad* es una relación socio-cultural que garantiza y legitima la apropiación y permanencia de un grupo social en un determinado espacio. El acento se coloca en los procesos culturales colectivos de construcción histórica de los territorios”. No se excluyen, sin embargo, formas de violencia cuando coinciden los intereses de más de un grupo social sobre el mismo espacio geográfico o cuando se exaltan o manipulan las ideas de pertenencia territorial “patriotismo” (Rojas y Gómez 2010, 142).

La *territorialidad* se ejerce a partir de las vivencias, los recuerdos, la imaginación y la proyección, manifiestada en el decir que se desprende de la memoria, los cuales construyen las personas que la cultivan desde un contexto específico. En este caso, se asume la memoria como una instancia productora de contenidos que actúan en la reactualización del recuerdo, teniendo en cuenta que esta se expone al recuerdo y el *olvido*. El recuerdo se convierte en el soporte de la memoria que posiciona y hace que los recuerdos sean vividos de forma entusiasta, triste y pesimista, entre otras manifestaciones. El interés por la memoria se afirma desde lo acontecido, es decir, lo vivido en otros tiempos, lugares y circunstancias.

Ante esta posibilidad de relación, se hace necesario establecer los referentes que ayudan a comprender la manera como se ha venido abordando la memoria.

Los siguientes referentes actúan como antecedentes de la memoria, desde los desarrollos de la filosofía, literatura y mitología, así como, recientemente, en la historia, antropología, sociología y lingüística. Todos los abordajes que se han dado a partir de la referencia a los desarrollos especializados tienen que ver con los planteamientos que ha cultivado Occidente a lo largo de la historia. Sobre aquello, un fuerte referente es lo abordado por los griegos, quienes presentan unos relatos que dan cuenta del origen y la consideración de la memoria; así mismo, están los tratamientos posteriores, especialmente los que se realizaron a partir de la modernidad. En el siguiente apartado se presentan los antecedentes para establecer una relación-tensión entre las diferentes maneras desde las que se ha asumido la memoria.

6. La memoria y sus manifestaciones¹⁸

El desarrollo de esta parte del texto se hace a partir de la consideración de la memoria como una construcción abierta a las experiencias de las personas, quienes se posicionan desde la necesidad de narrar los acontecimientos que afrontan en el transcurrir de la vida. Esto se relaciona con el vínculo a un lugar, habitado desde las palabras que abren camino en medio del interés o la indiferencia de la gente. En todo esto se presenta la posibilidad de afectar las relaciones de poder, ejercidas a nivel global y en niveles específicos. Frente a esto, se debe considerar lo que moviliza el decir de la memoria, lo cual es condicionado por quienes controlan la capacidad de activar los sentimientos, emociones, frustraciones, alegrías, nostalgia, ánimo y apertura a los encuentros, propios de quienes se encuentran atrapados *aquí y allá*. Se trata de la experiencia de transitar los recuerdos desde diferentes localizaciones y actuaciones.

Para abordar la memoria como una categoría que ha tenido un fuerte desarrollo en los últimos tiempos en las ciencias humanas, se hace necesario

¹⁸ Es de aclarar que el desarrollo de este apartado se hace a partir de una topicalización que remite al tratamiento de la memoria a partir de los orígenes, la configuración y el sentido de esta categoría, así como las dinámicas que se pueden proponer desde la comprensión que se establecen de éstas. El tratamiento no se hace desde una temporalidad, o de un desarrollo disciplinar, sino desde lo anteriormente señalado.

referenciar los antecedentes que dan cuenta de su origen. En este caso, Joël Candau, en su libro *Antropología de la memoria* (2002), presenta unos antecedentes sobre la memoria en el mundo antiguo de los griegos. Este sociólogo italiano se apoya en referentes literarios y filosóficos, para referenciar la mitología de los griegos. El referente que asume Candau (2002) para establecer el origen de la memoria se basa en la figura de *Mnemosina*, que es la memoria. Las corrientes que establece este autor son:

- La primera corriente se basa en los relatos heroicos que narran las grandes proezas de los héroes: “La actividad del poeta, presidida por Mnemosina, esposa de Zeus y Madre de las musas, está dedicada casi exclusivamente al pasado, la edad primigenia, el tiempo original” (Candau 2002, 21).
- La segunda corriente, sobre el origen de la memoria en la época antigua, tiene que ver con los “Textos de Píndaro, de Esquilo, de Empédocles y, en cierta medida, de la escuela de pitagórica” (Candau 2002, 22). Es de señalar que, en este caso, “Mnemosina se transforma [...]. Su función deja de ser cosmológica para ser escatológica, ya no aporta el secreto de los orígenes, sino el medio para alcanzar el fin del tiempo, para hacer cesar el ciclo de las generaciones” (Candau 2002, 22).
- Para el caso de la tercera corriente de la memoria y sus orígenes, se tiene el antecedente de Platón, para quien la memoria es algo más que solo recuerdo; en este caso, “La memoria se vuelve la facultad de conocimiento, en tanto el esfuerzo de rememoración se confunde con la búsqueda de la verdad” (Candau 2002, 23).

La memoria, en estas tres corrientes, aparece como una producción que se encuentra en el centro de la experiencia que articula el sentido de lo humano. De cada momento histórico que presenta Candau (2002) al estudiar el origen de la memoria, se destaca el papel que ésta jugó en la época antigua, en la que, es importante destacar el proceso de generación de contenidos, así como la transmisión y acogida de estos. Aunque el historiador italiano Candau (2002) hace una clara diferenciación entre las dos últimas corrientes con la primera, se mantiene el sentido que ésta le otorga a la experiencia de vivir y afrontar el devenir desde una colectividad. Específicamente, Candau señala que: “Por un camino diferente del de

las dos primeras corrientes, la memoria aparece de nuevo como un medio para alcanzar la perfección de la existencia real que está fuera del tiempo humano” (2002, 33).

A partir del texto de Giorgio Raimondo Cardona, que se titula *Antropología de la escritura* (1994), se puede considerar la retención del recuerdo en oposición a la emergencia de la escritura. El lingüista italiano presenta el referente histórico de *El Fedro* de Platón, en el cual Theuth, dios egipcio, comparte al rey Tebas la última de sus creaciones: la escritura. Ante esto, el rey reacciona a favor de la oralidad que es *el medio* por el que se pone en escena la memoria. Por ello, el rey de Tebas diría: “De manera que lo que has inventado no es el remedio que da memoria, sino que es el medio que hace volver las cosas a la mente; a quien estudia tú le das apariencia, no sustancia, de sabiduría” (Cardona 1994, 127).

Llegando al punto de la *defensa de la oralidad* por parte del rey de Tebas, la adopción de esta postura representó la lucha por mantener la memoria y, por ende, la sabiduría de la que deviene el mantenimiento de ésta. “En la cultura oral todo está en la memoria y no se puede decir que uno sabe algo si efectivamente no recuerda [...]. De manera que la masa de conocimiento de que dispone la comunidad no puede exceder la capacidad de la memoria de los individuos” (Cardona 1994, 127). Para los griegos, el amor a la sabiduría (Sophía) se daba a partir del cultivo de la memoria; se trataba de recordar el conocimiento que era transmitido de generación en generación. Por definición, el patrimonio de conocimiento está enteramente confiado a la memoria y se transmite oralmente (historias, convenciones jurídicas, mitografía, teología).

Frente a la necesidad de abordar los antecedentes de la memoria como ámbito de estudio que se ha establecido en Occidente, tal vez sea útil considerar los aspectos que tienen que ver con el desarrollo de la filosofía, historia, antropología y sociología, entre otras disciplinas; pero asumir esta tarea sería una actividad dispendiosa para afrontar en este texto, además que ese no es el propósito de este apartado, el cual busca establecer un marco comprensivo que ayude a identificar los contenidos que actúan en la consideración de la memoria como categoría de análisis que se ve acompañada de todo un despliegue teórico. Así que, para lograr el cometido (en este primer momento), se tomarán los referentes de Joël Candau, quien llegó a establecer una periodización que puede ser abordada desde el recurso metodológico de una línea de tiempo, donde aparece, en un primer momento, la

Época Antigua y Clásica, así como la Edad Media, seguida de los desarrollos modernos del Renacimiento, la Ilustración y sus posteriores consideraciones.

Llegando al punto del desarrollo de la memoria como ámbito de estudio, se debe resaltar que el italiano Candau hace referencia a la francesa Amelia Yates, autora del libro *L'art de la mémoire* (1975). Para Candau es clave la obra de esta historiadora inglesa que presenta un estudio sobre el desarrollo de la memoria a partir de considerar lo que fueron “Los oradores de la Antigüedad, la Edad Media (Alberto el Grande, Santo Tomás de Aquino, Raymond Lulle, Petrarca), el Renacimiento (el Teatro de la Memoria de Guilio Camillo, Pierre Ramus, Giodano Bruno), hasta el siglo XVII (Robert Flaudd, Francis Bacon, Descartes, Leibniz)” (Candau 1994, 36-37). Frente a estos desarrollos se encuentra que: “Todo arte de la memoria se funda en la construcción de un sistema de lugares (*loci*) y de imágenes [...]. Las imágenes se disponen de tal modo que el orden del discurso y de los lugares se confunde y, entonces, el recorrido (mental del itinerario provoca la reminiscencia” (Candau 1994, 37).

Resulta ser que en la modernidad el interés por los lugares (*loci*) se va perdiendo, sobre todo porque esta funciona a partir de una centralidad de fundamentos, criterios de acción y regulación de la vida, los cuales se ponen en operación desde una proyección universal. La realidad existente se lee desde las invenciones que movilizan “Los agentes expertos” (Villa y Villa 2008, 63). Con la modernidad se “Construyen explicaciones globalizantes del hombre, tomando a este no como un real concreto, sino como una construcción abstracta que lo definía con unas cualidades y características comunes a todos, desatendiendo sus condiciones particulares de existencia” (Girón 1993, 8). Esto tiene que ver con la construcción moderna del espacio, configurado como una producción abstracta, una producción universal que no permite identificar especificidades, sino generalidades que se convierten en soporte de un *estilo de vida moderno*, en cual lo *particular* o lo localizado no es lo central.

Con respecto a la modernidad y a la producción de los referentes de articulación humana que generan seguridad ontológica, se hace pertinente recalcar que ésta produce unos “Marcos totalizadores y excesivamente protectores que intentan contar historias universalistas (‘metanarrativas’)” (Storey 2002, 243). Frente a ello, no se trata de pequeñas narrativas o narrativas de localización a un marco de actuación desde el que la gente cuenta y, a la vez, posiciona algo que los hace ser y

pertenecer a los lugares. Sobre esta peculiaridad de las formas de narrar que se producen por dentro de la modernidad, hay que decir que se trata del acto de presentar las construcciones que son familiares, mientras las otras elaboraciones son marginadas, descalificadas o asumidas como parte de una no existencia.

Una manera de asumir la memoria está relacionada con la retención del recuerdo; a través de aquel se establece una definición. Dicha consideración se hace a partir de la memoria que recupera el recuerdo de forma fiel. El recuerdo de los sucesos se encuentra en la memoria, siendo esa responsable de mantener lo sucedido en una actualización permanente; “En virtud de ellos entendemos por memoria la *impresión (grabado), retención y reproducción de las huellas de la experiencia anterior*, lo que da al hombre la posibilidad de acumular información y contar con los indicios de la experiencia anterior tras desaparecer los fenómenos que la motivaron” (Luria 1975, 55).

Esta manera de entender la memoria se centra en el recuerdo, el cual es reproducido de manera fiel por la memoria que se pone en escenificación. Considerando aquello, la escuela francesa de historia continuó, en cierto momento, con el presupuesto de la memoria como una disposición para mantener el recuerdo; esto se puede rastrear en el trabajo de Jacques Le Goff, el cual se titula *El Orden de la memoria, el tiempo como imaginario de la memoria* (1991). Para Le Goff, la memoria es: “Una capacidad de conservar determinadas informaciones, remite ante todo a un complejo de funciones psíquicas, con auxilio de las cuales el hombre está en condiciones de actualizar impresiones o informaciones pasadas, que él se imagina como pasadas” (1991, 131).

Desde Le Goff (1991) se presenta a la memoria como el resultado de una continuidad que se soporta en el hecho de mantener o conservar los contenidos que la alimentan; la memoria hace su recorrido y se manifiesta a partir de la fuerza evocadora que retiene lo que aconteció, siendo puesta desde ahí a disposición de la capacidad narrativa de los *sujetos que se sujetan a ella*. Ante esto, no se puede perder de vista que: “Los fenómenos de la memoria pueden relacionarse de igual modo con la esfera emocional que con la de las percepciones, con el afianzamiento de los procesos motores y con la experiencia intelectual” (Luria 1975, 55). A partir de lo sostenido por Luria se puede sostener que el funcionamiento de la memoria se apoya en las actividades y los procesos vitales por los que pasan los seres humanos; es decir que la memoria no se debe a sí misma su funcionamiento; ésta depende de la

experiencia sensible, intelectual, volitiva y emocional, entre otras.

La memoria es portada por el individuo; pero esta se forma a partir de la experiencia social de los sujetos que afrontan una cotidianidad concreta. Es de señalar que, en el asumir la realidad, los sujetos pasan por la experiencia de vivir unos procesos que fijan el sentido desde el encuentro con lo social; estos procesos son: la externalización, la internalización y la objetivación (Berger y Luckmann, 2011). Estos tres procesos permiten la construcción de la realidad o realidades, afrontadas de manera relacional.

En el desarrollo que presenta Le Goff (1991), el olvido es una perturbación por la que pasan los individuos, pero también puede ser la perturbación por la que pasan las colectividades que no están exentas de vivirlo como parte de una intervención endógena o exógena. Señala Le Goff que:

A nivel metafórico pero significativo, la amnesia no es sólo una perturbación en el individuo, sino que determina perturbaciones más o menos graves de la personalidad y, del mismo modo, la ausencia o la pérdida, voluntaria o involuntaria de memoria colectiva en los pueblos y en las naciones, puede determinar perturbaciones graves de la identidad colectiva (1991, 133).

Para Le Goff, el olvido no es solo el resultado de la composición física y fisiológica de la mente; es el resultado de una intervención que parte del direccionamiento del sentido; esto es:

Por último, los psicólogos y los psicoanalistas han insistido, ya a propósito del recuerdo, ya a propósito del olvido (en particular sobre la guía de los estudios de Ebbinghaus), sobre las manipulaciones, conscientes o inconscientes, ejercitadas sobre la memoria individual por los intereses de la afectividad, de la inhibición, de la censura. Análogamente, la memoria colectiva ha constituido un hito importante en la lucha por el poder conducida por las fuerzas sociales. Apoderarse de la memoria y del olvido es una de las máximas preocupaciones de las clases, de los grupos, de los individuos que han dominado y dominan las sociedades históricas. Los olvidos, los silencios de la historia son reveladores de estos mecanismos de manipulación de la memoria colectiva (Le Goff 1991, 134).

A lo largo de la historia de la humanidad, la memoria ha cumplido con la tarea de disponer del recuerdo, logrando ponerlo en posibilidad de aprehensión para la construcción de sentido, así como en la generación de sentimiento y ánimo de dispersión, rechazo o negación de contenidos. Frente a esta situación de producción, no es posible asumir la memoria como una sola, como una construcción absoluta, sino como una elaboración que puede ser considerada desde diferentes referentes, tal

como lo hace Le Goff (1991), quien sigue la identificación-diferenciación de la memoria a partir de lo que señala Leroi-Gourhan. Sobre ello, son tres las memorias:

- Memoria Específica: Es aquella por medio de la cual se fijan los contenidos que caracterizan el comportamiento humano, en tanto especie animal. Esta es común y básica para todas las personas (1991, 133).
- Memoria Étnica: Actúa de forma localizada, es decir que depende de las experiencias por las que pasan los seres humanos desde la particularidad de vivir en-comunidad. Esto significa que este tiempo de memoria asegura la producción de contenidos que se recrean a partir de habitar la memoria (1991, 133).
- Memoria Artificial: Esta se soporta en los artefactos técnicos y tecnológicos, se sustenta en la producción de contenidos que son registrados de forma mecánica, concatenados entre sí. Recientemente cultivada por los avances tecnológicos, en su forma más actual de los medios y artefactos electrónicos se da por actos mecánicos conectados (1991, 133).

Los tres tipos de memoria son determinantes en la constitución de lo humano, pero hay que tener claro que la memoria étnica es una fuente vital para la fijación de los referentes colectivos que se desprenden de una localización cultural. El *ser persona* está mediado por la cultura, la lengua, el territorio, la memoria desde la cual se posiciona todo lo que tiene que ver con los tránsitos de las naciones, los pueblos y las comunidades. En la memoria se aloja el nombrar, que tiene que ver con los nombres de las personas, los lugares, los acontecimientos, las prácticas, los tiempos y los textos que animan a la producción de sentido.

La memoria étnica, para Le Goff (1991), es la misma memoria colectiva; es decir que es una producción que se articula de forma grupal y se ampara en el hecho de recorrer los lenguajes que compone el recuerdo; “Se prefiere aquí restringir el uso de ésta para designar la memoria colectiva entre los pueblos sin escritura” (Le Goff 1991, 135). Cabe señalar que Le Goff (1991) sigue la oposición binaria entre oralidad y escritura, lo que permite vislumbrar que este historiador francés se afirma en la lógica dualista de Occidente, en donde aparecen unas formas de nombrar que, desde una acción descolonizadora, son puestas en tela de juicio; por esto, es

necesario que estas sean descolonizadas, sobre todo cuando se trata de *poder contestar, decir no, decir otra cosa*.

Un referente que ha influido fuertemente para la consideración y desarrollo de la memoria colectiva como ámbito de estudio, es el de Maurice Halbwachs, quien, desde la sociología de la memoria entre los años veinte y cuarenta, logró establecer una serie de planteamientos que se convertirían en un hito histórico del desarrollo de la memoria como asunto del conocimiento especializado que remite a lo epistémico y lo metodológico; “Aunque no falten corrientes de investigación originales, los desarrollos más recientes de la sociología de la memoria no pueden prescindir de la obra pionera de Maurice Halbwachs” (Jedlowski 2000, 123).

Para Halbwachs, la memoria colectiva se produce como una forma de disponer de las imágenes y las construcciones que se relacionan y se fortalecen desde lo vivido. Se puede entender desde esta interpretación a la memoria colectiva como *el marco de conexión de todas las memorias individuales*. Es un marco porque esta se produce desde una ubicación que se relaciona con las personas que se encuentran en otras ubicaciones; todo esto se articula y genera el alimento de la memoria colectiva. La memoria colectiva pasa por la formación de la imagen en las personas que la organiza de forma narrativa, la transmite y la posiciona desde una fuerte referencia a lo acaecido. Así, lo que nutre a la memoria colectiva:

Son hechos únicos en su especie, por los que se modifica la existencia de un grupo. Pero, por otra parte, se resuelve en una serie de imágenes que atraviesan las conciencias individuales [...]. Para que, detrás de la imagen, llegue a la realidad histórica, tendrá que salir de sí mismo, situarse en el punto de vista del grupo, ver cómo un hecho determinado marca una fecha, porque ha entrado en el círculo de sus preocupaciones, intereses y pasiones nacionales. Pero en ese momento, dicho acontecimiento deja de confundirse con su impresión personal (Halbwachs 2004, 60-61).

La existencia de la memoria se garantiza a partir de los procesos de socialización que ponen de manifiesto los contenidos de la memoria. Sobre todo cuando se afronta la memoria individual y la memoria colectiva, las cuales se complementan desde las experiencias que se relacionan: “Si la memoria individual puede respaldarse en la memoria colectiva, situarse en ella y confundirse momentáneamente con ella para confirmar determinados recuerdos, precisarlos [...]. La memoria colectiva, por otra parte envuelve las memorias individuales, pero no se confunden con ellas” (Halbwachs 2004, 54). Estos dos tipos de memoria se

complementan, aunque se aclara que cumplen funciones diferentes; funciones de agrupación de los recursos del recuerdo desde una referencia a lo personal, así como la agrupación que se encuentra en una articulación más general. Es de subrayar que la memoria colectiva “Evoluciona según sus leyes, si bien algunos recuerdos individuales penetran también a veces en ella, cambian de rostro en cuanto vuelven a colocarse en su conjunto que no es una conciencia personal” (Halbwachs 2004, 54).

Es clave la relación que se establece entre los hechos sucedidos, a través de una constante cooperación entre la memoria individual y la memoria colectiva, ya que no es lo mismo, pero en la relación que se presenta entre ellas se da la negociación de contenidos: “Para que la memoria de los demás refuerce y complete la nuestra, es necesario, decíamos, que los recuerdos de estos grupos no carezcan de relación con los acontecimientos que conforman nuestro pasado. De hecho cada uno de nosotros es a la vez miembro de varios grupos más amplios” (Halbwachs 2004, 78).

Frente a la consideración y análisis de la memoria colectiva, surgen los siguientes interrogantes: ¿Quién define lo que se representa como colectivo?, y ¿cómo se legitima lo colectivo? Las dos preguntas que se formulan resultan ser problemáticas gracias a la definición y establecimiento de lo colectivo o lo comunitario. Ante esto, lo que se fija es el resultado del juego del poder hegemónico, es decir, un proceso de control cultural. Sobre la memoria colectiva, Candau (2002) sostiene que los marcos sociales de la memoria, una categoría propuesta por Halbwachs, resulta ser útil para estudiar lo que pasa en una localización precisa del recuerdo, y la reactualización desde su conexión con los diferentes actores. Frente a esto, Candau comenta:

Esta noción de los marcos sociales de la memoria es mucho más conveniente que la de la memoria colectiva. Parece indiscutible que “completamos nuestros recuerdos ayudándonos, al menos en parte, con la memoria de los otros”. La reconstrucción de un recuerdo pasa por la de las circunstancias del acontecimiento pasado y, por consiguiente, de los marcos sociales o colectivos entre los que se encuentra en el lenguaje, el marco social que mayores restricciones presenta: las convenciones verbales, las simples palabras que la sociedad nos propone tienen un poder evocador y proporción del sentido de esta evocación como, por otra parte, cualquier ideación (Candau 2002, 65).

La memoria está viva y se construye en relación con una serie de acciones y posibilidades que suceden en los contextos; igualmente, la memoria se soporta en los procesos del diálogo intergeneracional, pues la conversación entre las personas se da

como parte del ejercicio de aprendizaje cultural. Señala Halbwachs, citado por Candau, que: “No hay memoria posible fuera de los marcos que utilizan los hombres que viven en sociedad para fijar y encontrar sus recuerdos” (2002, 65).

Otro de los desarrollos que ha marcado una forma diferente de ver el concepto, fue el que construyó Pierre Nora en el libro *Los lugares de memoria* (2009), que tuvo como resultado la producción de siete volúmenes. Para Pierre Nora, *la memoria es una dialéctica entre el recuerdo y el olvido*. A partir de esta consideración, Nora sostiene que:

La memoria, historia: lejos de ser sinónimo, tomamos conciencia de que todo lo opone, La memoria es la vida, siempre encarnada por grupos vivientes y, en ese sentido, está en evolución permanente, abierta a la dialéctica del recuerdo y de la amnesia, inconsciente de sus deformaciones sucesivas, vulnerable a todas las utilizaciones y manipulaciones, capaz de largas latencias y repeticiones revitalizaciones. La historia es la reconstrucción siempre problemática e incompleta de lo que ya no es. La memoria es un fenómeno siempre problemática e incompleta de lo que ya no es. La memoria es un fenómeno siempre actual, un lazo vivido en el presente eterno; la historia es una representación del pasado (2009, 20-21).

Los lugares de la memoria son construcciones que se remiten a una representación abierta del pasado; estos pueden ser materializados en los artefactos que recrean un relato puesto en el escenario por las personas que tal vez no fueron contemporáneas de la memoria que se narra desde un lugar, pero que actúan en la disposición del recuerdo. En este caso, los lugares de memoria suponen una conciencia del valor de los artefactos que se encuentran a disposición de quienes organizan la experiencia de anclaje o de sujeción. La historia es un relato especializado que se centraliza a partir de un tipo de escritura que recrea los datos del archivo; en este caso, la historia es una construcción cerrada que no admite la intervención de los protagonistas que no son los autores de los relatos históricos. A propósito Nora, sostiene:

Los lugares de memoria son, ante todo, restos, la forma extrema bajo la cual subsiste una conciencia conmemorativa en una historia que la solicita, porque la ignora. Es la desritualización de nuestro mundo la que hace aparecer la noción. Aquello que segrega, erige, establece, construye, decreta, mantiene mediante la el artificio o la voluntad una colectividad fundamentalmente entrenada en su transformación y renovación, valorizando por naturaleza lo nuevo frente a lo antiguo, lo joven frente a lo viejo, el futuro frente al pasado. Museo, archivos, cementerios y colecciones, fiestas, aniversarios, tratados, actas monumentos, santuarios, asociaciones, son los cerros testigos de otra época, de las ilusiones de eternidad. De allí viene el aspecto nostálgico de esas empresas de veneración, patéticas y glaciales. Son los rituales de una sociedad sin rituales; sacralidades pasajeras en una sociedad que desacraliza:

fidelidades particulares en una sociedad que limpia los particularismos; diferenciaciones de hecho en una sociedad que nivela por principio; signos de reconocimientos y de pertenencia de grupo en una sociedad que tiende a no reconocer más que a individuos iguales e idénticos (Nora 2009, 24).

Para Pierre Nora, los lugares de memoria “Sirve[n], periódicamente, para una convocatoria concentrada del recuerdo [...]. Asegura a la vez la cristalización del recuerdo y su transmisión; pero simbólica por definición, pues caracteriza mediante un acontecimiento o experiencia vividos por un pequeño número a una mayoría que no participo de ellos” (Nora 2009, 32). Cuando la gente pierde el territorio, se dejan de lado las construcciones que activan el recuerdo y que se encuentran activadas a partir de las narrativas que se asumen desde el sentir el territorio en la vivencia que alimenta la pertenencia. Frente a la producción y definición de los lugares de memoria, se puede presentar la situación de *desenganche* de los contenidos que los articulan a una generación del recuerdo.

El efecto de desenganchar la memoria produce una situación compleja de huida, de olvido generalizado que lleva a un tipo de deshabitación, dejando a las personas desamparadas, a la deriva. También se hace necesario mirar que existen “Lugares de amnesia, lugares que, dado su pasado, podrían haberse convertido en lugares de memoria pero en los que, curiosamente, la memoria no se ‘enganchó’, no se encarnó” (Candau 2002, 115).

Los lugares de memoria deben concretizarse en los territorios, en que las producciones que se ponen a circular a través de las narraciones se constituyen en instancias de sujeción de las comunidades. Los escenarios en los que se realizan los proyectos de explotación del carbón mineral en el Cesar, en el Caribe Seco colombiano, evidencian la pérdida de estas producciones de arraigo. En este caso, la llamada promesa del sueño minero nunca se hizo realidad, tal como lo dice Leonardo Ochoa:

La mayor aspiración que tienen los jóvenes es entrar a la mina, hacen el bachillerato y lo terminan, pero solo aspiran a hacer un curso de maquinaria pesada y entrar a trabajar en la mina. Pareciera que la juventud no tuviera nada más que hacer; solo se estudia para eso, no aspiran a más, ya no ven el monte para trabajar. Eso no. Mina, mina, solo mina es lo que ven (Entrevista realizada a Leonardo Ochoa, 18 de abril de 2017).

La memoria se hace el lugar de producción cuando la gente la reproduce desde un sentido y un sentimiento, desde un vivir las palabras que anclan la

experiencia al contexto de actuación. Ante esto, se deben valorar los procesos de topofilia, tales como la relación afectuosa o la afirmación y reafirmación sentimental de las personas con los lugares que son recreados como constructores de sentimiento que justifican la pertenencia, el vínculo, el soporte de una existencia que se debe a un topos, *lugar de residencia, lugar de morada, lugar donde se habita*. La topofilia, como una producción humana, posibilita la emergencia de un decir localizado, un sentir animado a partir de la relación con los lugares, un vivir el recuerdo bajo el deseo de retornar o volver a estar en situación de actuación con respecto al lugar que se porta en el cuerpo o mejor en la corporalidad. La topofilia se vincula a los procesos que se dan en el territorio; pero así mismo se vincula con la memoria que propicia el narrar los acontecimientos que se dan en cada pueblo, comunidad o grupo.

7. ¿Quiénes abren caminos y extienden palabras? Los pensadores de aquí y de allá

Para la construcción de esta parte de la tesis, se parte de la consideración de los lenguajes de la Diáspora Africana, la cual ha incidido en el establecimiento de un pensar ejercido como la soberanía intelectual de una población que se articula e imagina a partir de unas prácticas transnacionales, es decir, unas construcciones que van más allá de la localización nacional. Se hará una mirada de acción significativa de algunos pensadores de la Diáspora Africana, quienes, en diferentes momentos de la historia, han sabido asentar su voz en una propuesta de dignificación y libertad de los pueblos negros en el mundo; desde la puesta en funcionamiento de la *industria de secuestro masivo* han sabido enfrentar la situación deshumanizante de la sociedad esclavista. No se trata solo de hacer un inventario de autores; con este abordaje se busca plantear un ejercicio intelectual que lleve a afrontar las siguientes preguntas:

- ¿Qué se debe entender por Diáspora, sobre todo cuando allí se es visto, nombrado y actuado desde la negación que supone una no-existencia, tal como ha pasado con la gente negra en el mundo?
- ¿Qué papel juega la Diáspora Africana como una construcción que rompe con la no-existencia de referente de vida que se conectan con otros lugares, otros lenguajes, otros actores y otras prácticas?

Para habitar la Diáspora, primero se harán algunas aclaraciones, es decir, se realizará un marco comprensivo que ayude a llenar el posible vacío o la polisemia que existe en el momento de interrogar qué es la vida desde una experiencia en diáspora. En ese sentido, se plantearán contenidos para tener una mirada común frente a la experiencia de habitar la Diáspora desde lenguajes que representan unas prácticas que rompen la sola localización territorial de una nación o un Estado que se articula a partir del cuerpo de leyes que lo hacen legítimo, frente a los ciudadanos que los conforman. En este caso, la experiencia de la Diáspora tiene que ver con un origen común, como un sentido y sentimiento que inunda y contiene en la profundidad del ser la pertenencia; en un imaginar en la co-presencia de múltiples relatos que le dan forma a una manera de entender la vida, de conectar los sentimientos e imaginar que en otra parte del mundo existen personas que se parecen a mí, que son movilizados por el deseo de alcanzar un sueño que se materializa tal vez en la literatura, la política, la episteme y en la narrativa que extiende las palabras que abrazan aquí y allá.

Para comenzar, hay que advertir que en los cuerpos negados de la gente negra siempre existió un proyecto de anclaje existencial a un cuerpo que no se pudo domesticar del todo a las pretensiones de vaciamiento humano que, desde el principio, trataron de hacer los opresores. Esto, pese a todo esfuerzo extremo por cosificar, negar o dejar por fuera de cualquier posibilidad de existencia a la gente proveniente del continente madre, África, que se porta, se evoca y se narra más allá de las restricciones que se han establecido desde el mal-decir o el decir mal, el decir de manera descarnada, descarada y deshumanizada contra los esclavizados. Aquello tiene que ver con la situación histórica de una existencia en lo que llamaría Frantz Fanon la zona de no-ser, es decir, la existencia en una condena permanente que expone y deja a las personas viviendo en un estado de presencia-ausencia, presencia para nosotros en tanto somos otros y otras, y ausencia en tanto pareciera que nuestra existencia no cuenta para los opresores en el mundo. Ahora bien, esto supone el abordar lo que corresponde a las categorías de Diáspora y zona de no-ser.

Para afrontar la Diáspora, es necesario sacarla del campo explicativo que acompañó su establecimiento como categoría de análisis de una situación histórica. En ese sentido, se apela a un principio de destotalización, el cual debe permitir otra lectura de la experiencia de la gente negra. Se trata de la emergencia de un sentido localizado en una forma de desear, pensar, sentir, actuar, imaginar y proyectar la

vida. La destotalización, en este caso, se presenta como una posibilidad de *poner abajo lo que estaba arriba* y de *poner arriba lo que estaba abajo*; todo esto con la intención de generar un campo visual que lleve a la valoración de las emergencias.

Es de señalar que esta operación de destotalización de la categoría de Diáspora permite la formalización de una operación de articulación imaginada y proyectada sobre una gran franja de personas que se identifican desde la valoración de un lugar de origen que se hace común porque albergan un sentimiento de pertinencia. Para el caso de los pueblos del África y sus descendientes en el mundo, esta pasa a ser una categoría de soporte existencial, desde donde es posible considerarla a partir de la puesta en común de unas prácticas de localización y afectación transnacional.

La consideración de la Diáspora en su forma originaria implica una acción voluntaria; en los pueblos africanos eso no sucedió, pues su disgregación por las diferentes partes del mundo se dio de forma violenta, cruel y deshumanizadora, en contra de su voluntad. En este caso, ellas y ellos fueron secuestrados y vendidos como esclavos en América y el Caribe. La categoría Diáspora da cuenta de la transafricanía que, según M'bare N'gom, es “Una realidad histórica, social, cultural, política y económica” (2008, 97); y refiere a una experiencia de translocalización que genera la multiplicación de prácticas que son empleadas como orientadoras de la producción de la vida; se trata de un eje de articulación común.

El habitar el pensamiento de la Diáspora Africana representa el producir y reproducir lenguajes originados y reposicionados a partir del hecho de ser arrancados de sus lugares de origen. Aquel es el lenguaje de una gente cuya existencia fue negada, a través de su conversión en *cosas*. Habitar el pensamiento de la Diáspora Africana representa el cultivo de lenguajes de la vida de personas cuya existencia les fue negada, pero que, aun así, se aferraron al sentimiento de que su vida era más de lo que les tocaba enfrentar en esos dolorosos tiempos. Habitar la Diáspora, en el caso de la gente negra, se convierte en la posibilidad de crear una topofilia en un territorio que se construye y constituye en los lenguajes, memorias y cuerpos de quienes se adhieren a una forma de cultivar la vida.

Se trata de una memoria viajera, una memoria que afronta el silenciamiento desde el silencio sabio, una multiexpresividad que alimenta la vida de la gente negra o los afrodescendientes en diferentes lugares del mundo. En este sentido, se convierte en un lugar de pensamiento que juega un papel importante en el establecimiento de

una práctica de sujeción. Esto sería parte de lo que es habitar construcciones que se localizan en un pensar la experiencia desde referentes que están en diferentes situaciones y posibilidades de actuación.

Particularmente, la categoría Diáspora se desprende de su formulación inicial, hacia una nueva política del nombrar que se relaciona con la experiencia de los cuerpos que fueron racializados desde la negación de su humanidad. Es decir que la categoría aplica a los pueblos que fueron *víctimas de la trata de mercado cautivo*,¹⁹ en donde a la gente se le obligaría a vivir por fuera de su humanidad. Contrario a esa intención, ellos y ellas se reafirmaron en su ser, en su constitución vital, en su capacidad de creación y animación de la vida. Bajo estas condiciones, las y los esclavos se encargaron de afirmarse en su experiencia, a pesar de que todo parecía estar perdido, donde parecía que no había nada que hacer. La negación, la ausencia, lo carente o lo vaciado de contenido fue la constante de producción colonial, mientras que los negros y negras esclavizadas posicionarían todo lo contrario a esta dura experiencia.

Un ejemplo de esto *es la lengua del barco*, llamada *Malungaje*, que es una producción de afirmación en medio de la negación. Según Jerome Branche (2013), esta palabra proviene de *malungo* que, según Slenes, citado por Branche, “Para los hablantes bantúes que hicieron la travesía atlántica significaba compañero del barco. En Brasil colonial, el término *meu malungo* se refería a ‘mi camarada-con-quien-yo-compartí-el-infortunio-de-la-canoa-grande-que-cruzó-el-océano’” (2013, 170-171). Esa fue la lengua que crearon las personas convertidas en esclavas y esclavos negros por parte de los europeos que participaron de la trata de mercado cautivo. Frente al potencial creativo de los malungos, Branche señala que:

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

¹⁹ La categoría de víctimas del mercado cautivo la propongo a partir de una lectura a la “industria de secuestro masivo” que llevaron a cabo los europeos y sus descendientes en las Américas; fueron aproximadamente cuatro siglos en los que apresaban, transportaban, depositaban, comercializaban, sometían y explotaban a las y los negros africanos, así como sus descendientes en diferentes partes del mundo. Es de señalar que Kwame Nimako y Glenn Willemsen (2011) proponen la categoría de “la trata de mercado cautivo”, y que me baso en esta para construir la de las víctimas de la trata de mercado cautivo. Existen categorías como *víctimas del desarrollo*, *víctimas opresión*, *víctimas de miedo*; sin embargo, no se habían considerado al abordar en el escenario de la esclavización de los africanos y sus descendientes el problema de víctimas, sobre todo porque los cuerpos de los esclavizados fueron vistos desde la “muerte social” que estableció la sociedad esclavista.

Ahora bien, durante la travesía, el *malungaje* se convertiría en una instancia de creación que direccionaría la vida de las personas que se encontraban en cautiverio. Desde estos referente, el *malungaje* sería una producción que llevaría a las personas a construir una vinculación afectiva; esto es, según Yi Fu Tuan, citado por Yory, “Una especie de sentimientos de ‘apego’ –relación emotivo-afectiva” (2017, 106). Aquello corresponde a la topofilia, es decir, el vínculo con un lugar al que se le guarda un sentimiento de *afecto*, el cual se produce desde el cultivo de una existencia que vive en un constante deseo de retorno. En este caso, el *malungaje*, así como las producciones de la Diáspora Africana son una topofilia, es decir, una manera de ser y estar en el mundo desde un abrigo que los respalda. Sobre las posibilidades del *malungaje*, Branche dice que:

Tomando en cuenta lo anterior, quisiera proponer la idea del afecto y la asociación de los malungos, que denominaría de *malungaje*, siguiendo la morfología española, como una especie de principio básico para el imaginario discursivo de la diáspora. Propongo que la importancia de dicho concepto se ve menos en términos de aquello que tienen en común las culturas afroamericanas y aquello que diferencia (Branche 2013, 173).

A través de lo desarrollado hasta este momento, se puede ver que el *malungaje* es una categoría de acción y proyección existencial que llevó a los negros esclavizados a construir una re-existencia, la cual se puede leer en la actualidad como una estrategia de *autogestionar el silencio o un silencio sabio* que se comparte entre quienes lo cultivan. Esta es una lengua que se puso en escena y actuó en el hecho de enganchar y reenganchar a la gente. Se puede decir que el *malungaje* fue empleado para animar la vida.

Según Ellis Cashmore, “Una alusión directa en la noción de ‘Doble conciencia’ de W.E.B. Du Bois, en términos de diáspora, se referencia en tanto la consciencia individual que se genera a partir de unas extensas conexiones descentralizadas y multilocalizadas, también de estar simultáneamente ‘en casa y lejos de casa’ o ‘aquí y allá’”²⁰ (1997, 170). Es este el sentido que se le da a una experiencia de proyección y deseo de un estar lejos y un estar cerca. Aquello también lo identifica Cashmore, en Paul Gilroy, cuando en su texto *Atlántico Negro* (publicado en inglés en 1993 y en español en 2014) plantea el término de *raíces e rotas* ‘de dos pueblos que marchan adelante’. Esto se puede apreciar en lo dicho por

²⁰ Traducción personal realizada del portugués que se habla en Brasil.

el rapero afroestadounidense Rap Rakim, quien sostiene que *no importa de dónde usted es, más donde usted está*.

Otro referente para abordar el asunto de la Diáspora Africana proviene de Stuart Hall, quien aporta su consideración desde los estudios culturales, en especial porque este pensador lleva a cabo su ejercicio intelectual desde *los límites*, es decir, piensa desde las trayectorias que han marcado su vida, y una es ser negro, la otra es que proviene del Caribe y que gran parte de su vida la vivió en Inglaterra, Estas trayectorias lo encuadran como un cuerpo que procede de una excolonia en el Caribe de habla inglesa. Por este motivo es que Hall sostiene que:

En ningún momento debemos sobrestimar o abandonar la importancia del acto de redescubrimiento imaginativo en que se produce esta concepción de una identidad esencial redescubierta. Las “historias ocultas” han jugado un papel crítico en el surgimiento de muchos de los movimientos sociales más importantes de nuestros tiempos: feminismo, anticolonialismo y anti-racista (Hall 2014, 386).

Desde el referente de una identidad esencial, Hall (2014) pone en el centro de la discusión de los estudios culturales el papel que juega la Diáspora, sobre todo porque esta desempeña una función imaginativa, la cual asegura la producción de imágenes y narrativas que vienen a acompañar la formación de una colectividad. En su ensayo *Identidad cultura y diáspora* aborda la mediación del cine, la fotografía y otras producciones que ponen a circular una imagen que actúa en el redescubrimiento imaginativo. Es así como, desde Hall (2014), se puede enfatizar en los siguientes marcadores del discurso que se establecen sobre la Diáspora:

- Coherencia imaginaria.
- Conexiones olvidadas.
- Rúbrica quebrada de nuestro pasado.
- Recursos de resistencia e identidad.
- Las rupturas y discontinuidades.
- Pertenencia tanto al futuro como al pasado.
- Las identidades culturales vienen de algún lugar, tienen historia.
- Resistencia a sus silencios.
- Emergencia de la historia y la cultura; esto es una política de posicionamiento.

- Las identidades culturales son un posicionamiento.
- Continuidad/discontinuidad con el pasado

En ese sentido, es posible comprender que para Hall (2014) el afrontar los asuntos de la Diáspora remite a *las cuestiones de identidad que se negocian y se renegocian permanentemente*, siempre en relación con una posición, una localización que se hace manifiesta en el proceso de reconstrucción de las conexiones olvidadas, las cuales se ponen de presente en un tiempo donde lo *traumático* también está generando emergencia de narrativas e imágenes. Al respecto, para Hall:

Esto significa que no somos solamente una diáspora que vive en un lugar donde el centro está siempre en otro lugar, sino el quiebre con respecto a esas fuentes culturales originarias, habiendo pasado por los traumas de la ruptura violenta [...]. Quiero decir que en las historias de las migraciones, forzadas o libres, de pueblos que ahora componen las poblaciones de estas sociedades, cuyos rastros culturales se encuentran en todas parte combinados unos con otros, siempre se encuentra la marca de la violencia y la ruptura histórica (2014, 448).

La Diáspora está produciendo en los lugares donde Occidente solo genera estereotipos, prejuicios, estigmatizaciones, eufemismo y todas las elaboraciones que alimentan el mal-decir de los cuerpos, los sentimientos, las prácticas y los contextos donde habitan los afrodescendientes; pero ahora, con los asuntos que se afirman desde la Diáspora Africana, se reivindican esos aspectos que han sido negados a lo largo de la historia colonial en todas sus manifestaciones. Frente a esa negación y condena, los lenguajes y prácticas de diáspora generan una valoración de los materiales narrativos y visuales que la contienen; estos, a su vez, son negociados y renegociados cada momento y en cada contexto.

A propósito de lo anterior, Hall señala que: “Estoy hablando acerca de la única forma en la cual África puede ser revivida y redescubierta por los negros del Nuevo Mundo que se hallan diasporizados irrevocablemente y que no pueden regresar tan fácilmente” (2013, 454). Las acciones que se desprenden de una referencia común se multiplican, por lo que se presentan en cualquier lugar, permitiendo habitar la memoria que, desde esa referencia común, atraviesa los diferentes lugares donde están los hijos e hijas de la Diáspora Africana. Aunque, como dice Hall, *¡África “habla”!* Pero aquel que habla no es el África que se ve en las noticias que circulan en la actualidad a partir de las agencias de prensa, televisión, radio e internet. Para Hall:

En esta forma, es la presencia/ausencia de África la que la ha convertido en el significante privilegiado de las nuevas concepciones de la identidad del Caribe. Toda la gente del Caribe, con cualquier trasfondo étnico, debe confrontar tarde o temprano esta presencia africana. El negro, el moreno, el mulato, el blanco, todos deben mirar la *présence africaine* a la cara, pronunciar su nombre. Pero el que el África sea un origen de nuestras identidades, que permanece inmutable tras cuatrocientos años de desplazamiento, desmembramiento, trata, al cual podríamos regresar en un sentido final o literal, puede ponerse en tela de juicio. El “África” original ya no está allí. También ha sido transformada. La historia, en ese sentido, es irreversible. No debemos seguir el ejemplo de Occidente que, precisamente, normaliza y se apropia del África, congelándola en una zona sin tiempo que pertenece a un pasado primitivo e inmutable. África debe ser al final enfrentada por la gente del Caribe, pero no puede ser simplemente recuperada en un sentido ingenuo (2014, 393).

Se trata de la imagen y la narración del África que se posó en el pensamiento de quienes pasan por el hecho de generar una conexión con *las continuidades y las discontinuidades* que propició la esclavización, donde las y los esclavizados se dieron a la tarea de reinventar un universo simbólico que les permitiera generar los signos, símbolos y significados necesarios para enfrentar una realidad que los oprimía. Esa África quedó grabada en el pensamiento de quienes la trajeron al presente en otros territorios y otras experiencias, tal como pasó con el *malungaje*, la espiritualidad y la filosofía Yoruba. Frente a este proceso de retención de una imagen esculpida en la distancia temporal y espacial, Hall comenta:

Para nosotros, África pertenece irrevocablemente a lo que Edward Said (1978) alguna vez llamó una ‘historia y una geografía imaginaria’, que ayuda a “la mente a intensificar su sentido de sí misma, al hacer más radical la diferencia entre lo que se encuentra cerca a ella y lo que está lejos”. “Ha adquirido una valor imaginativo o figurativo que podemos nombrar y sentir” (Said 1978, 33). Nuestro sentido de pertenencia a ella constituye lo que Benedict Anderson (1982) llama ‘una comunidad imaginaria’. A esta África, que es una parte necesaria del imaginario del Caribe, no podemos, literalmente, retornar de nuevo (2014, 393).

Antes de seguir con lo que viene a ser la Diáspora Africana, es necesario establecer lo que contiene el significante de esta, lo que remite a un lenguaje que se generó con los griegos que tiene que ver con la etimología de la palabra, en donde esta significa: *διασπορα* formada del prefijo *δια* (día=a través de) y *σπορα* (*spora*=semilla, siembra), es decir, diáspora significa en origen, siembra de una semilla (Cashmore 2000, 169-171; Briceño y Castillo 2009, 85-89; Brah 2011, 209-242). *Grosso modo*, se trata de la siembra de una semilla al ser dispersada o diseminada.

La categoría ha sido empleada en diferentes momentos por diferentes pueblos; tal como pasa con los judíos para referirse al traumático exilio ocasionado

por una dispersión. En la actualidad se emplea para referirse a una práctica transnacional, donde las redes de relacionamiento van más allá de las fronteras de los Estados nacionales. Es decir que la Diáspora se convierte en una experiencia del pensar desde una existencia que se vive, se actúa y se habita, más allá de una localización específica. Es un lugar de pensamiento corporizado, el cual anima a establecer un trazado, una demarcación que está por fuera de un territorio absoluto; el territorio se vivencia en el cuerpo que plantea su existencia a partir de establecer múltiples conexiones con lo que moviliza la Diáspora; en tal sentido Brah, expresa:

De ahí que la palabra exprese una noción de centro, un locus, un “hogar” desde el que se da la dispersión. Evoca imágenes de múltiples viajes. El diccionario también destaca la asociación de la palabra con la dispersión de los judíos tras el destierro de Babilonia (Brah 2011,212).

El habitar la diáspora se convierte en una experiencia de habitar una forma de pensarse la existencia desde una ruptura que, más que ser un desprendimiento, se convierte en un vínculo que acompaña la experiencia de quienes se piensan desde ahí. La Diáspora Africana se convierte en una experiencia que se consolida a partir de un lugar de pensamiento concreto para la gente que la habita. Todo lo anterior se puede abordar desde el proyecto de negación que se dio con la *industria de secuestro masivo* de las personas que fueron sacadas del África y llevadas a diferentes partes del mundo, en contra de su voluntad. Es decir que, esta gente, bajo una política de reclusión que los condenaría a vivir en un cuerpo deformado, desprestigiado, desalojado, se asumieron o se dieron a la tarea de reafirmar la vida ahí donde no se consideraba que aquella existiera.

Volviendo a los referentes de la Diáspora Africana, otro que se puede usar para estudiarla desde la valoración de lo que produce se encuentra en Gilroy (2014), quien plantea los desarrollos que se generaron a partir de la trata que iniciaron los europeos desde los suelos de África. Este autor trata de marcar y remarcar la importancia de una experiencia que asume como “Contracultura de la modernidad” (Gilroy 2014, 13-60). Él señala que es “Una característica marcada de la creatividad transnacional del Atlántico negro” (Gilroy 2014, 31). En este caso, lo importante son los “Lazos de filiación y afecto que articula las historias de discontinuidad de los pobladores negros del mundo” (Gilroy 2014, 31).

Es claro para Gilroy que, en medio del trauma causado por el hecho de haber sido arrancado de sus territorios ancestrales, y la travesía del viaje transatlántico, las

y los negros se dieron a la tarea de conectar con los materiales culturales que traían. Por ello, *el barco constituye el primer de los nuevos cronotopos*; en esto se basa Gilroy para repensar la cuestión de la modernidad, llegando a proponer el “Atlántico negro como una contracultura de esta” (2014). En todo esto se presenta una de las principales respuestas de los negros africanos; esta fue: “‘Seguir moviéndose’ expresaba además la inquietud de espíritu que lleva esa cultura diáspóricas de vitalidad” (Gilroy 2011, 31). Se trata de una acción creativa que llevó a generar nuevas creaciones que son parte de la re-existencia. A propósito de esta categoría de existencia, Adolfo Albán Achinte la concibe como:

Re-existencia que se concibe como las formas de re-elaborar la vida autorreconociéndose como sujeto de la historia interpelada en su horizonte de colonialidad como lado oscuro de la modernidad occidental y reafirmando lo propio sin que esto genere extrañeza, revalorando lo que nos pertenece desde una perspectiva crítica frente a todo aquello que ha propiciado la renuncia y el auto-desconocimiento (Albán 2008, 70).

Cuando desde la Diáspora Africana se afronta la re-existencia, esta no se trata de la renuncia, sino de la afirmación y la reafirmación de lo negado por las sociedades coloniales de Occidente y sus proyecciones en otros territorios donde se cultiva. A propósito de Occidente, Hall señala que “Es un constructo histórico, no geográfico” (2013, 51). Es de señalar que éste se generalizó a partir de una forma de producción que causó un gran impacto en la humanidad. Aunque este se originó en un punto de referencia geográfico, no se quedó delimitado por una demarcación territorial, sino que se hizo universal. Fue así como:

Le permitió a la gente saber o hablar de ciertas cosas en determinadas maneras, produjo conocimiento, se convirtió tanto en el efecto organizador de un sistema de relaciones de poder globales como en un concepto o termino organizador de una manera completa de pensar y de hablar (Hall 2013, 53).

Ahora bien, la Diáspora Africana rompió con esa forma de “saber o hablar de ciertas cosas”, sobre todo porque ésta incluye saberes, lenguajes, prácticas y producciones que enmarcan la generación de sentido; ésta involucra necesariamente la espiritualidad, la música, la danza, las comidas, la literatura, el conocimiento, la filosofía y el filosofar, así como las demás producciones existenciales.

A partir de aquello, es conveniente abordar lo que sostiene Gilroy, quien, a partir del estudio del *Atlántico Negro*, considera que los europeos no solo

transportaron bajo cautiverio a quienes creían sus esclavos, “sino que se produjo un movimiento de personas negras (no solo como mercancía, sino implicadas en diferentes luchas por la emancipación, la autonomía y la ciudadanía) esto ofrece un medio para volver a analizar los problemas de la nacionalidad, el lugar, la identidad, y la memoria histórica” (Gilroy 2013, 31). Desde esta perspectiva, la construcción de la Diáspora Africana se aprecia como:

- Móvil.
- Cambiante.
- Lo escenificado desde un silencio sabio.
- El abrazar la vida desde la apertura hacia lo otro.

Para Fanon (que fue un pensador de habla francesa nacido en Martinica, colonia francesa en el Caribe insular, y estudiante de Aimé Césaire, otro intelectual, poeta y político nacido en la misma isla y fundador del movimiento de la *Negritud*), la zona de no-ser es “Una región extraordinariamente estéril y árida, una rampa esencialmente estéril y árida, una rampa esencialmente despojada, desde la que puede nacer un verdadero surgimiento, En la mayoría de los casos, el negro no ha tenido la suerte de hacer esa bajada a los verdaderos infiernos” (2009, 42).

8. Los saberes de la Diáspora Africana y el sentido de los soportes epistémicos

La zona de no-ser permite pensar lo que es la *presencia-ausencia* de una humanidad que se encuentra existiendo para unos y no existiendo para aquellos a quienes se les niega la existencia. Se trata de posicionar desde una localización que es imperceptible para quienes controlan la escena de reproducción de la vida, mientras que, para quienes no aparecen, la producción se da desde un silencio autogestionado que construye las preguntas orientadoras de la existencia. En este caso, no se debe olvidar que los esclavos produjeron una pedagogía que, según Stephen Nathan Haymes, “No solo se dirigía a defender sino también a articular una expectativa o una visión ética de la condición humana del esclavo como persona ‘negra’ [...]. *Esto viene a ser una conciencia de su valor como ser humano*” (Haymes 2013, 190). Este planteamiento se hace importante, sobre todo cuando se afrontan los

referentes del paradigma de *eurogénesis*, desde el cual se suelen invisibilizar, negar o destruir los aportes de la Diáspora Africana.

Según Haymes, el esclavo negro tenía una preocupación por la *orientación existencial*; de ahí que construyera una pedagogía como soporte humano en medio de la deshumanización. El problema es que no se ha podido hacer una valoración de esta pedagogía del esclavo, ya que se ha entendido desde un punto de vista instrumental, es decir, “Un modo muy restrictivo, dando a entender que la pedagogía o la educación dentro del pensamiento educacional afroamericano ha tendido a reducir a cuestiones de alfabetización [...]. A lo que no se presta atención es a la manera en que la cultura del esclavo funcionaba desde un punto de vista pedagógico” (Haymes 2013, 191).

Para el caso de Colombia, se puede afirmar que esto solo se valoró desde un punto de vista folclórico, es decir, las *expresiones* clasificadas (como taxonomías) en un momento determinado, como parte de una nación que trataba de traducir desde una cultura de centro, las *manifestaciones* de los otros que debían de asimilarse al patrón de configuración cultural. Se trataba, por el contrario, de una pedagogía nacional, una pedagogía que llevaría a la higienización de la nación. Sin embargo, se lograrían cultivar los saberes, las tradiciones, los lenguajes, los ritos, las sonoridades, las visualidades y los sabores que eran parte del cultivo existencial de la gente negra en Colombia. Todo esto se transmitía a partir de *los procesos de aprendizaje cultural*.

Un claro ejemplo de la pedagogía de los esclavos en América y el Caribe es constituido por todo el aprendizaje de la espiritualidad, la cual se convierte en un cultivo existencial que orienta la vida de los esclavizados. Esto se ve reflejado en el Panteón de las Deidades Africanas que llegaron a acompañar la travesía, y se instalaron en diferentes lugares del continente. A su vez, estas producciones existenciales se han convertido en fuentes inspiradoras de creaciones como la literaria, musical, dancística, filosófica, epistémica, gastronómica, pictórica, entre otras.

Un caso que refleja la pedagogía del esclavo en relación con el cultivo de la memoria, los lenguajes y la práctica, desde un punto de vista espiritual, es visible en la obra de Manuel Zapata Olivella, especialmente en su novela de corte épico *Changó, el gran putas* (2004). En esta obra, el escritor afrocolombiano presenta un mundo desconocido para los pueblos de la Diáspora Africana que, en un primer

momento, han vivido el despojo de los referentes espirituales que acompañaron a los esclavos. Por medio de *Changó, el gran putas* se llega a poner en el centro de la construcción el lenguaje de los ancestros, el lenguaje de una espiritualidad que viajó en los rincones de una memoria que luego se esparció en los diferentes lugares del continente. Se trata de una espiritualidad que da un lugar en el mundo para, desde ahí, llegar a ser y estar en éste.

Esa novela amplía la comprensión diversa de la vida; por este motivo, se requieren de ciertos desplazamientos mentales para no crear barreras culturales que conlleven la negación de lo que es *Changó, el gran putas*; pero esto se debe propiciar desde una doble estrategia, una de casa adentro, y otra de casa afuera (García 2003). De este modo, la obra de Manuel Zapata Olivella permite poner en el centro de la discusión la pregunta por la descolonización de la espiritualidad, el cuerpo, la memoria y el lenguaje. Esta obra, publicada en 1983, se convierte en un referente para considerar los contenidos fundacionales de la memoria ancestral africana en América y el Caribe; esa es la memoria viajera presente en medio de ausencias que, muy posiblemente, podrían ser llenadas por medio de los procesos de reinención en el que los otros viven como unos invitados más para celebrar la vida desde unos marcos de visión de mundo diferentes a los occidentales.

Manuel Zapata Olivella con *Changó, el gran putas*, en cierta forma, invita a ver y asumir lo negado desde otra mirada que cultiva el espíritu valeroso de los cuerpos racializados como negros, muy diferente a los modos (usuales) de nombrar que venían de las narrativas maestras como la política, biología y medicina, con sus discursos de control vía la higiene, literaturas tales como las *Prenegristas*²¹ y *Costumbristas* que se caracterizaban por representar a las negras y negros como seres toscos, carentes de razón, chistosos, sumisos y asimilados a un orden que les priva de ejercer su voluntad por ser considerados como menores de edad. En *Changó, el gran putas*, se hace una re-presentación de los hijos e hijas de la diáspora y sus deidades; esto desde un lenguaje característico de la épica, donde se entra a

²¹ Según Franklin Miranda, citado por Villa y Villa (2008, 247), en el negrismo o prenegrismo “toman parte escritores españoles como López de Vega o Luis de Góngora, entre otros. Dicho prenegrismo literario por un lado aligera la carga negativa que se le había impuesto al hombre negro, pero por otro lado, no quita la mirada, tal vez amable, pero paternalista al fin y al cabo, del occidental sobre el africano. Estas creaciones literarias, cruzadas inevitablemente por el pensamiento europeo ‘civilizado’, no logran ser más que ‘curiosos balbucesos, poemas superficiales y graciosos’ sobre las ‘extrañas y particulares’ costumbres de la ‘raza’ negra”.

instalar el significado de una memoria profunda, por medio de la cual se puede pensar la espiritualidad.

En *Changó, el gran putas* se resalta la figura del árbol o el tronco que viene a encarnar una metáfora de orientación y sostenimiento de las relaciones parentales, localizadas en un territorio que se arma a partir de las palabras que acompañan los nacimientos, así como la memoria que ancla la existencia a unas narrativas que cruzan las experiencias aquí y allá; es un renacer que los aparta de los encierros que amarran la vida al dolor, es el encuentro y la convivencia. Es esa figura la que permite considerar el proceso de re-arraigo a unas fuentes que mantienen el cordón histórico de la Diáspora Africana, la cual se conecta con el ombligo de la vida. Allí, en medio de todas estas posibilidades, están las deidades, los personajes y los contextos en donde vivir una vida es cultivar un pensamiento profundo de la misma. Y eso es lo que enseña *Changó, el gran putas*, novela que se convierte en una topofilia de una parte de la memoria de la Diáspora Africana.

Otros de los referentes que ayudan a realizar una aproximación a los actores que han abierto el camino para pensar la existencia de un lenguaje que alimenta la experiencia de aquí y de allá, son los intelectuales que se han dedicado a generar una respuesta al sistema de dominación y explotación de las y los negros africanos en el mundo. Estos intelectuales se han convertido en referencia obligada para *decir no, decir otra cosa y poder contestar*, lo cual se vincula con una acción descolonizadora que, desde siempre, ha actuado como referente epistemológico, político y ético para contribuir a la construcción de un mundo más justo. En este caso, me refiero a las figuras de Anténor Firmin, George Granville Monah James y Cheikh Anta Diop; tres intelectuales que vivieron en diferentes geografías y diferentes lugares, pero que, desde sus realidades, han construido un lenguaje que actúa como soporte histórico, teórico y político para el posicionamiento de la Diáspora Africana en la actualidad. Estos intelectuales tienen en común que nacieron en las excolonias de los países europeos, es decir, hacen parte de los cuerpos racializados de forma negativa como negro.

Tanto Firmin como James y Diop hacen parte de un grupo de intelectuales que destapan silencios, alimentan una forma de abrir caminos que actúan en el ejercicio de extender las palabras manifestadas en sus construcciones. Aquí la palabra se refiere a las cosas que aparecen en el decir de estos tres autores. Esto se convierte en un referente epistemológico, pero también en una herramienta política

que sirve para posicionar y reposicionar desde otras localizaciones que enriquecen la experiencia de la *diversalidad* y la *pluriversalidad*, donde no solo se trata de seguir acogiendo lo consagrado y promocionado como parte de lo universal. En este caso, se trata de abordar lo negado, lo escondido, lo tomado en serio por la tradición moderna. Aquello encuentra relación con este texto en la búsqueda de darle visibilidad a lo no existente y lo condenado por las formas convencionales de representar la construcción del conocimiento en donde los que dicen de los pueblos negros son los investigadores que provienen de los grupos de expertos que toman a la gente de la Diáspora como objeto de estudio. Se trata de cultivar una perspectiva otra, un modo otro de comprensión y actuación con aquello que está *ausente presente*.

Es de señalar que aquí el decir desde unos *modos otros* corresponde con lo que Walsh (2007) ha desarrollado como parte de una *descolonización epistémica*, donde el actuar de otro modo “No sería *posible* dentro del mismo marco [...], ni tampoco de sociedad multicultural, sino a partir de la idea de lo pluri-²² (e intercultural) nacional, conceptos que las ciencias ‘sociales’ aún no han podido comprender ni tomar en cuenta” (Walsh 2007, 217). Lo otro no solo se asume desde la otredad, que pasa por la formalidad del reconocimiento; es más bien “Un vuelco que, desde lo local radicalmente perturba las fuerzas del neoliberalismo global, tanto las ligadas a lo político, económico y social como las ligadas a la academia, inclusive a las ciencias sociales que cada vez más, se suman a la formación [...] de una ‘ciencia neoliberal’” (Walsh 2007, 218).

Para asumir este desarrollo se debe empezar sosteniendo que los griegos en Occidente son una referencia obligada cuando se aborda el origen de la filosofía que aquel avala; ante esto hay que decir que esta filosofía se convirtió en una especie de centro de absorción de los remanentes de otras construcciones filosóficas negadas, desplazadas, desalojadas y apropiadas de forma arbitraria. Con el fin de establecer un soporte histórico para ese planteamiento, es necesario considerar los trabajos de Firmin, James y Diop, quienes establecieron una línea argumentativa sobre el origen

²² Aquí lo pluri no se asume desde la pluriculturalidad, lo cual la profesora Walsh afronta desde una mirada crítica, llegando a considerarlo como “una convivencia histórica entre pueblos indígenas y pueblos afros con blancos-mestizos. Se basa en el reconocimiento de la diversidad existente, pero desde una óptica céntrica de la cultura dominante y ‘nacional’. Desde esta perspectiva, la cultura indígenas y negras enriquecen el país, sin implicar o proponer un repensamiento de éste o de su instituciones y estructuras” (2005, 45). Lo pluri se acoge desde “lo pluriversal”, es decir, “un mundo donde quepan varios mundos”, esto es “mundos otros”.

oculto de la *filosofía griega*, el cual provenía de Egipto; es de considerar que estos planteamientos han sido desestimados por los helenófilos. Un dato fuerte y común entre los tres autores es que sostienen que el pueblo egipcio del norte de África era población negra, y su desvanecimiento demográfico se debió a los procesos de mestizaje que sufrieron una vez fueron penetrados por los invasores extranjeros, quienes se apropiaron de sus conocimientos y de todos los avances tecnológicos que este pueblo logró cultivar a lo largo de la historia.

Los tres pensadores negros plantearon el carácter etnocéntrico y racista de la *filosofía griega*. Firmin²³ fue el primer autor que puso en duda el origen blanco de los egipcios al sustentar que estos fueron africanos negros, cosa que en el siglo XX, irían a plantear James y Diop. Este antropólogo, filósofo, jurista, periodista y político que nació en Haití en el año de 1850 y murió en 1911, publicó un extenso libro en el año 1885 en donde hizo circular una serie de planteamientos incomprendidos por los intelectuales de aquel tiempo, sobre todo porque aquellos eran racistas y no aceptaron su propuesta sobre la igualdad de las razas humanas.

Los planteamientos de Firmin reaccionaron a los excesos de una ciencia que se hacía poseedora de la verdad, una ciencia legitimada a través de unos métodos de probación y contrastación arbitrarios y absurdos, tal como pasaba con la antropología física, que se desarrollaría a partir de la antropometría, la cual desafiaría y dejaría al descubierto sus procedimientos de demostración. Esta parte de la ciencia se encargaba de hacer unas clasificaciones racistas, unas taxonomías que llevaban a asumir a los pueblos *extraeuropeos* como primitivos. De ahí que considerara que: “Por mi parte, afirmo que el antropólogo debe estudiar al hombre no solo desde el punto de vista físico, sino en la relación intelectual y moral, situando a la etnografía en su justo lugar” (Firmin 2013, 25).

El historiador George Granville Monah James nació en Georgetown, en Guyana, al norte de Sur América. De este notable historiador no se tiene una biografía. Al parecer este hijo del Caribe y de la Diáspora Africana murió un tiempo después de haber publicado su libro *Stolen Legacy (Legado robado)*, que se imprimió por vez primera en 1954. Es de subrayar que este texto fue traducido al español 38

²³ Este intelectual, político y diplomático haitiano hace parte de una generación de líderes políticos, artistas y pensadores que se opusieron a la *cuestión del color*. Fundó el periódico *Le Messenger du Nord* (El Mensajero del Norte), que “promovía los principales debates con el fin de refutar la propaganda racista [...] ellos veían en Haití el símbolo y la prueba de la igualdad” (Muñoz y Vermeren 2009, 180).

años después, y tiene una circulación restringida al público general, y se conoce con el subtítulo *La Filosofía Griega es Filosofía Egipcia Robada*. Sobre su muerte se dice que: “La trágica muerte del Dr. James, en circunstancias misteriosas, se supo, vino después de la publicación de *Stolen Legacy*” (Caballeros de la Biblioteca de Imhotep, s.f.).

Es claro que, para James, los verdaderos autores de la llamada *filosofía griega* eran los egipcios, quienes habían construido un complejo y rico sistema de producción, de conocimiento filosófico, científico, religioso, artístico y arquitectónico, entre otros. Fueron los griegos y los romanos quienes pudieron acceder al sistema de conocimiento que habían desarrollado los egipcios que eran negros. La enseñanza restringida de esta cultura del norte de África se abrió a los invasores del extranjero, quienes se apoderaron del conocimiento que estaba prohibido enseñar a quienes no eran iniciados en los *misterios* egipcios. A partir de la presencia de los extraños en el sistema de conocimiento, este quedó expuesto y se fue extendiendo a diferentes latitudes de la geografía del Mediterráneo; todo esto generó una serie de repercusiones que terminarían por incidir en la colonización del gran pueblo del continente madre. Al respecto, el historiador guayanés dice que:

Egipto era el centro de la sabiduría antigua y el conocimiento religioso, filosófico y científico se diseminó a otras tierras a través de estudiantes Iniciados. Dichas enseñanzas permanecieron por generaciones y siglos en forma de tradición hasta la conquista de Egipto por Alejandro Magno y el movimiento de la escuela de Aristóteles para recompilar las enseñanzas egipcias y reclamarlas como filosofía griega (James 1992, 11).

Según la investigación que realizó James, la llamada filosofía griega no fue más que la usurpación perpetrada por los griegos, cuando saquearon el complejo sistema de los Misterios, desde donde se consideraba el cuerpo como “Una casa o una prisión del alma la cual podría liberarse de sus impedimentos corporales a través de las disciplinas de las Artes y las Ciencias, y así progresar del nivel de un mortal al de dios” (James 1992, 1). Aunque no se va a realizar un análisis exhaustivo de la obra de James, se deben recordar algunos aspectos que desarrolló para advertir sobre la existencia de ciertas incoherencias de la llamada filosofía griega, la cual (supuestamente) floreció en la parte del Mediterráneo africano. Es de subrayar que en Grecia los filósofos eran extranjeros; de ahí que fueron perseguidos y desestimados

por los gobernantes que veían en sus desarrollos una cierta amenaza. Esto es lo que presenta James en el siguiente fragmento del libro *Legado robado*:

La actitud de los gobernantes atenienses hacia esta llamada filosofía griega que la consideró como extranjera en su origen y la trato como tal. Sólo un estudio breve de historia es necesario para mostrar que esos filósofos de Grecia eran considerados ciudadanos indeseables que a lo largo del periodo de sus investigaciones eran víctimas de implacable persecución, en las manos del gobierno ateniense (James 1992, 2).

El listado que realiza James sobre los filósofos que fueron perseguidos y sancionados por las autoridades es encabezado por importantes figuras, tales como: Anaxagoras, Sócrates, Platón y Aristóteles, entre otros notables de la llamada filosofía griega. Este aspecto se asocia al etnocentrismo y la xenofobia que los griegos experimentaban en esa época; aquello no es tenido en cuenta; más bien, lo que resaltan los estudiosos de la historia de la filosofía occidental es que los griegos fueron los responsables de crear los contenidos de la filosofía griega. En ningún momento reconocen a los egipcios como los verdaderos cultores de estos contenidos.

Cheikh Anta Diop (intelectual *polígrafo* que nació en Senegal en 1923 y murió en su país natal en 1986) escribió un libro que se convierte en referencia obligada para la construcción de una epistemología desde los pensadores de la Diáspora Africana, titulado *Naciones negras y cultura*, el cual fue publicado en 1954, y apareció traducido al español en 2012 por la *Casa Africana de España*. Este libro se convierte en aliento para el soporte intelectual de las acciones que se escenifican desde la liberación y descolonización del África Negra. Debe resaltarse lo dicho por Alberto Roca en el prólogo al castellano de este magnífico texto: “Cheikh Anta Diop (1923-1986) fue un intelectual, investigador y político senegalés. Físico de formación, se acercó a la historia y a la cultura africana como palancas imprescindibles para fundamentar e impulsar la independencia y el bienestar de las poblaciones africanas” (2012,13).

El trabajo de Diop se apoyaría en la utilización de soportes científicos, es decir, evidencias documentadas; así como en el uso y sustento de material histórico, antropológico y arqueológico, desde donde formula y demuestra sus planteamientos. Es de señalar que el trabajo de Diop, al igual que los otros trabajos, generó una reacción negativa que descalificaría su trabajo, debido al “empeño en instrumentalizar sus conocimientos en la lucha por la independencia, la

descalificación no tarda en llegar, tachando su trabajo de ‘ideológico’, en lugar de ‘científico’” (Roca 2012, 14).

Son varios los puntos de concordancia entre los autores que se han trabajado hasta el momento, valorando en ellos la acción de desnudar el cuerpo que ha sido recubierto con ropaje engañoso y mentiroso, el cual se puede asumir como el vestido de la ciencia colonial que, durante mucho tiempo, reprodujo *un silencio que se prolonga*; ese que ha ocasionado en los cuerpos colonizados un ensimismamiento, o mejor, un acto de concentración absoluta en su desfallecimiento. Ante este tipo de producción reacciona Diop, quien:

Analizó su proceso de ocultación anterior y, tras descartar que fuese un efecto colateral y espontáneo de la ignorancia y el desinterés de los poderosos hacia los débiles [...], tachó de falsificación (pseudo)científica consiente. Con ello, cuestionó la honestidad y el rigor de la ciencia institucionalizada y la hizo dependiente de la sociedad de su época, adelantándose a Kuhn y Lakatos. Pero, además, al buscar las razones profundas de esa estafa, no solo desmintió la universalidad de la inferioridad africana, sino que postuló una supremacía negra original, fundacional: la “verdad ocultada” era que los egipcios fueron negros africanos que habían constituido la primera civilización y habían fecundado a Grecia (Roca 2012, 15).

Para Diop es clave seguir los reportes de las personas que visitaron a Egipto antes de desarticular las elaboraciones y dinámicas de este pueblo del norte de África; “Todos los testigos oculares afirman formalmente que los egipcios eran negros” (Diop 2012, 55); y para esto se apoya también en las descripciones que hizo Heródoto, quien en el siglo V a.C. había visitado esa nación. A partir de ahí, Diop no dudó en señalar que los egipcios eran negros y que habían creado el complejo sistema de conocimiento. Así lo expresa:

Heródoto, tras haber aportado su testimonio ocular que nos enseña que los egipcios eran Negros, pasa a demostrar con una rara honestidad (sabiendo que era griego) que Grecia había tomado de Egipto todos los elementos de su civilización, incluido el culto a los dioses, y que Egipto fue la cuna de la civilización (Diop 2012, 60).

Al igual que Firmin, Diop demuestra que el motivo de la disolución de los egipcios se debió a los procesos de penetración de las fuerzas extranjeras, quienes conquistaron y colonizaron a Egipto, donde con la afluencia de persas, griegos y romanos se produjo una mezcla que terminó reduciendo y borrando de la superficie cultural la presencia de los negros. En este contexto se produjo una política de asimilación al patrón de configuración cultural que se estableció desde el extranjero: “Todos estos hechos demuestran que si el pueblo egipcio hubiese sido blanco: si

Heródoto todavía lo encontró negro, después de tanto mestizaje con elementos blancos, tenía que tratarse de un pueblo esencialmente Negro en origen” (Diop 2012, 61).

Finalmente, cabe señalar que en este primer capítulo se consideraron maneras para comprender la Diáspora Africana, así como formas de afrontar un ejercicio de revisión de las dinámicas que han llevado a su consideración como categoría de análisis de los procesos por los cuales se ha establecido, y que buscan generar unas emergencias que posibilitan las relaciones de *mutua afectación*. El ejercicio realizado buscó respuestas a las preguntas formuladas al inicio del texto, para generar referentes y apuestas que permitan significar las posibilidades del pensamiento diasporicó, generando así un vínculo con el *futuro* y *el pasado* de estas colectividades que se encuentran aquí y allá. Para lograr eso, la posibilidad de pedagogizar los lenguajes, los saberes, las prácticas y los sentidos debe ser examinada, pues desde allí se sitúa en el escenario de la resistencia y de la re-existencia la gente negra del mundo.

Capítulo dos

Andar para contar y contar para afirmar: un lugar de la experiencia

Este capítulo aborda la construcción discursiva del lugar donde se desarrolló la investigación; así, para asumir este ejercicio se acude a formas como: descripción, narración, argumentación y exposición, las cuales se convierten en un soporte procedimental del que emergen visibilizaciones, transfiguraciones, alteraciones y transcreaciones. Aquí la experiencia aparece como una acción encarnada, dadora de sentido, por lo tanto es la acción intencional que lleva a la transcendencia, referenciada —para este caso— desde el ejercicio de reconstruir, recrear, animar, vincular, relacionar, tensionar y expresar las múltiples posibilidades que enfrenta el actor social²⁴ en su existencia concreta.

Lo que se desarrolla a continuación es el resultado del ejercicio de poner *las cosas dichas*²⁵ a disposición del lector, con el propósito de generar una localización que parte de lo geohistórico, así como los contenidos que emergen de la experiencia de plantearse su ser y estar en un espacio geográfico habitado desde la experiencia de cruzar las fronteras culturales, étnicas-raciales e intergeneracionales, donde las palabras que se comparten en la conversación son referentes de acción con-sentida; de esta forma, se llega a la experiencia de deshacer las distancias que construyen indiferencias e indolencias, tal vez al menos reducirlas.

Este es un ejercicio que se compone desde las cosas del decir, las cosas vivas en las palabras de quienes se esfuerzan por destapar silencios, así como los que hacen existente en el campo visual aquello que no ha existido como imagen cimentadora de un sentido que atrapa la experiencia. Se trata de asumir la *fábrica de historias*, donde se tiene que la historia escrita con *h* minúscula es la historia cotidiana, la historia encarnada, la historia de la restitución de la voz, y no la Historia con *H* mayúscula, es decir, la Historia relato, la Historia de la experticia técnica que instrumentaliza el pasado, pues lo ve con una representación total del tiempo que compromete la

²⁴ Según Alain Touraine, el actor es “aquel que modifica el ambiente material y sobre todo social en el cual está colocado a transformar [...] las relaciones de dominación o las orientaciones culturales” (2000, 208).

²⁵ *Las cosas dichas* se corresponden a las cosas del decir que se encuentran en documentos como libros, informes de investigación, registros audiovisuales y demás materiales; por otro lado, las cosas del decir se corresponden con la escenificación del decir en un contexto de actuación.

existencia de la gente, las comunidades, naciones, pueblos, grupos y colectividades que se hacen atractivas para quienes se apoderan y se erigen como los guardianes del relato de la Historia.

El presente capítulo se hace pertinente al visibilizar las existencias de los otros, esos que constituyen un referente histórico, político y cultural, para decir de un modo u otro, una forma distinta sobre el origen, las existencias, las construcciones, los tránsitos y las emergencias de un territorio que se nombra como el departamento del Cesar. Se trata de visibilizar los lugares de enunciación que asumen un refugio narrativo para decir de esta unidad territorial otra cosa; es por este motivo que se denominó el actual capítulo como “Andar para contar y contar para afirmar: un lugar de la experiencia”, experiencia que lleva a considerar que los otros también tienen historias —con *h* minúscula— que marcan diferencias frente a lo existente.

El capítulo se encuentra organizado en los siguientes apartados: uno primero que habla de la localización a partir de la geodiversidad del Cesar; un segundo, donde se encuentra la alusión a los pasos que cuentan historias; un tercero que habla de las memorias de los otros y las historias de ellos que hacen parte del nosotros, esto viene a ser lo fijado desde una experiencia que atrapa; y una actualidad étnico-racial desde la tierra de Cesare al norte de Colombia. Todo lo anterior se desarrolló desde una perspectiva intercultural, intergeneracional e intertextual, que se afirma desde el hecho de pedagogizar las palabras y la escucha.

1. Una localización a partir de la geodiversidad²⁶ del Cesar

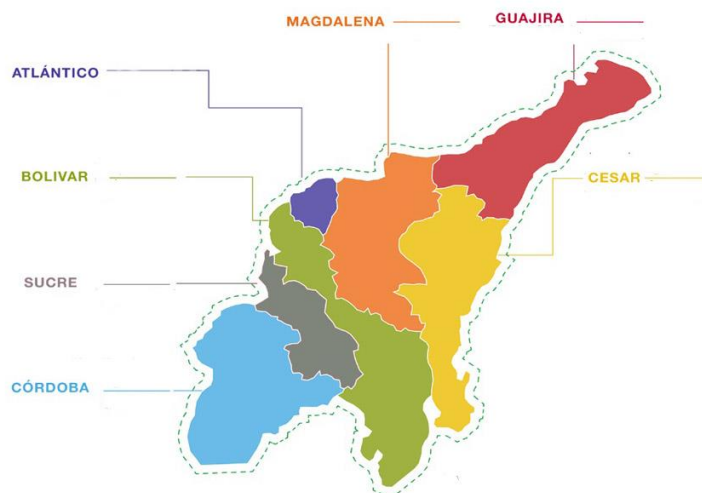
El trabajo de investigación se realizó en el Cesar, que es uno de los siete departamentos de la región Caribe; esta última se encuentra integrada por una parte continental y otra insular, donde se tiene que la primera demarcación corresponde a los entes territoriales: Atlántico, Bolívar, Córdoba, Guajira, Magdalena y Sucre; todos estos, a diferencia del departamento en mención, se caracterizan por limitar con el mar de las Antillas. La segunda jurisdicción de la denominación Caribe en el país es la que hace mención al archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa

²⁶ Esta categoría se desarrollará en un momento específico del cuerpo de este trabajo, y se puede equiparar a un geosistema, es decir, a una unidad de referencia que contiene una particularidad ambiótica, biótica y antrópica.

Catalina, así como una serie de cayos e islotes que en su totalidad son administrados desde la soberanía que ejerce el Estado colombiano en esta parte del continente.²⁷

Imagen 1

Mapa Caribe Colombiano



Fuente: Panorama del San Jorge, 2018.

El departamento del Cesar y parte de los territorios de la Guajira se caracterizan por ser una zona²⁸ que no se encuentra vinculada espacialmente a la presencia directa del mar, por lo que se reconoce a esta parte del país como una formación geográfica de intracosta o mediterránea, es decir, hace parte del interior

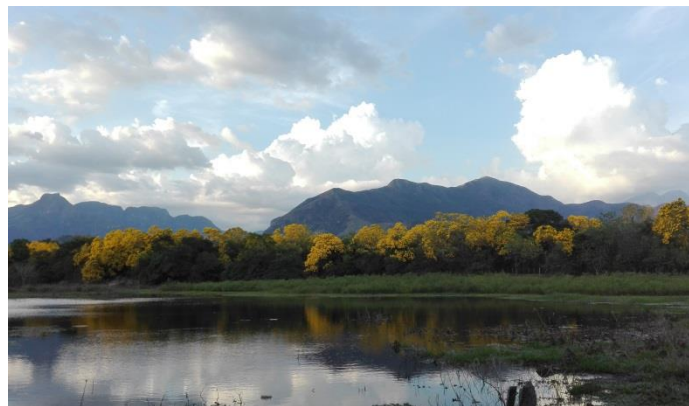
²⁷ En la actualidad, la nación centroamericana de Nicaragua reclama la propiedad sobre esta parte de Colombia, aduciendo la proximidad a la plataforma continental, así como a sus aguas marinas, mientras que Colombia se apoya en los documentos históricos que le confieren la soberanía sobre esta parte del Caribe. El caso se encuentra en la actualidad en la Corte Internacional de la Haya en Holanda, donde hay un primer fallo en favor del país ístmico.

²⁸ En este trabajo, cuando se alude a la *zona* se asume como una categoría de organización analítica para establecer una superficie determinada donde las asociaciones climatológicas o atmosféricas, hídricas y de relieve se presentan con ciertas manifestaciones de semejanzas. Todo lo anterior se puede rastrear de forma estable en la demarcación específica que se alude como “zona”, la cual se encuentra “llena de objetos culturales en el transcurso del tiempo ‘poblaciones, procesos, funciones’ [...] *En todo esto se vinculan las ‘dimensiones propias’, tiempo y espacio, de las cuales derivan atributos temporales y atributos espaciales*” (Rojas y Gómez 2010, 50); estos guardan cierta similitud entre las expresiones de asociación cultural que se presentan en cada punto geográfico. Al momento de abordar la *zona* como una categoría de análisis, no se asume desde los presupuestos básicos de la geografía, sino a partir del sentido común de la gente en el contexto, en el que, la *zona* alude a una forma de identificación, asociación, reiteración de rasgos de semejanzas y pertenencia, tal como se evidenció en el trabajo de conversación comunitaria. Cabe mencionar que, en el contexto regional del Caribe colombiano, la categoría *zona* ha sido empleada desde los referentes de la Zona Bananera en el departamento del Magdalena; de ahí que su utilización en la cotidianidad se da con cierta frecuencia, son unas de las retenciones que se manifiesta en el lenguaje para referirse a una superficie geográfica determinada.

del territorio que es influenciado por el mar Caribe. La particularidad ambiental de esta zona es que presenta una preminencia meteorológica seca con notables variaciones según el ciclo de lluvia a lo largo del año; esto último puede dividirse de la siguiente forma: en el primer semestre se encuentra el verano que inicia en diciembre y termina el 22 de marzo cuando llega la primavera; el invierno, por otro lado, se inicia en la segunda mitad del mes de abril, continuando en mayo y junio; para julio y parte de agosto comienza el veranillo de San Juan, un tiempo de receso de las lluvias, estas vuelven a caer, sin embargo, en septiembre, y lo hacen durante octubre y noviembre; en diciembre las precipitaciones se han ido y comienza el verano nuevamente. A continuación, una imagen con un paisaje influenciado por el verano cuando los arboles de Cañaguatú florecen.

Imagen 2

Foto tomada entre Bosconia y Caracoli en el departamento del Cesar



Fuente: Elaboración propia.

La división geográfica del Cesar se fija a partir de unas disposiciones que son trazadas por la naturaleza, las cuales dan cuenta de la morfoestructura que compone la capa terrestre en esta parte del país, donde la variación del paisaje físico es incidido por el relieve, la hidrografía, los aspectos atmosféricos, así como los tipos de suelos. Asociado a este proceso de organización geográfica se encuentra la movilización, asentamiento y concentración de pobladores que aprehenden, dominan y transforman el medio. Frente a los estudios de la geografía que inciden en la definición del trazado de las zonas espaciales constitutivas del departamento del Cesar, se hace pertinente mencionar el papel que juegan las tres ramas de estudio del espacio

terrestre, estas son: lo abiótico, lo biótico y lo antrópico. A propósito de estas tres especialidades de la geografía, José Rojas López y Enrique Gómez Acosta sostienen:

Los principales elementos abióticos: clima, relieve, suelos e hidrografía. Entre los bióticos, el conjunto de plantas y animales propios del complejo abiótico y, finalmente, el componente antrópico, el geofactor más importante en la transformación del paisaje [...]. Cada uno de estos grupos posee características propias y una desigualdad dinámica en tiempo y espacio (Rojas y Gómez 2010, 59).

Los trazos naturales que conforman la división geográfica del Cesar se desprenden de la identificación de las formaciones fisiográficas que sobresalen en esta zona del país; estas vienen a actuar en la variación de los suelos, el clima y la hidrografía que da cuenta de los cuerpos de agua que nacen, cruzan, conforman y modelan el paisaje físico del departamento. Este departamento, según la información oficial de diferentes documentos, se encuentra entre los 800 y 1000 metros de altura sobre el nivel de las costas marinas.

Para el ejercicio de establecer los espacios geográficos que dividen al departamento del Cesar, se considera importante la utilización de la categoría que corresponde al nivel de geosistema, el cual se puede equipar como una geodiversidad, que agrupa “complejos territoriales diferenciados e interrelacionados [...], diversidad de los territorios o del espacio geográfico a múltiples escalas” (Rojas y Gómez 2010). En este caso, la división del Cesar se asume desde lo que resalta en la superficie terrestre que corresponde a este departamento; estas son:

- Geodiversidad de la Sierra Nevada de Santa Marta. Cubre la zona de pie de monte y algunas elevaciones considerables del relieve, así como las cuencas de los ríos Guatapurí, Garupal, entre otros.
- Geodiversidad de la Serranía del Perijá. De este complejo fisiográfico se desprenden los ríos que cruzan los territorios del centro del departamento.
- Geodiversidad que compone el valle del río Cesar. Este acuífero atraviesa la parte norte y central del territorio.
- Geodiversidad que compone el valle del río Ariguaní. Este río nace en la Sierra Nevada de Santa Marta y atraviesa una parte del centro del departamento.

- Geodiversidad que compone la Ciénega de Zapatosa. Su influencia se nota en los sistemas hídricos que se relacionan e interconectan, hace parte de la Depresión Momposina.
- Geodiversidad que compone el valle del río Magdalena. El río más largo del país.

Estos seis niveles que hacen parte del sistema de clasificación del espacio geográfico en el departamento suman una extensión total de 22 905 km², esto según los datos que aparecen en el *Instituto Geográfico Agustín Codazzi*, organismo que se encarga de hacer este tipo de estudios. También se encuentra que el departamento limita “por el norte con la Magdalena y La Guajira, por el oriente con la República de Venezuela y el departamento de Norte de Santander, por el sur con Norte de Santander y Santander y por el occidente con los departamentos de Bolívar, Magdalena” (IGAC 2008, 415). La capital de este ente territorial es Valledupar, ciudad que recibe el nombre en honor al cacique Upar, quien dominaba esta parte de la provincia de Santa Marta en lo que era el Nuevo Reino de Granada.

Actualmente, el Cesar cuenta con una organización administrativa que se desprende del ordenamiento territorial (OT) establecido por el Estado a través de la Constitución Política de Colombia (CPC) de 1991 en el Título 11, “Capítulo 1. De las disposiciones generales”, “Capítulo 2. El régimen departamental”, “Capítulo 3. Régimen municipal”, “Capítulo 4. Régimen especial”. En esta parte de la CPC, aparece consagrado en el artículo 286 que “Son entidades territoriales los departamentos, los distritos, los municipios y los territorios indígenas”; también se establece en el artículo 287 que “Las entidades territoriales gozan de autonomía para la gestión de sus intereses, y dentro de los límites de la Constitución y la ley”.²⁹ Por otro lado, de acuerdo al ordenamiento territorial del Estado, son 32 los departamentos con los que cuenta Colombia, y el Cesar hace parte de esta disposición del territorio de la nación; en este caso, el ente territorial cumple la función de establecer un orden específico acorde a la autonomía que ejerce en el espacio geográfico que corresponde a su jurisdicción.

²⁹ De acuerdo con la Constitución Política de Colombia de 1991, los departamentos tienen los siguientes derechos: 1. Gobernarse por autoridades propias, 2. Ejercer las competencias que les correspondan, 3. Administrar los recursos y establecer los tributos necesarios para el cumplimiento de sus funciones, 4. Participar en las rentas nacionales.

El departamento del Cesar basa su funcionamiento interno en las disposiciones y normas que así lo establecen, especialmente la CPC de 1991 y la Ley 1454 del 28 de junio de 2011, “por la cual se dictan normas orgánicas sobre: ordenamiento territorial y se modifican otras disposiciones”, así como las reglamentación específica que hacen las Asambleas Departamentales que son las encargadas por ley de reglamentar su funcionamiento. El deber ser del departamento del Cesar se legitima a partir de lo que implanta la CPC, la cual establece en el artículo 298 que: “Los departamentos ejercen funciones administrativas, de coordinación, de complementariedad de la acción municipal, de intermediación entre la nación y los municipios y de prestación de los servicios que determinen la Constitución y las leyes”. Cabe resaltar que el departamento del Cesar es parte orgánica del OT que establece el Estado colombiano, en este caso su funcionamiento se produce a partir del papel que ejercen los veinticinco municipios que constituyen y están facultados para establecer un control administrativo en los territorios urbanos y rurales que los integran. En este caso la CPC faculta:

Al municipio como entidad fundamental de la división política-administrativa del Estado le corresponde prestar los servicios públicos que determine la ley, constituir las obras que demande el progreso local, ordenar el desarrollo de su territorio, promover la participación comunitaria, el mejoramiento social y cultural de sus habitantes y comprimir las demás funciones que le asigne la Constitución y las leyes (Constitución Política de Colombia, Título XI. Capítulo 3, sobre el Régimen Municipal).

Los municipios del Cesar son: Valledupar, Aguachica, Agustín Codazzi, Bosconia, Chimichagua, El Copey, San Alberto, Curumaní, El Paso, La Paz, Pueblo Bello, La Jagua de Ibirico, Chiriguaná, Astrea, San Martín, Pelaya, Pailitas, Gamarra, Manaure Balcón del Cesar, Río de Oro, Tamalameque, Becerril, San Diego, La Gloria y González. El proceso de conversación comunitaria que sostuvo esta investigación se desarrolló en las entidades territoriales específicas del departamento, tales como Valledupar, El Paso, Chiriguaná y La Jagua de Ibirico. El siguiente mapa pertenece al departamento del Cesar y en él se encuentran los municipios:

Imagen 3

Municipios del departamento del Cesar

Fuente: Tierra colombiana, 2018.

2. Las memorias de los otros y sus historias: lo fijado desde una experiencia que atrapa

Para tener una comprensión de cómo se dio el nombre al departamento del Cesar, se empleará un texto que surgió del trabajo etnográfico con los Yukpa, un pueblo ancestral que en la actualidad vive en la Serranía del Perijá. Este texto surgió de la conversación sostenida con Sabas López y Rafa Vencer, dos *Yuguapo* o sabedores tradicionales de este pueblo. Se aborda en primer lugar el interrogante sobre territorio ancestral; ante esta pregunta respondió Sabas López: “Los antepasados vivían en tierras planas a orilla del río Cesar, pero cuando llegó *watiya*,³⁰ les tocó subir el Perijá para buscar refugio [...]. El territorio que ahora el colono se apoderó con engaño y nos dejó sin nada, sin tierra y sin monte pa cazar, eso es de nosotros” (Conversación sostenida en el resguardo la Laguna en el municipio de La

³⁰ Denominación que los yukpas asignan a las personas que no son de su pueblo, es decir, al hombre occidental.

Paz, Cesar, 22 de marzo de 2005). Al preguntar sobre el nombre del Cesar que lleva el río y el departamento, el profesor Rafa Vencer respondió:

En la parte baja se sembraba y se vivía hasta que subimos y nos tocó aprender a vivir por estas tierras. Para los tiempos que llegaron los watiya, existió en la parte baja al pie del río un cacique que se llamaba Cesare. El vivía en la parte plana y cuando la gente iba allá era a hacer los trabajos para llenarse de requisito, entonces Yukpa decía, “voy para Cesare”, “allá donde Cesare”, “regresé de Cesare”. En el tiempo que llegaron los españoles, ellos oyeron ese nombre que relacionaron con el río cercano donde era que él vivía y con el paso del tiempo, terminaron quitándole a Cesare la letra “e”, y entonces empezaron a llamar solo Cesar. Cuando el cacique Yukpa Cesare murió y los antepasados de nosotros se fueron de esas tierras, todo se olvidó y entonces quedó el nombre de Cesar. Así fue como cambiaron las cosas, cuando ya los antepasados murieron y la gente nueva se fue todo cambió, hasta los nombres y tradiciones. Watiya cambió todos los nombres del territorio, impuso su nombre y las historias de nosotros se olvidaron con el paso del tiempo. Ustedes no saben que a Valledupar lo llaman así por los Santos Reyes, Valledupar de los Santos Reyes, pero Valledupar es Valledupar porque esa eran las tierras del Cacique Upar un cacique Tupe. El wateya aprendió a quitar los nombres de Yukpa *que* daba a su territorio. Aquí en la Laguna no se llamaba así, se llamaba desde los ancestros Kumapajupa por yukpa porque aquí había una laguna que la secaron para las cosas del colono. Eso pasó con Cesar, que no era así, sino que era Cesare, nombre del cacique yukpa de tiempo de ante. Cesare se fue y quedó solo Cesar. Él yukpa y watiya se olvidó lo que había antes de Cesar (Conversación sostenida en el resguardo La Laguna en el municipio de La Paz, Cesar, 22 de marzo de 2005).

El hacer un control sobre los nombres de los lugares, históricamente ha influido para generar una especie de omisión de los contenidos de la memoria; esta es una operación de vaciado que pasa por la dinámica de silenciamiento, ante lo cual es posible decir que en la actualidad se requiere de una política de las formas de nombrar las cosas; ésta debe de partir del hecho de destapar silencios históricos frente al acontecer de la vida de los otros, quienes son dejados de lado o quienes son asumidos desde una técnica de reducción y afectación de los contenidos que son puestos a circular desde un ángulo o un punto de vista dominante.

Frente a la legitimación de los referentes que hacen parte de las historias de ellos, cabe mencionar que aparecen institucionalizados por medio de las cosas dichas de la historia relato, donde se encuentra que existe una alusión al nombre del departamento; éste se asocia al nombre del río que atraviesa una significativa parte del territorio que lo conforma. En el Atlas Básica de Colombia, aparece que “el Cesar era llamado por los indígenas Chimila ubicados en el costado occidental *Pompatao* que para ellos significa ‘Río de los ríos o río de ríos’ ya que a lo largo de su curso recibe numerosos afluentes” (2008, 415); también se presenta el siguiente dato: “Los indígenas Tupe —que se ubican en el costado oriental del río— lo llaman

Zari o Ché-tzar de donde se formó por eufemismo el nombre Cesar, y cuyo significado es *agua quieta, agua tranquila o agua mansa*. En la parte alta donde las aguas son raudas lo llaman *Ché-juí*” (2008, 415).

Esta referencia lleva a resignificar el papel desempeñado por los lenguajes ancestrales de los pueblos indígenas, los cuales en algunos casos actúan en el rompimiento de la ceguera antropológica, pero no así con la epistemología de la ceguera que se apoya, según Boaventura de Sousa Santos, en una adecuación ceremonial que conlleva a una representación eficiente de los fenómenos sociales. Todo esto a partir de la promoción y reivindicación de un tipo de conocimiento que encausa la producción de la realidad, con la que se representa desde una ausencia o una inexistencia algo equiparable con lo no visible. Así, por ejemplo, el nombre Chimila de *Pompatao* o la denominación Tupe de *Zari* o *Ché-tzar*, para las dinámicas de producción de conocimiento sobre el departamento del Cesar, no dice nada;³¹ tanto esto es así que en la página del atlas, donde aparece esta alusión al nombre indígena, aparece en una referencia pequeña y marginal frente al cuerpo del texto.

El departamento del Cesar ha tenido diferentes cuerpos de agua que son importantes para el sostenimiento de la actividad agrícola, así como para las otras actividades que sirven de sostenimiento a las comunidades. En los últimos tiempos, algunos cauces de ríos se han secado o han disminuido. Esto mismo pasa con arroyos, caños y demás cuerpos de agua que suplen la necesidad de acceso al recurso vital del agua. Un ejemplo de esto es lo que pasa con los ríos que bajan de la Serranía del Perijá, que son empleados para el riego del cultivo de palma de aceite. A continuación presento la imagen que refleja esta situación:

³¹ Incluso no viene a representar ninguna alteración o transformación de los modos de comprender lo representado y la formación de una discursividad otra.

Imagen 4

Del río Maracas en el tránsito por el municipio de Becerril

Fuente: Elaboración propia.

Ahora bien, con respecto a la historia del departamento del Cesar, éste fue creado en “1967 cuando la Ley 25 del mes de junio le otorga plena autonomía política-administrativa. Se constituye en departamento en el gobierno del doctor Carlos Lleras Restrepo, quien nombró como primer gobernador al doctor Alfonso López Michelsen” (Atlas Básica de Colombia, 415). Este nuevo ente territorial saldría del departamento de Magdalena. Cabe destacar que el departamento se inauguró el 21 de diciembre del año que se autorizó su creación. Las fechas importantes que actúan como antecedentes históricos las presento en el siguiente cuadro:

Tabla 1

Cronología del departamento del Cesar y sus territorios

Año	Suceso a resaltar
1529	Llega el primer conquistador español al territorio que hoy hace parte del departamento.
1531	Se produce la expedición del alemán Ambrosio de Alfinger, quien venía desde la referencia de la casa de banqueros Welser, a quien la corona española tenía pendiente una deuda y por tal motivo el rey Carlos I le concede a esta firma realizar la expedición a lo que hoy es Venezuela y Colombia. Aparece en la historia como un cruel personaje que ejecuta sin ninguna piedad al Cacique Upar.
1550	Hernando de Santa funda a la ciudad de los Santo Reyes del Valle de Upar, el 6 de enero del mismo año, más exactamente a orillas del río Guatapurí “que en Chimila significa ‘agua fría’”.
1824	Mediante la Ley 25 del año en mención, se establece el cantón del valle del Cesar.
1850	Se produce la independencia de Santa Marta, la que es institucionalizada por la Ley 15 del mes de abril del mismo año, es así como se convierte en provincia.

1857	Se adhiere a la provincia de Santa Marta sur y Valledupar, lo que lleva hacer parte del Estado Soberano del Magdalena.
1864	Por medio de la Ley 29 de año en mención se produce la promoción a departamento, cuya capital sería Valledupar.
1886	Se acoge al régimen de Estado Unitario, con lo que queda bajo el amparo de la jurisdicción del departamento del Magdalena.
1967	Mediante la Ley 25 del mes de junio se crea el departamento bajo el mandato de Carlos Lleras Restrepo, quien nombra a Alfonso López Michelsen como gobernador.
1967	El 21 de diciembre del año en mención se funda el departamento oficialmente

Fuente: Atlas Básico de Colombia, 2008; Anuario Estadístico del Cesar, 1995.

Una experiencia que atrapa la construcción de las memorias del departamento del Cesar es la que tiene que ver con la descripción étnica, sobre todo que más allá de los datos históricos, más allá de los accidentes y composición geográfica, está la importancia de los pueblos que hacen parte de este ente territorial; así, se encuentra que la clasificación que se emplea para el estudio étnico-racial de los pueblos ancestrales en el Caribe continental colombiano, corresponde a una agrupación realizada a través de la identificación de macrofamilias lingüísticas; éstas son: *arawak*, *chibcha* y *caribe*. Para el caso del territorio que constituye en la actualidad el departamento del Cesar, esta instancia de identificación ha servido para describir lo que fue el panorama de los grupos étnicos-raciales que históricamente habitaron esta parte del país. Según Fabio Zambrano, “todo parece indicar, *que estos asentamientos indígenas desaparecieron antes de la llegada de los españoles; pero, por medio de los estudios arqueológicos, es posible deducir que se trató de una numerosa población, aunque dispersa a lo largo del territorio*” (2000, 21).

En correspondencia con lo desarrollado por Gerardo Reichel-Dolmatoff, se tiene que los pueblos ancestrales del Caribe colombiano, que existieron antes de la llegada de los españoles, lograron convertir las condiciones ambientales en posibilidad de hábitat y generación de contacto entre estos pueblos “prehispánicos”. Así, por ejemplo, en el caso de los pueblos étnico-raciales que existieron en el territorio que hoy constituye el Cesar, en su mayoría eran de la macrofamilia lingüística caribe; estos se caracterizaron por hacer sus asientos poblacionales cerca de las tierras cercanas a las fuentes naturales de agua, empleadas para el consumo humano y el sostenimiento de los cultivos básico de alimentos.

Pero, por encima de todo existió un potencial de condiciones esencialmente favorables y la gente de la Costa, aquellos indios llamados “primitivos”, “salvajes”,

supieron aprovechar dicho potencial y, hace seis mil años, tuvieron el valor de tomar opciones por las cuales lograron un avance cultural desde todo punto de vista notable. En ese entonces constituyeron la cultura más avanzada del continente, según nuestros actuales conocimientos arqueológicos (Reichel-Dolmatoff 1990, 9).

Los pueblos ancestrales que se encontraban en la región Caribe de Colombia, antes de la llegada de los españoles, según Gerardo Reichel-Dolmatoff, estaban en una *Etapa Formativa* (1990, 3-13), en el que se tiene que estos se caracterizarían por estar en una estado de sedentarismo, es decir, ya se encontraban asentados de forma dispersa por el territorios; así, “La ‘Etapa Formativa’ es, pues, de una importancia fundamental; en esta evolucionan la agricultura, las tecnologías (alfarería, metalurgia, etc.) y, con éstas, la organización social, política, económica y religiosa” (Reichel-Dolmatoff 1990, 7).

Frente a la clasificación de los pueblos prehispánicos que se encontraban en el Caribe colombiano antes de la llegada de los europeos, se puede suponer que los pueblos ancestrales, en su mayoría, guardaban una relación; lo anterior con base en el hecho que en muchos casos compartían ciertas áreas territoriales que les permitían mantener una relación escenificada en los bordes de intersección, escenarios de los conflictos, los intercambios o negociaciones de contenidos culturales y lingüísticos. Para el caso del espacio geográfico que en la actualidad ocupa el departamento del Cesar, los límites que configurarían los territorios de los pueblos prehispánicos, posiblemente eran móviles, es decir, sujetos a las dinámicas de interacción que propiciaban el contacto. Para ilustrar este caso, se toma como ejemplo la información que presenta Fabio Zambrano, quien hace la siguiente clasificación espacial de los pueblos ancestrales de la época:

Los grupos indígenas asentados en la región del Valles de Upar y en la cuenca del río Cesar, pertenecían a la familia lingüística caribe. Entre ellos, puede mencionarse a los Caonao, que habitan la boca del Valles, se extendían hasta el mar y compartían el Valle con los Burede y los Tupe; en el alto Cesar y al pie de la serranía de Perijá. También se encontraban los Pemeos, en las áreas cenagosas [...] en las márgenes del río Cesar. Los Motilones estaban en la serranía de Perijá y Bobalí, vertientes orientales y occidentales, en los valles del río Catatumbo y del río de Oro y se extendían hacia el sur, hasta el caño del Rincón y, al norte hasta la sierra de Manaure (Zambrano 2000, 21).

Todo lo anterior vincularía a los miembros de un pueblo con los integrantes de otros, quienes vivían el relacionamiento a partir del conflicto, cargado de tensiones, o movido por el interés de establecer hermanamiento, esto hace suponer

que las fronteras eran muy férreas o móviles y porosas. Lo anterior se podría apreciar en la relación de los Tupe con los Chimilas y los Upar, pueblos que transitarían por un mismo territorio, que antes de desaparecer tendrían como elemento común el hecho de enfrentar y defender su territorio de los invasores; en esa medida, puede afirmarse que “La distribución de la población no era nuclear. Los poblados eran bastante pequeños y no presentaban una distribución espacial determinada. No existía un orden definido” (Zambrano 2000, 21).

En la actualidad los espacios geográficos que albergan poblaciones indígenas en el departamento del Cesar son: las partes altas, media y baja de la Sierra Nevada de Santa Marta y la Serranía del Perijá; en la parte occidental del departamento, en las inmediaciones del municipio del Copey, más exactamente en las inmediaciones del río Ariguani que nace en la Sierra Nevada de Santa Marta y va a caer al río Grande de la Magdalena o río Magdalena. Esta breve presentación que se ampliaría en este mismo texto después, lleva a considerar que en el departamento en la actualidad se encuentran poblaciones de la macrofamilia caribe, como chibcha, descendientes de los tayronas.

Finalmente, cabe resaltar que las memorias de los otros no son iguales que las historias de ellos, pero que los dos tipos de construcciones ayudan a generar un tipo de comprensión al momento de abordar la historia del departamento, logrando establecer un entendimiento amplio de los procesos de nombrar que llevan a incluir unos contenidos que actúan y rellenan el lugar que le corresponde a los otros, esos otros que su pertenencia a un campo visual o sonoro está previamente condicionada o establecida desde la reducción de la voz, la reducción de las experiencias y la anulación de sus artefactos. Por este motivo, se ha querido hacer una reconstrucción escenificada del nombre del lugar a partir de las cosas que son inherentes al silencio sabio de los pueblos y al silencio-muerto, ejercido por las clases dominantes, quienes establecen un tipo de control sobre las producciones que representa una historia, una lengua, una cultura, un territorio, una religión, una sola verdad, cuando bien se sabe que en este mundo, existen otros mundos posibles, esto quiere decir que es una apuesta *pluriversal*.

3. Una actualidad étnico-racial desde la tierra de Cesare al norte de Colombia

El departamento del Cesar debe su nombre al río que era nombrado por los pueblos ancestrales desde un referente cosmogónico distinto a las explicaciones occidentales. Como se pudo ver en el anterior apartado, el nombre de este ente territorial, aparece como parte del registro lingüístico que vincula con la memoria de los lugares. En este caso, la transformación de las palabras que aluden a los *topónimos* de los pueblos ancestrales, fueron sepultadas o cambiadas con el proceso de castellanización; la fonética y la sintáctica fueron adecuadas a los modos de pronunciar desde la lengua que se impuso en los tiempos de la colonia. La nueva producción lingüística pasó por generar otra escritura desde palabra original, otra pronunciación y otro sentido; este aspecto se puede explicar como parte de un proceso de glotofagia o lingüisticidio, en el cual lo propio fue sepultado e intervenido. Lo anterior, vendría a actuar en la modificación de los nombres otorgados por los pueblos ancestrales, quienes tenían un sentido que respaldaba las formas de nombrar desde una visión ancestral.

El departamento del Cesar ocupa una superficie de 22 905 km² y tiene una población de 903 279 habitantes y su capital es Valledupar, que lleva ese nombre gracia al cacique Upar o Upari, fue asesinado por el alemán Ambrosio de Alfinger autorizado por Carlos V para explorar esta parte de los territorios coloniales que estaban bajo la jurisdicción de los españoles. La ciudad está ubicada a orillas del río Guatapurí que nace en la Sierra Nevada de Santa Marta y que desemboca en el río Cesar al oriente de la ciudad de los Santos Reyes del Valle del Cacique Upar, como se le conoce desde los tiempos de la Colonia.

En la actualidad, el departamento presenta una variedad étnica-cultural que se nombraba primero desde la folclorización; aquí lo propio era el hecho de resaltar las fiestas como manifestación de lo popular, entendido esto último a partir de la referencia a los pueblos que tenían un origen que dieron *los fundadores españoles*, las fiestas, la comida, los monumentos, las expresiones como la música, la danza, mitos, leyendas, en el que la perspectiva que se adopta dentro del estudio del folclor es el mestizaje. Esto se puede apreciar en los documentos públicos que hablan de los municipios del departamento; es preciso resaltar a los personajes sin poner de relieve las problemáticas históricas que han ido configurando un escenario del funcionamiento social, establecido bajo las relaciones y tensiones que propician las

distancias entre las culturas que conforman o hacen parte de un *campo de interlocución*. Un claro ejemplo de este tipo de construcción se refleja en el *Directorio cultural Zazare de 2008*, en el que la taxonomía de las expresiones culturales es lo propio de este tipo de estudio folclorizante.

La información que se encuentra en las redes y medios de difusión masivos sobre el departamento del Cesar, en la actualidad, refleja una postura multicultural, en el que se asume el reconocimiento de los pueblos del departamento. En este caso, la idea de cultura que soporta las representaciones que se encuentran en los medios, están libres de tensiones; asimismo, se evidencian unas omisiones frente al relacionamiento de los pueblos ancestrales originarios del Cesar; por ejemplo, en ningún momento se habla de los aspectos etnolingüísticos y las tensiones territoriales que se viven en la región. Desde el punto de vista etnolingüísticos, el departamento sigue siendo nombrado a partir de un modelo monolingüístico, que pasa por alto la diversidad lingüística, la cual (se supone) que es patrimonio cultural de la nación. Esto se ve reflejado en la cotidianidad del departamento, en la cual la gente aún no valora su diversidad lingüística. Todavía se asume la cultura de los otros como *inculto, incivilizado, gente atrasada o gente que habla mal*; este aspecto se pudo comprobar en una conversación sostenida en la Galería Popular de Valledupar, Mercado Antiguo; aquí *Fidel el Satre*, comentó lo siguiente:

Mire esos indios pidiendo plata, se han vuelto limosneros, ellos portan la pobreza en su cuerpo, en su forma de hablar, ni saben hablar el español, lo hablan bien mal. Todos eso indios que están por ahí debieran de recogerlos para entonces enseñarle a hablar bien, aunque yo te digo una cosa ¡loro viejo no nada la pata! Ellos mueren así en su ley... Si aprenden español, entonces van a aprender a trabajar en algo, invertirse en algo diferente a lo que hacen, ser más productivos. Dejando de tener esas costumbres, ellos van a progresar y dejan de ser atrasados. Te cuento una cosa, ellos a lo mejor ni creen en dios, ni en nada de lo que nosotros creemos, ni respetan las buenas costumbres y las leyes, en verdad son un problema y deben de ser civilizados (Conversación sostenida con Fidel, 29 de abril de 2006).

Este modo cruel de narrar la mismidad del otro desde el yo que le niega la existencia, que le niega el derecho a ser residente de su propio ser, se convierte en un claro ejemplo de lo es la representación distorsionada del otro. Este es un claro reflejo de la *colonialidad del ser* (Maldonado-Torres 2007, 127-167), que produce una impronta discursiva, la cual conlleva a una reactualización en la interacción verbal; en este caso, quien se cree superior, establece los mecanismos en el decir eficiente que conlleva a validar o invalidar la humanidad de los otros.

Otra narrativa que ractifica la *colonialidad del ser*, específicamente en lo que concierne a la representación en la cotidiana de la otredad, son las categorías expresadas por Carmelo Antoline, quien dijo lo siguiente: “estoy buscando a ver si un ‘indio’ de estos me vende una mochila arhuca para mandársela a un familiar que vive en otra ciudad. Ellos tienen esas mochilas originales de lana pura, trabajan bien esas artesanías y las venden por cualquier cosa (...)” (Carmelo Antoline 29 de julio de 2008). En este fragmento de la conversación puede observarse que se reconocen la producción artefactual de los pueblos ancestrales, pero no se admite su humanidad; se nombra a partir del desprecio, la condena y la clausura de quien solo ve al otro como *indio*.

Desde la cotidianidad del departamento y la nación, las producciones materiales de los otros solo se viven como un valor de uso y de cambio, a partir de unas lógicas de las industrias culturales; en este caso los artefactos son convertidos en objetos decorativos, suntuosos que algunos aspiran a obtener, tal como ocurre con las mochilas de pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta. Frente a esto, no se tiene en cuenta el sentido que articulan y soportan estos productos.

En los documentos e información de internet sobre el departamento del Cesar se encuentra un punto de vista folclorizante; en los últimos tiempos se incorpora una visión multicultural donde lo central es el *reconocimiento*; se reconoce lo superficial y no lo profundo de las construcciones culturales. En la cotidianidad se presenta una desvalorización de la cultura de los pueblos ancestrales, un decir de forma inadecuada —*un mal-decir*— de la cultura, de la gente diversa o diferente, y esto lo puede apreciar en la conversación sostenida, no solo con Carmelo, Fidel, José Luis, Miguel Alfonso, Carmen, Marina, Josefa, Fredy, Miguel; en fin, son varias las personas que tienen la narrativa de desprecio hacia los pueblos ancestrales en el departamento del Cesar; todavía se oye a la gente hablar de *indio*, así como de negro o negra.

En la cotidianidad que se vive en los municipios del Cesar, el *diferente* que pertenece a los pueblos originales del *Abya Yala*, igual que los pueblos que son originarios de la diáspora africana, son representados como seres despreciables, seres carentes de los contenidos que lo hacen pertenecer a un *nosotros*, en este caso a *los civilizados*; esto nos demuestra que para alguna gente del departamento, no han aprendido a significar la experiencias que involucra a personas que tienen identidades diferentes.

La cuestión de la identidad se produce desde los referentes monoculturas, en la cual las producciones que se generan son de carácter homogéneo. En este caso, la gente vive el relacionamiento como parte del choque que se vive a partir de los imaginarios distorsionados de lo *costeño* y lo *cachaco*.³² Lo anterior se puede asumir a partir de la diferenciación que se establece entre los otros y el nosotros, que se posiciona de acuerdo al tiempo de relación; todo lo anterior viene a ser promovido a partir de unos “esquemas de tipificación”, los cuales suplantán la experiencia del encuentro por los supuestos que se manejan de un lado a otro.

Frente a la transformación de las representaciones de los otros racializados, se debe tener en cuenta que no es una única forma de nombrar la existencia de lo humano, se trata de las identidades y estas refieren a las culturas, las lenguas y los lenguajes, así como los territorios, las memorias y las construcciones simbólicas que son diversas y complejas de explicar bajo una sola etiqueta de estigmatización y reproducción de estereotipos. Esto se puede ver con la denominación indio o la indígena, donde estas formas de nombrar conllevan una homogenización como si los indios o indígenas fueran todos lo mismo, aunque debe puntualizarse que en esta última forma de aludir a los pueblos originarios hay unos referentes de humanización, pero que no evitan la generalización de una imagen de lo ancestral por parte del departamento y del país. La gente en la cotidianidad cree que cuando se habla de indígena son todos iguales, y no ven, ni mucho menos valoran, la existencia pluriversal de estas culturas.

Uno de los referentes que lleva a evidenciar la ceguera antropológica — tratada por el crítico uruguayo Ángel Rama en su libro *La ciudad letrada* (1998) y por Boaventura de Sousa Santos (2009)—, en el departamento del Cesar, es la nula alusión a los nombres de los lugares a partir de la cosmovisión ancestral de los pueblos indígenas. Conversando con el Mamo Alfredo Niño, del pueblo Ika o Arhuaco, el sabedor comentó:

Parece que en el Valle se avergüenzan de los indios. A nosotros no nos tienen en cuenta... Los políticos, los gobernantes no nos ven para nada, no nos tienen en cuenta, no nos nombran. Nosotros fuimos los primeros en estas tierras y cada cosa que se encontraba en ella tenía su propio nombre [...]. El único nombre que se veía por todas estas tierras después del de Upar, era Chemesquemena, pero ahora ni siquiera eso lo dejaron, no nos tienen en cuenta, solo para cosas que nada tiene que ver

³² Aquí se debe entender que los *costeños* son los habitantes de la zona norte de Colombia, es decir el Caribe continental colombiano. Los *cachacos* son las personas que proceden del interior de Colombia.

con nosotros... Para el Arhuaco el nombre de Kankurua es algo sagrado, pero ahora aquí el Valle es otra cosa que nada tiene que ver con nosotros, es otra cosa diferente... Parece que no quieren saber nada de indio cuando muchos puntos de aquí del Valle, pertenece a la Línea Negra (Conversación con el Mamo Alfredo Niño. Valledupar, 12 de enero de 2013).

El fragmento de la conversación que se sostuvo con Alfredo Niño viene a reflejar lo que es una topofobia de la memoria de los lugares, donde lo establecido desde una referencia actual, lleva a cambiar o sepultar la referencia histórica de los nombres; esto deja al descubierto la predilección de un lenguaje y los nombres de ellos frente a la no-presencia o no-existencia de los lenguajes y nombres de los otros; así, lo anterior representa el renombrar o instalar unos nuevos sentidos, unas nuevas formas de asumir los lugares, las personas y las experiencias. La topofobia crea un vacío, un temor, un desprecio hacia todo lo que es narrado desde un marco de visión de la lengua del otro, en este caso las representaciones y construcciones ancestrales. Afirma Gómez: “El bautizar un espacio público con el nombre de una persona, una fecha o una institución no es un acto inocente; es algo cargado de sentido y cuya intencionalidad tiene una contundente dimensión y política” (2004, 102). El otorgar nombre o rebautizar, instala un orden explicativo que suplanta el lugar que le pertenece a lo que antes estaba. No se puede dejar de lado que el nombrar es parte del ejercicio del poder, que interviene en la regulación de las relaciones.

En la actualidad, el Cesar se encuentra habitado por los pueblos originarios de la Sierra Nevada de Santa Marta; estos son: *Wiwa*, *Arhuaco* o *Ika*, los *Kagaba* o *Koguis* y los *Kankuamo*, que perdieron su lengua a través del proceso de colonización. En la Serranía del Perijá están los Yukpa, que, desde una perspectiva de humanización de su ser, se afirmaron en este etnónimo; es de apreciar que en la literatura antropológica convencional aparecían con la denominación exógena de Yuko, que fue empleado como una forma de intervenir la autopercepción de este pueblo. En la parte de la cordillera oriental en el departamento del Cesar, están unas minorías de los Bari. Los Chimila se encuentran en el municipio del Copey al occidente del departamento, más exactamente en los territorios de influencia del río Ariguaní; frente a este pueblo, durante mucho tiempo se creyó que habían desaparecido como resultado de los procesos de colonización española y el colonialismo interno, pero este no fue eclipsado del todo y mucho menos exterminado, lo que pasó fue que optaron por una estrategia de ocultamiento para

preservar y poner a salvo su cultura, su humanidad que había sido arrebatada a lo largo de la historia. Al respecto, el profesor Daniel Aguirre Licht ha manifestado:

Los Chimila en Colombia, que lograron convencer al mundo de que su lengua había muerto para su propia sobrevivencia, es decir, mantenerla en silencio ante los extraños para salvaguardar a sus hablantes queriendo confundirse entre los campesinos, son dicentes del orgullo y apego de pueblos por su idiosincrasia y por conservar los valores de sus antepasados, sin embargo, sus causas no deberían repetirse (Aguirre, 2007, p: 274).

Aunque el reconocimiento no garantiza una transformación de las asimetrías, cabe decir que este se les aplica más a los indígenas en el departamento, mientras que para los pueblos negros del Cesar ha sido muy difícil, sobre todo que aún se cree que *estas comunidades son solo campesinos y que la gran mayoría se han asimilado a las formas de producción occidental*. Poco a poco se reconocen a las comunidades negras como sujetos plenos de derecho, objeto del marco normativo que se estipula para los pueblos ancestrales. En términos generales, ambos pueblos han sido víctimas de los procesos de dominación y explotación, establecido por el colonialismo de los españoles, así como el colonialismo interno puesto en funcionamiento desde los criollos; al respecto, se presentan tres casos que vienen a reflejar la situación de invisibilización de las comunidades negras:

- El primer caso tiene que ver con la Asamblea Nacional Constituyente y el tema de la formulación del articulado que establecía la gobernabilidad cultural del Estado colombiano, en el cual, los pueblos indígenas fueron incluidos y los pueblos de comunidades negras fueron reconocidos a última hora por a presión ejercida por los activistas, los intelectuales y un sector de los constituyentes que lograron, unas horas antes que se cerraran las sesiones de la Asamblea, que se incluyera el artículo transitorio 55 (AT 55). Este vendría a facultar al gobierno para crear una comisión especial que se encargara de la formulación de una ley en los próximos dos años.
- El segundo caso es el de la política de ordenamiento territorial, donde se reconoce a los Resguardos Indígenas como entidades territoriales con autonomía. Para el caso de los Consejos Comunitarios, no ha existido la voluntad política de reglamentar y establecerlos como entidades territoriales autónomas.

- El tercer caso, que se encuentra ligado al anterior, tiene que ver con la no inclusión de las comunidades negras en los Planes Nacionales de Desarrollo que se han construido y llevado a cabo en los gobiernos de turno desde que se creó la Ley 70 de 1993. El pueblo afrocolombiano, no se ha incluido de forma efectiva, esto quiere decir que, aunque aparezcan brevemente aludidos, su inclusión no cuenta con una asignación presupuestal que respalde financieramente su inclusión.

Frente a la no-existencia histórica de los pueblos de comunidades negras, desde los relatos e iniciativas institucionales del Estado y el resto de la sociedad, las personas y organizaciones de base que pertenecen a este sector social han reaccionado a lo largo del tiempo a comprometer su presencia en esta parte del continente; es así que frente a la negación se insiste en la afirmación de la humanidad, de la dignidad y todo el potencial que representa el espíritu creador de las hijas e hijos de la diáspora africana. Lo propio de la reacción, ha sido la transformación de las adversidades que se generaron con la explotación, la dominación y alteración existencial de la humanidad de aquellos cuerpos esclavizados a lo largo de la Colonia, igualmente durante la puesta en marcha del colonialismo interno y sus posteriores secuencias históricas.

Para el departamento del Cesar, la existencia de población negra ha sido constitutiva al funcionamiento del ordenamiento territorial de esta parte de la nación a lo largo de la historia colonial, independentista, republicana, así como en la emergencia de Estado y su modernización. Es así como se encuentra su presencia a lo largo de la historia, pero esto ha sido desestimado cuando se trata de asumir, reivindicar o exigir el *ethos* jurídico de las poblaciones, quiere decir que cuando se formula y respalda a los miembros de los pueblos de comunidades negras como sujetos plenos de derecho, entonces se apela a la acción de disolución como es el caso del mestizaje, donde no se reconocen a las colectividades en mención. En este caso se niegan o desconocen los aspectos como:

- La construcción histórica de identidades que son negadas.
- Las memorias y trayectorias poblacionales específicas.

- Las formas dialectales que vienen a reflejar la construcción de un lenguaje localizado en las experiencias que componen una visión de mundo.
- Formas de aprender y representar el territorio, en el cual han prevalecido las relaciones de tipo biocéntricas y no de carácter antropocéntricas, que crean una separación entre hombre y naturaleza.
- Construcciones narrativas mágicas y sagradas que refrendan la vida a través de la acción ritual.
- Una poética del espacio a través de las gramáticas del encantamiento que llevan al respeto de todo lo existente.
- Sistemas de clasificación y establecimiento de conocimiento propio en lo que tiene que ver con el cuidado de la vida.
- Elaboración de artefactos, ritmos musicales y dancísticos que acompañan el curso de la vida.

Todos estos aspectos vienen a influir en las dinámicas cotidianas de los pueblos afrocolombianos, quienes se enfrentan a los procesos de negación y, además, no encuentran un respaldo institucional en algunos casos. Hay una limitante a la acción y la capacidad de repuesta de las organizaciones que se enfrentan a una realidad compleja, tienen que, por un lado, afrontan los rezagos de la colonialidad en el ámbito endógeno y exógeno. La negación se hace evidente desde la sociedad blanco-mestiza, igualmente a partir de la misma gente negra que presenta una disolución de su identidad, quienes encuentran en la asimilación una posibilidad de mimetizarse en la sociedad. Un indicador que ha manejado la sociedad blanca-mestiza para decir que existe una supuesta asimilación de la población negra, es que esta tiene en común los apellidos, los lugares de nacimiento, las expresiones cotidianas que devienen de una interacción verbal, las formas de vestir, el régimen alimenticio, la religión y el desempeño laboral de acuerdos a unos oficios, entre otras recurrencias que son empleadas para homogenizar y clasificarlas como iguales a la población negra. Con este tipo de consideración, se niega la diferenciación étnica, cultural y política de la población negra en la zona.

Todo lo anterior se hace bajo la exaltación de la mezcla que ha resultado del mestizaje, categoría empleada para deshacer las diferencias culturales, y con la que se borran los componentes simbólicos que corresponden al *ethos* cultural de un

pueblo. Desde la afirmación de los rasgos generales se llega a unas taxonomías folclóricas, resaltan las manifestaciones artísticas, culturales, dancísticas y musicales, entre otras. Esta folclorización solo trata de destacar lo que se puede espectacularizar; aquí los aspectos políticos no tienen cabida. Siguiendo la línea de los referentes de mestizaje que suelen emplearse para referir a la población negra, a continuación se presenta un fragmento de la conversación sostenida con Alirio Pabón, quien, en un contexto de conversación cotidiana, dejó ver la forma como la sociedad mestiza percibe la política del nombrar desde un etnónimo de diferenciación positiva; en esa ocasión, Alirio Pabón manifestó lo siguiente:

Por qué eso de afrocolombiano si todos somos iguales, todos somos colombianos, todos somos hijos de dios. Aquí todos tenemos algo de lo uno y de lo otro. Somos mestizos, somos resultado de la simbiosis, del sincretismo cultural. La diferencia la hacen ustedes con eso de afrocolombiano, yo veo que todos somos iguales, o si no, dime tú por qué llevas el mismo documento de identidad que yo. Cuando la policía me dice “a ver tu documento”, yo muestro lo mismo que muestras tú, cuál es el problema [...] somos iguales, somos del mismo país (Alirio Pabón, 18 de agosto de 2015, Manaure, Cesar).

En este fragmento, se puede apreciar la identificación que se hace desde unos referentes de igualdad, en el que se afirma “todos somos iguales”; pero se ve en la práctica cotidiana que no es así; en este caso lo propio es la negación, la invisibilización, la despersonalización, la burla y las construcciones estereotipadas son las que salen a relucir en las interacciones en los contextos. Es muy frecuente la utilización de las categorías de simbiosis y sincretismo, las cuales vienen a refrendar el sentido de una triétnicidad, que fue empleada desde los tiempos de Simón Bolívar para deshacer la tensión étnica que resultaba de la explotación y dominación de la población negra en esos tiempos.

En ambos casos se ve que la generalización se emplea para hacer sentir a todas y todos como partícipes de una esfera pública, pero no es posible dejar pasar que la racialización negativa, entre otras etiquetas de discriminación, inciden en la experiencia de distanciamiento entre los sectores poblacionales. Aquí la generalización produce una aceptación de la igualdad bajo ciertas conveniencias o intereses, mientras que la afirmación de lo específico se ve como una elección impertinente, la cual no se puede admitir al momento de celebrar la igualdad entre todos los mortales.

Un caso representativo de negación de las especificidades de los pueblos de comunidades negras en el departamento del Cesar, se presentó cuando un alcalde de Valledupar negó la existencia de las comunidades negras del municipio, las cuales se encuentran al norte y el sur de la capital del departamento. Esto refleja la generalización y estabilización de un orden étnico-cultural, con en el cual se aduce que todos descienden de las mismas familias; en cierto sentido es la expresión que se escucha cuando se trata de negar la existencia de los pueblos negros, que todos son iguales.

Según los procesos de autorreconocimiento efectuado por la organización de base Ku-suto,³³ Cesar, los municipios que tienen una población significativa de comunidades negras en el departamento del Cesar, son los siguientes: Valledupar, Bosconía, Codazzi, La Jagua de Ibirico, Tamalameque, Becerril, Chiriguaná, El Paso, Astrea, Chimichagua y Pelaya, entre otros municipios, donde se cuenta con organizaciones que luchan por la defensa de los derechos de las hijas e hijos de la diáspora africana en el departamento. La forma de constituir comunidad en esta parte del Caribe colombiano, se debe más a las redes de relaciones familiares que soportan las relaciones comunitarias en el sector rural como urbano.

Las formas de asociarse y construir los asentamientos de los pobladores de comunidades negras en el departamento del Cesar se encuentran vinculadas a la actividad agrícola, así como la de pastoreo y ganadería; en este caso, la vida de los moradores de estas comunidades se encuentra ligada a la vida de las haciendas y hatos ganaderos, también a la creación de pueblos de gente de todos los colores, es decir, las *rochelas* que se constituían en un lugar de establecimiento y vínculo con otros sectores de la sociedad en la época colonial y republicana.

Cabe subrayar que los espacios geográficos que constituyen la región refugio de las comunidades negras en el departamento del Cesar, son las siguientes: las vegas aluviales, playones, las sabanas, playones, lagunas, riveras de los arroyos, ciénegas, caños, entre otras; estas particularidades del territorio, han actuado en la construcción de los lugares, así como en el desempeño laboral a partir de los oficios propios de la gente negra en la zona.

³³ Es una frase de la lengua Palenquera que se habla en Palenque de San Basilio, (departamento de Bolívar), pueblo de *Cimarrones* que lucharon contra la esclavización. Esta frase significa: “Nosotros somos” o “Somos”. Se toma para darle el nombre de la organización de base en el departamento del Cesar.

La actualidad étnico-racial desde la tierra de Cesare al norte de Colombia, se constituye en una realidad que cobra importancia a partir de *una política de nombrar* las cosas desde adentro y desde abajo, todo esto busca el desplazamiento de las representaciones que se tienen al afrontar los procesos de construcción de identidad regional y local, sobre todo que existe una marcada forma de nombrar las identidades desde la generalización del ser Costeño, igualmente la asociación identitaria que se deriva de la cuestión vallenata; todo esto no deja ver las especificidades de las comunidades negras del departamento, lo que se convierte en un obstáculo al momento de asumir las dinámicas de relacionamiento institucional. También, se convierte en un desafío al momento de proponer ámbitos de estudio que posibilitan una consideración diferente de lo étnico-racial, así como las relaciones que se establecen en las fronteras; se tiene que esto último aparece como una categoría desafiante del orden explicativo, establecido por las ciencias sociales convencionales, donde lo usual ha sido la perspectiva del mestizaje y la folclorización del *otro* racializado.

4. La emergencia del Caribe desde el afrontar una política de producción del lugar

Al momento de concretar una escritura que hable de la emergencia del Caribe, se hace necesario abordar el sentido de la base conceptual que respalda el ejercicio; ante esta manera de proceder, se empezará por manifestar la forma en que se asumen ciertas categorías que están implícitas en el subtítulo que recoge la consideración temática y problemática que se desarrolla, para comprender cómo se produce la emergencia del Caribe desde un contexto específico. Este propósito se estableció como parte de una labor intelectual que ayudó a desplegar todo un tejido textual, encarnado³⁴ en una composición escrita. En este caso se trata de una construcción compuesta por formas argumentativas, expositivas, descriptivas y narrativas, las cuales vienen a posibilitar el llamado tejido textual de esta parte de la tesis.

³⁴ Este carácter es el producto de voces concretas diferenciadas que han vivido a veces de forma armónica y en otros casos en conflictos que se vieron agudizados por sucesos como “la bonanza marimbera” y otras que se han tramitado y se hacen presente en el decir de la vida cotidiana de las comunidades de esta región del país.

De acuerdo a lo anterior, para este estudio se empezará por definir la emergencia como una generación de posibilidades que son asumidas desde la acción intencional que mueve y lleva a los actores a tomar decisiones; esto con el fin de transformar las relaciones que comprometen las existencias y experiencias, influidas o afectadas por lo *dado*, que tiene relación con el establecimiento de unas reglas de funcionamiento, las cuales garantizan la producción de un orden social, así como un orden explicativo desde el que asumen la realidad o las realidades de las personas; en este caso, se puede decir que la emergencia, es el resultado de una reacción a las determinaciones o condiciones de producción históricas que son cuestionadas y llevadas a un agotamiento total, tal como ha pasado con la crítica a lo *costeño* impuesta como acción organizadora para institucionalizar una forma de ver, nombrar y actuar sobre y desde la gente de esta parte del país. Emergencia en la que primó la generalización, la mezcla y, por ende, la invisibilización ejercida sobre una geografía y unos cuerpos de la gente de los pueblos de esta región. De esta manera, lo *costeño* se configuró como:

- Límite imaginado entre lo terrestre y lo marino. A través del que se tuvo en cuenta la experiencia vivencial de una localización o proximidad al mar. Cuando se empleó esta instancia de producción, se hizo para hacer una identificación-diferenciación entre distintas realidades geográficas, por ejemplo, la Costa y lo Costeño como una construcción propia de un medio natural que se caracteriza por tener frente al mar el respectivo influjo paisajístico.
- Asociación de contenidos. Esto llevó y lleva a nombrar a las personas desde una referencia fija que alude a un lugar de procedencia. Lo anterior se hace visible cuando se dice: “Los costeños son los que viven en la costa”.
- Clasificación negativa o positiva. Esta se realiza con el fin de establecer características o propiedades que se resaltarían a partir del hecho de guiar la experiencia de distanciamiento entre unos y otros. Ello encarna procesos de adjetivación que se afirman en expresiones como: “los costeños son todos bulliciosos”, “los corronchos son los costeños”, “costeño mamador

de burra”,³⁵ “Los costeños son mamadores de gallo”, “Los costeños son perezosos”.

Ahora bien, el agotamiento de lo *costeño* se presenta como una posibilidad para fijar lo caribe que siempre ha estado ahí, pero en este caso, ha sido desterritorializado a partir de la adecuación desarrollada en una época histórica. La posibilidad de asumir en Colombia lo caribe como etiqueta de identidad proyectada sobre un espacio regional, se vio afectada por las consideraciones de las élites ilustradas criollas del siglo XIX. Dicho grupo impuso una forma de nombrar la existencia de lo otro, sobre una geografía exaltada y desde un principio con cualidades negativas.³⁶ Todo esto se propició desde la encarnación de un centralismo que adoptaron las clases dominante de la región Andina en el inicio de la república.

A todo lo anterior se suman las posturas racistas encarnadas que se ejercieron sobre la gente que provenían de ésta y otras partes del país, el *costeño*, el *chocoano*, el *boyacense*, el *tolimense* y otros, tenían que dejar sus impurezas en la puerta de entrada a la civilización andinocéntrica. Fue así como el encerramiento,³⁷ reducción y clausura de lo caribe se dio y vino a generar una serie de omisiones que, con el paso del tiempo, terminarían por naturalizar y estabilizar una visión de mundo, el peso de un significado inventado desde el acto arbitrario; con ello se logra crear una distancia que se expresaría en una gran indiferencia histórica de las problemáticas que sacuden esta región.

El encaramiento muestra también que el Caribe se expresa a través de las manifestaciones que constituyen un sentido de vida vinculado con una experiencia de encuentro y reafirmación de contenidos que se originan en diferentes lugares, prácticas, sentimientos, temporalidades y formas de orientarse en los contextos en los que se escenifica. Así, por un lado, el Caribe se hace presente a través de las palabras viajeras que cruzan los límites que establecen las organizaciones políticas de los Estados; por otro lado, la presencia del Caribe en la región se siente, se codifica y se decodifica a través de los diferentes universos simbólicos que acompaña la visión de

³⁵ Esta referencia se desprende de la creencia que las personas de la costa sostienen relaciones con animales. Dicha referencia es empleada en las relaciones cotidianas para referirse de forma peyorativa y chistosa sobre estas personas.

³⁶ Para abordar esta problemática, se deben tener en cuenta las posturas de Francisco José de Caldas, así como las posturas de los miembros de la Comisión Corográfica, o la programática del proyecto político de la “Regeneración de la Nación”, igualmente, la postura de Luis López de Mesa y del gobierno conservador de mitad de siglo de Laureano Gómez Castro, entre otros actores históricos.

³⁷ Es el proceso estratégico, que a la vez encierra y distancia, y crea una ilusión de verdad.

mundo de los pueblos que hacen parte de esta localización, donde las elaboraciones de los distintos artefactos culturales inciden en las construcciones de las identidades que hablan desde esta geografía subcontinental.

Para afrontar la emergencia del Caribe desde la actuación que concreta su presencia en la región, se deben tener en cuenta las diferentes instancias de producción (cartografías, literatura, folclor, discursos institucionales y otros) que han incidido en su expansión en los territorios en los que ejerce su influencia. En este caso, la institucionalización que llevó a una expansión espacial, además de crear una percepción del Caribe, ha ampliado e incluido como parte de esta región, los bordes continentales que van desde la costa sur de los Estados Unidos de Norte América, Centro América y la parte norte de Sur América; esto sin mencionar lo que siempre ha estado allí como parte constitutiva, es decir, las formaciones insulares que constituyen las Antillas (mayores y menores) y las áreas marinas. Para el caso de Colombia, las instancias de producción y expansión territorial que han contribuido a la institucionalización del Caribe son:

- La memoria de la esclavización y las gestas libertarias de los haitianos.³⁸
- La influencia del mar como medio de comunicación que posibilita las relaciones, así como el intercambio de productos de consumo cultural.
- La construcción de referente de imaginación-proyección de los encuentros, más allá de la barrera natural manifestada en la profundidad del amplio mar. Todo esto a través del vínculo con países como Cuba, Puerto Rico, República Dominicana, Jamaica, San Martín, Panamá, Haití y Montserrat, entre otros lugares, que se hacen presentes a través de las sonoridades narradas y el ritmo propio de lo afroantillano.
- La literatura como escenario de representación intencional que direcciona la construcción de sentidos diferenciados desde la experiencia de vivir el Caribe.
- La comida como posibilidad de vínculo y afectación a partir de los diferentes sabores que encierra la localización específica del Caribe.

³⁸ Según afirma el profesor Dolcey Romero, para la independencia de Cartagena, en el siglo XIX, llegó un escuadrón de por lo menos 50 haitianos que alimentaron la idea revolucionaria de los negros en esta ciudad. También el historiador Alfonso Múnera hace alusión a esta presencia. Para la historiadora Aline Helg, la presencia se dio en la ciudad de Cartagena; pero esta no fue activa en el proceso que desencadenó la independencia de Cartagena.

- Los procesos de transformación políticas, escenificados en diferentes lugares del Caribe, así como en distintos tiempos.
- La religión o religiones que se basan en una espiritualidad de la diáspora africana.
- La diversidad lingüística que desafía el orden monolingüe.
- Las vestimentas y los colores que orientan una forma de ser desde las consideraciones cosmogónicas.
- El Caribe como una construcción exótica promocionada desde el turismo
- Posibilidad de trabajo y generación de relaciones de intercambio y negociación, por ejemplo, en la Zona Bananera a principios de siglo XX, durante cierto tiempo se traían contingente de trabajadores que procedían de Jamaica,³⁹ pero también gente del Caribe colombiano iba a trabajar a Panamá, Venezuela, Aruba y Curazao, entre otros lugares.

El Caribe se presenta como parte de una dinámica de afirmación que surge bajo la *sombrilla* de lo *costeño*” para el caso colombiano; de hecho, la gente tiene primero una relación con lo *costeño*, entendido esto último como la mezcla, la relación de convergencia e integración de contenidos. Así, al abordar a un estudiante de posgrado que proviene de Sucre, al norte de Colombia con la pregunta “¿cómo nació en ti la conciencia de lo *caribe*?”; respondió Libardo Trujillo Buelva:

La vivencia de vivir en Bogotá me hizo encontrar la diferencia, me hizo tomar conciencia de lo *caribe*, fue cuando viene a estudiar que empecé a sentir que era parte de lo *caribe*. Allá en la Costa, todos éramos *costeños*, estábamos entre iguales y por lo tanto no sentimos el rechazo a nuestras costumbres como hablar alto, hacer bulla, comer nuestras comidas. Lo que para uno antes era natural, ahora aquí es otra cosa, antes era vivir en la Costa nada más. Al ser diferenciado aquí, encontré lo *caribe* a través de la música, la comida. Lo *caribe* nace bajo la sombra de lo *costeño*. Siempre ha estado ahí, pero antes nos sentíamos más *costeños*. Ahora pienso que la Costa es el lugar donde viví, y el Caribe es manifestación cultural de confluencia. Son como sinónimos las dos palabras (Entrevista realizada a Libardo Trujillo Buelva, 24 de abril de 2016).⁴⁰

³⁹ Estos fueron los negros Jumecas, como se les denominara en la zona, que después se dieron a conocer en toda esta región; esto quedó registrado en la canción de Emiliano Zuleta titulada “la gota fría”.

⁴⁰ Estudiante de la maestría en Investigación Social Interdisciplinaria, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, quien proviene del Caribe colombiano y vive entre Los Palmitos, Sucre y Bogotá.

El reconocimiento de lo *costeño* y de lo *caribe* se presenta como una situación de relación que en la cotidianidad no compromete los aspectos históricos y políticos que abarcan su puesta en marcha; solo la gente naturaliza lo uno y lo otro o los relacionan de forma acrítica. Pero también aparecen aspectos que vinculan las formas de vivir lo *caribe* desde lo político, tal como se puede ver en la siguiente narración:

Para mí el Caribe tiene un reconocimiento desde lo político, ya que desde pequeña lo he vivido en mi casa en Barranquilla, donde se discutía por parte de mi papá lo que es el *Caribe*. Él ha sido una fuerte influencia para considerar lo *caribe* en caso de mi familia. La visión política desde una consideración de lo transnacional, donde aparecen República Dominicana, Puerto Rico, Cuba. Yo siento más afinidad con eso que, como por ejemplo, con los *paisas*.⁴¹ Esto está más cercano a nosotros, por decir algo la música, la comida, la alegría, la forma de caminar, es todo lo que involucra el *caribe* (Entrevista realizada a Dinah Orozco, 27 de abril de 2017).⁴²

La forma como se origina la idea del Caribe, en algunos casos, tiene que ver con la vivencia que se da al salir de la región; es en ese momento donde se siente la diferenciación de lo propio frente a lo extraño, frente a lo que hace sentir otra geografía, otra cultura, otra forma de ser y estar en el mundo. Se trata de un desprendimiento que permite el retorno al lugar de nacimiento desde la posibilidad de encontrar referentes de afirmación con otras geografías que no son distantes del todo; esto se puede afirmar a partir de lo narrado por las personas entrevistadas. A continuación, se presenta el siguiente fragmento de una conversación:

Cuando uno sale de allá, cuando estaba se encontraba acá, se presentó la necesidad de explorar lo *caribe*. Cuando uno estaba en su tierra no había necesidad de explorar lo *caribe*. Lo caribeño, eso no era factor de identidad para interrogar, ni preocuparse, lo descubro estando en Barranquilla. Lo *caribe* lo descubrí a través de la música, el habla, la misma forma de ser, esos elementos de identidad cultural, de diferencia a través de esas cosas que lo constituyen a uno. La identidad nace cuando a uno lo niegan en la tierra ajena, cuando uno se encuentra en su tierra eso no es necesario. Antes era *costeño*, hoy me siento más *caribe* que *costeño*, empiezo a ver que el concepto es más amplio, es la sobrilla, el mar influye, el mar vincula, y el clima. Es más amplio porque involucra otros países de la región (Entrevista realizada a Aiden Salgado Cassinani, 10 de mayo de 2016).⁴³

La manera como se produce la emergencia de lo *caribe* en la cotidianidad de la gente de esta parte de Colombia se relaciona con la trayectoria y las dinámicas que

⁴¹El término *paisa*, es el apelativo por el que se conoce a la gente que proviene del occidente de Colombia, en especial el departamento de Antioquia y sus prolongaciones narrativas y territoriales en la región occidental que encierra Caldas, Risaralda, Quindío y parte del Chocó.

⁴² Oriunda de Barranquilla, profesora Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

⁴³ Líder de las comunidades negras.

han tenido que afrontar, encarnar, a lo largo de su vida. Estas personas, desde un estar adentro en una geografía, viven lo propio de la región sin llegar a construir una postura crítica, solo naturalizan y reproducen los contenidos que están al alcance de sus realidades. Para el caso de las personas que han salido a estudiar y que en la actualidad manejan una relación con un sentimiento, cultivado en lo que se puede llamar el *sentir lo caribe*, esto se establece, en algunos casos, bajo la influencia y cobijo de lo *costeño*, que reduce la experiencia *caribe*. Esto se relaciona, como se vio atrás, con aspectos del folclor que se convierten en una instancia de despolitización de la cultura.

Frente al problema de la naturalización que se presenta con la cuestión costeña, se tiene que, en su funcionamiento cotidiano, no genera una reflexión fuerte y significativa que lleve a cuestionar el origen de esta manera de nombrar generalizada a una región. Puede verse lo dicho en una de las conversaciones:

Ser *costeño* y nada más, es lo que me importa el resto no le paro bola, desde que me respeten que soy *costeño*, con eso basta, porque ahí cabe lo afroantillano, lo *caribe*, lo vallenato, la salsa, el porro,⁴⁴ todo lo que nos une y nos hace iguales, lo *caribe* va pegadito con lo *costeño*, eso no se discute. Lo *costeño* es más fuerte que lo demás (Morris, 12 de noviembre de 2016).⁴⁵

Otro referente que incide en la emergencia de lo *caribe* desde lo *costeño*, es decir, desde el borde que limita con la porción de tierra continental que es vecino del mar, es la música que alude a la paisajística urbana de las tres principales ciudades, estas son Santa Marta, Barranquilla y Cartagena, las que se convierten en la instancia para la imaginación del Caribe continental colombiano. Las tres ciudades son el triángulo dorado de las más pobladas y que presentan indicadores de desarrollo económico por encima de las otras cuatro capitales de la región; se ve esto reflejado en una pieza musical que ha jugado un papel importante en el modo de imaginar la región desde la centralización urbana de estas tres ciudades, es la canción de Cesar Varganciano, *Tres perlas*, interpretada por la orquesta venezolana, *Billo's Caracas Boys*, ésta dice:

Santa Marta, Barranquilla y Cartagena
son tres perlas que brotaron en la arena

⁴⁴ Así se le denomina a un formato musical de las sabanas de Córdoba, Sucre y Bolívar.

⁴⁵ Conversación sostenida con Morris, un señor taxista oriundo de la ciudad de Barranquilla, quien pide ser llamado así, ha sido comerciante y coleccionista de música durante gran parte de su vida.

Tres estrellas de mar del Mar Caribe
 que descansan en la orilla de la playa
 en el bello amanecer de su bahía
 se refleja en Santa Marta su alegría
 su nostalgia, su historia, su hidalguía
 su leyenda de amor, su melodía.

Al morir el imponente Magdalena
 Barranquilla la arenosa se levanta
 alegría en carnaval su ambiente llena
 armonía de color su pueblo encanta
 consentida, orgullosa y venerada
 Cartagena la heroica está dormida
 paraíso de piratas acosada
 hoy descansa feliz tierra querida.

Santa Marta, Barranquilla y Cartagena
 son tres perlas que brotaron en la arena
 Tres estrellas de mar del Mar Caribe
 que descansan en la orilla de la playa
 en la costa del Caribe tierra mía
 de palmeras, de sal, de fina arena
 hay tres perlas con luz de fantasía
 Santa Marta, Barranquilla y Cartagena.

El castillo de San Felipe en Cartagena
 El San Pedro Alejandrino en Santa Marta
 conocer Puerto Colombia en Barranquilla
 Santa Marta, Barranquilla y Cartagena.

Visitar a Boca Chica en Cartagena
 resbalar en Rodadero en Santa Marta
 recorrer paseo Bolívar en Barranquilla
 Santa Marta, Barranquilla y Cartagena.

Y la playa de Marbella en Cartagena
 Y la punta de Betín en Santa Marta
 Soledad y Pacho Galán en Barranquilla
 Santa Marta, Barranquilla y Cartagena.

El castillo de San Felipe en Cartagena
 El San Pedro Alejandrino en Santa Marta
 conocer Puerto Colombia en Barranquilla
 Santa Marta, Barranquilla y Cartagena.

Visitar a Boca Chica en Cartagena
 resbalar en Rodadero en Santa Marta
 recorrer Paseo Bolívar en Barranquilla
 Santa Marta, Barranquilla y Cartagena.

Y la playa de Marbella en Cartagena
 Y la punta de Betín en Santa Marta
 Soledad y Pacho Galán en Barranquilla
 Santa Marta, Barranquilla y Cartagena.

La constitución de lo Caribe se origina en el cuerpo de las personas que habitan un territorio que incide en el sentir de la gente; en este caso, no es solo la entidad biológica que se manifiesta en una unidad fisiología, es también la existencia sensible que se configura a partir de la vivencia trascendental y definitoria de la existencia plena de las personas. Es un sentimiento que mueve a las personas, es una experiencia que se afronta desde unos referentes culturales que se hacen y rehacen en cada encuentro consigo mismo y con los demás; esto viene a ser la emergencia de la corporalidad, constituida a partir de una espacialidad, una temporalidad, un modo de ser en el mundo, un modo de actuar desde un territorio corporal en el que habitan las memorias, los lenguajes que se ponen a disposición y plena conducción de la existencia. Esto fue lo que manifestó el premio Nobel de literatura Gabriel García Márquez, al conversar sobre el Caribe:

Te voy a decir lo que más me gusta de la Costa. No te lo digo te lo explico. Yo vuelo de París a Cartagena, de Madrid a Cartagena, por ejemplo, o a Barranquilla, en el momento que desembarco aquí, yo noto que todo en el cuerpo y en la mente se me reajusta y se identifica perfectamente con toda la realidad ecológica que tengo alrededor. Yo llegué a la conclusión que uno es de su medio ecológico y que es peligrosísimo y gravísimo salir de él. Entonces a mí me sucede solamente. No. No. Francamente no en la Costa, sino en el Caribe. En cualquier lugar del Caribe. A mí me sueltan vendado y yo sé que estoy en el Caribe porque el organismo me funciona de una manera que no funciona en ninguna otra parte y la mente. Todo es un reajuste que se debe a una identificación total del cuerpo y de la mente con el medio.⁴⁶

El Caribe, para quien es de allí, se asume como un lugar de pensamiento que se habita y se pone en escena a partir de un sentir que atrapa allá y acá, es este un sentido narrado a partir de las palabras que acompañan los encuentros que animan y disponen la vida. Eso se puede apreciar cuando se está por llegar a ese lugar que revitaliza la existencia. Ahí los recuerdos, los olores, los sabores, los ritmos, las dancísticas, se conjugan y hacen vivir de forma distinta. “Puede ser que no se tenga plata, pueda ser que no se tenga grandes comodidades, pero cuando uno está en el Caribe, todo lo necesario lo tiene ahí a la mano y lo más importante el cariño sincero de la gente, se le convierte a uno en una fortuna, un tesoro de incalculables maneras de disfrutar con la gente”.⁴⁷

⁴⁶ Entrevista a Gabriel García Márquez, realizada por Ernesto McCausland en Cartagena, 1994.

⁴⁷ Conversación con Tibu Nolasco, intelectual y poeta de República Dominicana, conocido durante el tiempo de estudio de pregrado en la universidad. Afirma que el Caribe soporta más allá de las adversidades, es decir, con las sonoridades que hacen “coger rumbo y profundizar mar adentro”,

En cierta medida se puede decir que desde el sentimiento caribe, la vida se siente y se desarrolla de forma distinta, tal como lo narró Gabriel García Márquez, o tal como lo dice Riversides Amaya Redondo de la *Garita* en Valledupar: “Ustedes no saben lo que se siente cuando ustedes están por llegar, cuando está para formarse la *rochela*, somos gente del Caribe, somos gente de *rochela* y nos conformamos con pequeñas cosas, siempre y cuando podamos formar *rochelarnos*⁴⁸ en nuestras palabras”.⁴⁹

La formación del lugar en nuestro ser se constituye en la morada, es decir, en el lugar donde reside el asiento del yo que se vincula con los otros por medio de las multiexpresividad que recoge y acompaña todo lo que son las personas. Así, desde esta investigación se asumió el lugar como una construcción vivencial, una referencia a la multiplicidad de relaciones y actuaciones que van sucediendo a partir del vivir la mismidad que se desplaza y se vuelve a encontrar desde los otros que son parte de un nosotros. Es la alteridad donde el otro no es apertura ante el mundo sensible,⁵⁰ aquí es apertura ante el mundo, donde el otro no es el rival, no es el enemigo, no es el que se convierte en objeto de sospecha. Aquí el otro es posibilidad de existencia que atrapa las trayectorias de cada participante y que se encuentra plenamente decidido a escenificar en el hecho de habitar las palabras cálidas, encantadoras; en fin, las palabras que obligan a volver sobre ese sentir y habitar el Caribe que se porta en el cuerpo y que se vuelve corporalidad dispuesta ante la vida.

El Caribe, desde estas referencias existenciales, se convierte en una producción que se legitima en la proximidad, es decir, en la distancia que atrapa y rompe con la indiferencia que suelen tener las personas que solo transitan los lugares. El Caribe es una forma de crear mundos otros, mundos de afectación y transformación, donde lo simple y lo cotidiano se convierten en un sentimiento de acción que convoca y prepara para escenificar los encuentros que fatigan la eficiencia y rentabilidad, manifestada en un tiempo de producción económica. Esto

tal vez acompañado de una tonada de un grupo de *Perico Ripiao*, o con Ángel Viloría y sus *merengues caribeños*.

⁴⁸ Esta palabra viene de Rochelas, que eran pueblos donde los negros fugados, libres, blancos y mestizos convivían bajo una relación horizontal durante la época colonial. Entonces, “Rochelarnos” es una acción de agrupación afectiva.

⁴⁹ Riversides Amaya Redondo, barrio El Centro, calle La Garita, Valledupar, 28 de diciembre de 2016.

⁵⁰ Téngase en cuenta que el mundo sensible en Occidente es obviar al otro o hacer parte de lo mismo desde una sola lógica.

se puede evidenciar en todo el proceso de conversación comunitaria, como la que se sostuvo con el *sabedor* Orlando Arias:

No importa el tiempo porque ahora no vamos a ganar dinero. Lo que vamos a ganar es conocimiento. Siéntense ahí porque lo que vamos hacer es hablar para saber más de lo que no se sabe. El tiempo hoy no nos angustia. El tiempo hoy es de nosotros. Paren el reloj porque lo que viene ahora son nuestras cosas. No nos preocupa que se acabe el tiempo, nos preocupa que pase el tiempo y no nos permita vivir con nuestras palabras. Acerquen el oído y paren bola a lo que viene.

Ese sentido de la vida que invocó la parálisis del tiempo, invocó las palabras sabias, el ánimo y el deseo de escenificar los encuentros más allá de la eficiencia de un tiempo que se tiene para la producción económica. Llevó a enganchar los ánimos e intereses a la actividad de la conversación; esos ánimos e intereses son identificados como parte del sentimiento caribe, donde de manera constante sucede que las personas inventan los pretextos o los motivos para estar juntos con el fin de recorrer y recoger las palabras que se portan desde un territorio que se habita. Este actuar ayuda a poner de manifiesto el sentido de la gente, el cual actúa como remedio para evitar la dispersión de los pueblos que inscriben sus acciones en un tiempo que desborda la producción económica.

Lo anterior trata del sentido que le otorgan las palabras a las experiencias, así como las experiencias a las palabras; esto crea y recrea el lugar en un actuar cercano a lo que se vive, se transmite y se espera como acto recíproco en el que las palabras dan pertenencia a cada miembro de la comunidad, quien es expandido a través del narrar del territorio. Eso se convertiría en una forma para llegar a crear el sentido del lugar, a través del hecho de compartir los referentes que son vitales para la construcción de *políticas del lugar* (Escobar 2005, 157), por medio de las cuales se pueden generar las emergencias de los sentidos que se encuentran dispersos y fragmentados.

Al respecto, para Escobar unas políticas basadas en-lugar ayudarían a la recuperación de las habilidades para hacer historia; con ello se permitiría la construcción de unos referentes locales para la afirmación de la vida y de las diferencias en una relación compleja como es la de lo local-universal y lo universal-local; por ello, se ven las políticas basadas en-lugar como la instancia que anima a generar un anclaje desde el hecho de vivir la localidad, en el que las comunidades se dan la oportunidad de afrontar los problemas que se producen en el lugar, es decir,

una agenda de movilización de los intereses. Es un estar desde lo que condiciona, pero atendiendo a las necesidades propias; es parte de lo que Aníbal Quijano ha nombrado como una estrategia que inicia con la consideración de estar *adentro* y *en contra*. Por este motivo, no es posible dejar de lado que en medio de los procesos de la globalización surgen los actores políticos desde la necesidad de posicionar sus propuestas. A este respecto Arturo Escobar sostiene:

Seguramente los lugares y las localidades son parte de la política de la mercantilización y la masificación cultural, pero el conocimiento del lugar y la identidad puede contribuir produciendo diferentes significados —de economía, naturaleza o una y otra— dentro de las condiciones del capitalismo y la modernidad en que se desenvuelve (2005, 186).

Lo verdaderamente importante de las acciones es cómo las colectividades humanas se apropian y elaboran los sentidos de vida para encaminar un *buen vivir* entendido desde el relacionamiento y posicionamiento intracultural e intercultural, donde se valoren las formas locales de asociación cotidiana. En este caso, se debe aceptar que la gente cuando se reúne para conversar no está perdiendo el tiempo, está, por el contrario, ganado tiempo para anclar su ser y estar al mundo cercano, al mundo de la experiencia próxima, a su territorio vital, y esto es lo que se rompe cuando se imponen las concepciones de un imaginario exógeno, el cual viene a combatir las lógicas locales de producción cultural, logrando imponerse los imaginarios del trabajo individual y no las dinámicas comunitarias. El trabajar, trabajar, trabajar, es igual a producir, producir y producir, lo que viene a significar: no perder el tiempo con tanta habladería, no perder el tiempo siendo conversón, el costeño es flojo y pierde el tiempo hablando; estos son reclamos que la gente del interior le hace a la gente del Caribe, pues no se tiene presente que en esta parte del país los tiempos, los ritmos y las formas de hacer las cosas son diferentes.

En el Caribe se ve continuamente cómo las personas cuando habitan un territorio lo hacen desde un lugar convertido en una territorialidad, la cual se ejerce a partir de las construcciones simbólicas que acompañan a los pueblos, es la marcada manera de afirmar la vida en una agencia discursiva que se moviliza a partir de los lugares referenciales a la experiencia; es por este motivo que la territorialidad en el Caribe se convierte en una construcción de referentes que ayudan a posicionar la experiencia en un lugar que se vive en con-sentimiento con todas las personas, las espiritualidades, las formas de producción vinculada a los ciclos vitales y no la

sobrevivencia, la acumulación. La política del lugar se asume como una posibilidad para generar procesos de re-existencia frente a la amenaza de desterritorialización que sufren las comunidades, especialmente las de los pueblos negros del Caribe colombiano que vienen afrontando en la actualidad el desalojo de su lugar de pertenencia.

La emergencia del Caribe se genera a partir de la posibilidad de escenificar las palabras que amarran el sentido a una producción del lugar, y esto se hace de forma vivencial, de forma proyectada sobre un lugar que se convierte en un lugar de pensamiento, habitado desde el territorio corporal. No se trata de la dualidad cartesiana que establece una separación de mente y cuerpo, cuerpo y alma, es decir, aquello que el filósofo creador del racionalismo denominó como la distancia y diferenciación de la *rex cogitans* y la *rex extensa*, se trata de la integralidad y posibilidad de habitar el cuerpo, transcendido a la corporalidad que marca diferencia frente a la fragmentación del *yo*, que es propio de las sociedades occidentales.

5. El Caribe Seco⁵¹ como una producción en-lugar que habita en las palabras

La construcción de este apartado se afrontó desde el interés de hacer una localización específica del contexto, la cual ayuda a comprender cómo se va estableciendo *lo caribe* en la zona de intracosta, donde el clima se caracteriza por ser seco en las partes planas y templado en las partes de pie de monte, en el que la Sierra Nevada de Santa Marta y la Serranía del Perijá ejercen su influencia en la constitución del relieve, la hidrografía y la parte atmosférica. *Lo seco* se resalta desde unas *políticas del nombrar* (Walsh 2012, 181) que empiezan por asumir lo negado, lo dejado por fuera de la posibilidad de significar o ser de valor para la experiencia, lo desconsiderado por los sistemas de representación y moderación de la acción. Así, por ejemplo, cuando la gente asume la constitución de los suelos, el relieve y la hidrografía, resaltan *lo seco* desde una representación negativa, tal como lo pude presenciar en una conversación cotidiana entre un señor procedente del departamento de Antioquia, quien estaba interesado en adquirir unas tierras en la zona y al ver su composición física y paisajística, manifestó:

⁵¹ La aparición a lo largo del texto de la *S* en mayúscula, cuando se haga alusión a *lo Seco*, tiene que ver con una estrategia de exaltación en la escritura de esta característica geográfica de la zona y esta forma de nombrar. La exaltación es una forma de afirmar lo que ha sido negado en la cotidianidad, ya que en ella se habla de forma negativa desde las características climáticas y ambientales de esta parte del país. La aparición con *s* minúscula refleja la postura devaluada que hacen las personas.

Esto por aquí es un moridero, da dolor ver tanta, pero tanta resequedad. Estos son suelos malos, muy secos, áridos, uno puede venir mucho tiempo después y en nada esto ha mejorado, sigue la misma resequedad, la misma pobreza; en verdad esto es un moridero, no provoca bajarse de la camioneta; salir del aire acondicionado de la camioneta a ver que no hay nada que ver, no hay nada que apreciar, esto da dolor, no son como las tierras de por allá, las tierras de nosotros que son tierras prósperas, verdes, fecundas y con abundante agua. No se compara nada de lo que tenemos por allá, ni punto de comparación, si de eso se trata nosotros ganamos, tenemos mejores pastos, ganados, suelos y hasta en la forma de trabajar nosotros nos los llevamos a ustedes lejos, no tengo nada que comparar. Yo he perdido mi tiempo y mi ánimo al ver tanta resequedad, es más estaba interesado en traer a un amigo inversionista que tiene mucha plata para que comprara tierra, pero no, lo que yo he visto, no se corresponde con lo que nosotros deseamos para invertir, da dolor y no da gana de comprar esas tierras aridas, tierras muy secas, tierras malas y con poca proyección.⁵²

Como se puede apreciar en este fragmento de la conversación con el *paisa chispita*, la forma de asumir las características del paisaje es totalmente negativa, propia de un modo de decir *andinocéntrico* sobre las realidades de los pueblos que se encuentran en lo que se llamaría para el caso colombiano como la barrera del miedo⁵³, la cual hace parte de la colonialidad del espacio que conlleva establecer un adentro y un afuera, un ustedes-ellos, nosotros-otros. Es una configuración que incide en la disposición o indisposición del espacio; ésta es empleada en la cotidianidad en la organización y jerarquización de espacio que se dispone de acuerdo a unos intereses. Para el caso de la organización del espacio, se establece un sistema de clasificación que visibiliza ciertas cualidades de los territorios de quienes controlan la escena de producción, mientras a los territorios de los otros, es decir, las geografías donde habitan los cuerpos que han sido históricamente negados, explotados y deformados, se convierten en unos terrenos sin valor, en unos terrenos no productivos o pocos atractivos. En todos estos puntos de vista se dejan ver las posturas racistas, sobre todo que estas encuentran su punto de apoyo en el determinismo geográfico del siglo XIX, como se ve en la postura de “paisa chispita”.

Unas *políticas del nombrar* posibilitan la transformación total de las formas de movilizar el decir, donde cambian las situaciones y relaciones que llevan a la

⁵² El nombre de la persona que manifestó este punto de vista no aparece en el texto, ya que se trata de guardar su identidad. Empleo la denominación del *paisa chispita*, como le gusta que le nombren. En este caso *paisa* por el origen y *chispita* por lo rápido de las ideas que tiene para los negocios supuestamente, (conversación, 20 de enero de 2016, Valledupar).

⁵³ Esta denominación se asumió desde la experiencia colonial, así como el colonialismo interno, en el que se trazan los linderos de una geografía amenazante. La denominación ha sido trabajada por Stuart Hall (2013) desde las representaciones que en la Edad Media se hacía sobre ciertas geografías que generaban miedo en los europeos; por lo tanto, no estaba permitido ir más allá de los límites establecidos. Este tipo de mecanismo aún opera en la mente de la gente que subvalora la zona por su especificidad fisiográfica.

producción de las mediaciones discursivas originadas adentro y arriba. La emergencia de la nueva *política del nombrar* viene a propiciar una acción-disposición a partir de lo que involucra el actuar *adentro* y *desde abajo*, es la modificación de los términos de los discursos, así como sus contenidos, en el que, no se debe olvidar que las palabras que sustentan los nombres tienen un origen, una historia, una trayectoria y una lógica de instauración de sus significados. Por esto, en una nueva *política del nombrar* se hace necesario tener presente lo siguiente:

- Un principio orientador de la acción enunciativa que conlleve a una especie de justicia auditiva⁵⁴ frente a los saberes cultivados en las sonoridades de los otros.
- Nombrar desde lo negado, lo desacreditado, lo devaluado, así como lo no funcional para el sistema de producción simbólica.
- Se debe asumir un principio de equifonía,⁵⁵ es decir, una igualdad de condiciones de posibilidad para la producción de las representaciones fónicas.
- Generar una autoimagen o una autopercepción favorable de los pueblos que no han cultivado su propia representación acústica.
- Contribuir a los procesos de invención, re-invención y co-invención, permitiendo la generación y fijación de los símbolos, signos, significantes, significados y significaciones.
- Acompañar a la formación de las cosmoaudiencias desde la pedagogización de la voz de los pueblos.
- Transitar los saberes que emergen de las experiencias de cruce de fronteras culturales, donde los encuentros generan afectaciones mutuas.
- Asumir lo *dándose* como una construcción que ayuda a enfrentar el silencio-miento que se ejerce sobre las poblaciones desalojadas de sí.
- Poner presente lo ausente desde una posibilidad de re-arraigo.⁵⁶

⁵⁴ Se hace necesario recordar que Boaventura de Sousa Santos manifestó a partir del texto: *Una epistemología del Sur*, que no se puede hablar de *justicia social* si antes no se produce una *justicia cognitiva*, ante lo cual se propone que, para alcanzar esto último, primero es la *justicia auditiva*, en el sentido de generar acciones equitativas para la producción de sonoridades cultivadas en las experiencias de los pueblos desprovistos de su propia imagen acústica.

⁵⁵ Categoría expuesta por el Babalao Jimmy Viera Viveros, en la sesión del curso Conocimiento, Saber y Ciencia, Licenciatura en Educación Básica con Énfasis en Humanidades y Lengua Castellana, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá, 10 de mayo de 2017.

- Descolonizar el pensamiento y el lenguaje de las personas que participan de los procesos sociales y culturales.

La *política del nombrar* como una acción conlleva a asumir el posicionamiento que encaminan las palabras, ayuda a sacar los contenidos devaluados de los encierros temerosos que alimentan las tiranías de los lenguajes que, a vez, encarnan aquellas experiencias arbitrarias, de las cuales unos dicen desde el yo sobre el otro. Este viene a ser el absolutismo que asumen las personas, las creen tener la verdad sobre las cosas representadas a través de las palabras que ayudan a extender el sentido de los nombres. Por este motivo, la acción transformadora que viene a representar la *política de nombrar*, se convierte en una posibilidad de asumir los asuntos de las denominaciones desde otros referentes, otras experiencias no centralizadas en un núcleo estructurador que todo lo contiene y establece. Se trata de tomar en serio el potencial negado por la modernidad, el cual fue expulsado a una periferia que es operada y mantenida como resultante de las desigualdades. De ahí que quien está adentro del núcleo estructurador es quien asume el ejercicio de legitimar los nombres de las cosas. Entonces aquí se trata de crear nombres y referencias de existencias negadas a lo largo de la historia, tal como pasa con la negación de lo Seco como posibilidad plena de agrupación humana.

Se tiene que el Caribe afirmado desde lo Seco se convierte en una experiencia de reacción de las organizaciones, donde la principal característica de los territorios es resaltada y llevada a una instancia de significación en la que prima el vínculo con el medio natural, respetando las formas tradicionales de habitar y conservar un equilibrio roto por los megaproyectos que irrumpen de manera estrepitosa anunciando el progreso, pero que finalmente vienen a menoscabar y desinstalar las formas de vida tradicionales de estas comunidades en la zona del *Caribe Seco*. Así que lo *Seco*, parte de la intencionalidad de nombrar en la cotidianidad lo que viene a representar la principal característica de una geografía física que se compagina con una geografía humana, que se puede ver, oír, actuar desde un consentimiento que requiere del estar en disposición para valorar lo que ha sido desvalorizado. Hoy en día lo devaluado por ser *seco* aparece como capitalizado por los grandes negocios que genera la tierra y todo lo existente en el suelo y el subsuelo; así, se tiene que lo

⁵⁶ Es de señalar que esta categoría fue formulada por Thompson.

seco hoy en día es rentable en manos de las multinacionales, mientras que lo *Seco* antes era valorado desde la posesión colectiva de los pueblos de comunidades negras.

El Caribe *Seco* cubre una zona de intracosta que recoge gran parte de los territorios de fronteras entre grupos poblacionales, así como fronteras que se tejen entre los entes territoriales del Cesar y la Guajira al norte de Colombia. En ambos departamentos comparten (en algunas extensiones de sus territorios) características semejantes, así como situaciones que los vinculan al uno con el otro, por ejemplo, en ambos departamentos en la actualidad se desarrollan proyectos de extracción minera de carbón a cielo abierto, en ambos lugares se presenta la siembra indiscriminada de palma de aceite. Todo esto genera una problemática social, cultural, económica y política.

Aunque la Guajira presenta la característica general de ser vecino del mar, también presenta unos territorios Secos que no son tan próximos o influenciados por el mar Caribe. En algunos casos gente del centro y sur de este departamento, ni siquiera conoce el borde marino. Ante esta breve aclaración se debe mencionar que la presente investigación no trató de los territorios y las memorias de las comunidades negras de esta parte del país, estos pueblos sí hacen parte del Caribe *Seco*, sobre todo por las características y el sentido que la gente les da a sus territorios, que a la vista de quien llega no tienen valor económico y son desacreditados por no presentar las características ambientales y atmosféricas que tienen las tierras del interior.

El Caribe *Seco* en sí viene a constituir una experiencia de frontera, sobre todo que en esta parte de la geografía nacional se comparten diferentes experiencias, localizaciones y trayectorias que afirman las dinámicas culturales de afectación y desplazamiento de los límites de referencia y autorreferencia. Cabe mencionar que, ante esta especificidad, la categoría que prevaleció para estudiar su composición étnica-racial y cultural fue la del mestizaje; esto se puede apreciar en las cosas dichas, así como en las cosas del decir que asumen en la cotidianidad la gente.

La *política del nombrar* desde el hecho de resaltar el Caribe Seco se convierte en una posibilidad para darle existencia a una demarcación geográfica, identitaria y política que se encuentran subsumidas por las formas de nombrar generalizado que no deja ver las particularidades de una zona narrada desde otros referentes. Ante esta situación, surge la necesidad de resaltar el relacionamiento constante con el paisaje físico; a partir de este, las personas definen, establecen y desarrollan sus actividades

de sustento familiar y comunitario. Estas formaciones naturales que son identificadas y estudiadas a través de la geofacia son: los valles, ríos, ciénegas, arroyos, lagunas, caños, vegas aluviales, playones, sabanas y relieves propios de pie de monte, que viene a influir todo esto en un contexto local, así como regional y nacional.

La elección de nombrar el Caribe como Caribe Seco o la zona de intracosta, se hace desde las posibilidades que brinda el *conocimiento situado*,⁵⁷ se entiende como un proceso de acción escenificada en un contexto próximo, es decir, un contexto encarnado en el ser⁵⁸ a quien lo conduce a conocer de sí, a conocer de los otros, a conocer de lo otro. Esto es muy distinto al conocer de la ciencia que cumple con las condiciones establecidas desde una centralidad que legitima el conocimiento, al que niega el *locus de la enunciación*, es decir, el lugar a partir del que se produce. A continuación, se presentan los aspectos diferenciadores entre el *conocimiento situado* y el conocimiento centralizado en los criterios de validación y proyección universal.

Frente a la generación de *conocimiento situado* desde el hecho de nombrar y visibilizar los contenidos que justifican la emergencia del Caribe Seco como resultado del conocer, producido desde una localización específica, se debe apelar a *la política del posicionamiento* que generaron en un primer momento los movimientos de mujeres negras en Estados Unidos de Norte América, así como la resistencia de los *chicanos* que hablan desde una frontera. Los aspectos que refiere al posicionamiento que se genera con el *conocimiento situado* es que este genera unas construcciones discursivas *desde adentro* y *desde abajo*, es una localización que parte del cultivo de un *lugar de enunciación* en el que experiencias vitales son centrales en la recuperación de las voces de la gente.

A partir de las posibilidades que brinda el *conocimiento situado* y *la política del posicionamiento*, se debe mencionar que lo *Seco* en el caso de la zona de intracosta, se toma desde el nombrar de los antiguos de las comunidades negras de esta parte del país; éste corresponde a *La Mata*, que es una porción de tierra que sobresale por su composición edafológica⁵⁹ y topográfica. Este espacio al llegar a ser

⁵⁷ El *conocimiento situado* se asume a partir de los desarrollos del movimiento de mujeres negras de los Estados Unidos, feminismos *de color* y del movimiento *Chicano*, que han contribuido a la generación de conocimiento desde sus realidades.

⁵⁸ En una conversación sostenida con *Peyaye* en el corregimiento de Potrerillo, manifestó que “los humanos somos carne del territorio que nos vio nacer” y eso hace parte del contexto encarnado, un territorio que se lleva adentro, más allá de la piel.

⁵⁹ Es la parte de la ciencia que se ocupa de estudiar la composición de los suelos.

habitado, es decir, adecuado a las posibilidades de producción de vida, se convierte en un lugar donde la impronta de las personas salta a la vista. *La Mata* es el refugio que alberga a las personas que la cultivan, cuando todo está húmedo por el efecto de las inundaciones causadas por los ríos, caños, arroyos y ciénagas; *La Mata* brinda su expansión relativa a un territorio donde se encuentra lo Seco.

Para el invierno, cuando las sabanas y los playones a orillas de los ríos y ciénagas se encuentran llenas de aguas, *La Mata* se dispone a dar abrigo desde la extensión de tierra que la conforma, pues se halla seca. Aquí lo *Seco* es posibilidad de creación, transmisión y negociación, entre otras acciones de fijación de sentido. El lugar seco que ayuda a recrear la palabra, las tradiciones, los saberes y demás experiencias de encuentro que posibilita la unión y el vínculo familiar en un periodo difícil. Pero también *La Mata* en verano es fresca, es remanso para encontrar desde el conducir la vida en medio de las fuertes condiciones que se dan durante la época del año que ocurre el verano. Todo esto lleva a significar *La Mata* como lugar de estancia de quienes acuden a ella para estar en-comunidad, afirmando, resistiendo y re-existiendo desde el hecho de habitar la memoria que camina por los territorios.

En lo *Seco*, así como en la fresca de *La Mata*, se produce un conocimiento en escena, un conocimiento que involucra a la gente que encuentra el sentido en sus experiencias cotidianas; con poco o con casi nada la gente asume el vivir desde el hecho de reproducir el tejido comunitario. “De esta referencia se asume lo ‘seco’ como una experiencia de aislamiento vital, y este es precisamente el proceso por el cual ha pasado esta zona intracostera, donde lo ‘seco’ ha permitido el cultivo de la vida, el aferramiento a la tierra que se pertenece y se hereda a sus descendientes” (Villa y Villa 2013, 358).

La denominación del Caribe *Seco* es el resultado de una lectura que pone en el centro de la acción el nombrar las relaciones en el contexto, en el que se producen las acciones vinculantes de los actores que se encuentran en disposición de escenificar los contenidos de la cultura que direcciona su comprensión de mundo, pero esto último se ve fuertemente afectado en los últimos tiempos por las intervenciones de los diseños globales que inciden en la forma como se efectúan las relaciones cotidianas. A este respecto se tiene que algunos pueblos como Plan Bonito, La Loma Colorá, Loma Linda y Hatillo, en el área espacial cercana al corregimiento de La Loma, reflejan la desinstalación cultural de los sistemas locales

de producción de sentido,⁶⁰ bajo los cuales la gente de la zona, animaba la producción de sentido que partía de las experiencias cercanas a su existencia, tal como lo señaló Oscar Arias, “la gente de por aquí vivía tranquila. Por aquí la gente no pasaba hambre, eso no se veía por aquí; en cambio hoy pregunte para que vea. Uno podía salir a cazar, pescar, se conseguía la comía fácil, la gente tenía tierra donde sembrar y tener sus animalitos, hoy en día se vive mal y no se tiene nada” (La Loma, 23 de abril de 2017).

6. El Caribe que se nombra desde la experiencia encarnada

La razón de este apartado tiene que ver con la necesidad de generar una comprensión de las formas como emerge el Caribe en el lugar de las experiencias, en el cual las personas alojan, portan, problematizan, recrean y negocian, los contenidos que acompañan los modos de enganchar la memoria a un territorio narrado desde el acto de vincular y vincularse a un sentir la región. Se trata de recuperar las voces que vienen a dar cuenta de unos procesos identitarios, que aun que son poco visibles, juegan un papel en la modelación del pensamiento social y las relaciones que se producen en el contexto. Tiene que ver esto con el pensar en ausencia o tal vez en presencia de lo Caribe.

Frente a la comprensión de lo encarnado, se debe mencionar que esto se convierte en una posibilidad de anclaje vivida desde el propio ser, que transitan los lugares de referencia a la experiencia. Lo encarnado como una instancia de sujeción o amarre de las personas a un contexto de producción, se entiende como lo vivido y asumido en un encierro voluntario y significativo de los contenidos que se hacen trascender desde el cuerpo que es convertido en corporalidad. Encarnar es personificar los nacimientos, los orígenes, los tránsitos, las dinámicas, en un sentido generar es “dar posibilidad a”. Es, en cierto sentido, un tipo de emergencia que se vive desde la experiencia vital de dejar huella desde el existir en uno mismo, del existir en relación con los demás.

El Caribe que se nombra desde la experiencia encarnada en el cuerpo y convertido a partir de las experiencias en corporalidad, viene a ser parte de la

⁶⁰ Por *desinstalación cultural* se entiende la acción de eliminar los contenidos, las prácticas, las experiencias, los lugares de recreación y fijación del sentido que direcciona el ser y estar en el mundo.

emergencia que se produce en diferentes situaciones y contextos, narrados en una disposición para asumir los encuentros que propician el acto de destapar silencios, provocados por un ejercicio de poder o también por la experiencia de autogestionado, en el que prima la voluntad de quienes se resisten a la invenciones arbitrarias. Este es un actuar que desafía los estados de ánimo que se generan a partir de los vencimientos, los vaciamientos y los desalientos propiciados por el hecho de sentirse la gente sola, ignorada y desvalorada. Esto puede apreciarse en El Hatillo, en la parte noroccidental de La Loma, un pueblo que está asediado por la explotación carbonífera en la mina de *Drummond*, en esa ocasión se llegó a la casa del señor Antonio Ibreh, quien no se encontraba en ese momento, y tiempos después al llegar a su casa, se vio cómo sangraba por una herida propinada por perros que le habían mordido el talón derecho.

Los presentes en la casa del señor Antonio Imbreth Ospina manifestaron preocupación por el estado de salud en que se veía por las heridas. Eran aproximadamente las tres de la tarde y la herida del señor Antonio sangraba; fue entonces cuando él, en medio de su dolor, manifestó su deseo de conversar y de repente se pudo percibir que el dolor era superado por el ánimo y la disposición para conversar. Afirmó el señor Antonio en aquella ocasión:

No se preocupen, no señor, no se vayan a preocupar porque esto me pasa al ponerme tabaco “mascao” con petróleo, eso me para la sangre. Ustedes vinieron en el momento indicado para conversar sobre los problemas que tenemos, nosotros estamos solo, a nadie le interesa lo que nos pasa, son pocas las personas que vienen a conocer para saber de lo que vivimos la gente del Hatillo, que sobrevivimos de no sé cómo, será de puro milagro, porque no nos queda sino las casas que ven, pero aquí estamos y no salimos hasta que arreglen bien lo que ellos han hecho, nosotros aquí vivíamos tranquilos y desde que llegó esa mina, las cosas empezaron a dañarse. Lo que ha pasado con nosotros, nos ha causado mucho dolor; sabe usted una cosa, así no se trata a la gente, nosotros no somos animales, nosotros somos gente al igual que los demás; estamos solos sin que nadie meta la mano por nosotros, sin que nadie nos responda, la verdad que nos sentimos solos, enfermos, pero no bajamos los brazos, seguimos con los problemas, pero eso sí, sin bajar la guardia, todo lo que hacemos es para defender la tierra que es de nosotros (18 de agosto de 2014).

El ánimo expresado por el señor Antonio Imbreth Ospina refleja una postura y una disposición ante la vida donde no importan los problemas ni las situaciones que alteran y generan crisis, no importa nada de eso, lo que realmente interesa para este tipo de persona es escenificar los encuentros que traspasan los tiempos, los problemas, los actores y las situaciones. Todo esto se produce a través del acto de compartir las palabras por medio de atrapar la atención de las personas que, al contar

historias, terminan por contarse lo que circunda su existencia, es decir, su dolor, su drama, angustias, su sufrimiento, pero también sus alegrías, así como el hecho de pensar y esforzarse para alcanzar un mundo más justo, en presencia de un nosotros que rompe silencios y silencia-mientos.

Esta es una forma de vivir el Caribe, una manera de cultivar las palabras que no son tan sonoras para quienes están acostumbrados a vivir el Caribe desde el espectáculo o la exotización, este es “el Caribe que no se nombra” (Villa 2012, 25), un Caribe dejado atrás de las palabras que no dicen nada o no sugieren el derroche de alegría que destapan los carnavales, las fiestas y festivales en cada amanecer y anochecer de una región que se piensa en algunos momentos desde el gran borde marino; se puede decir que esta es una fiebre que se contagia de indiferencia y que aniquila las realidades de los otros caribes circundantes. Todo esto es el resultado de una “política anti-sombra” (Villa 2012, 25), es decir, una política que no deja construir el propio reflejo existencial que proyecta la autoimagen de quienes no son vistos, no son escuchados, no son en términos generales percibidos; esto quiere decir, no son valorados como integrantes de la experiencia caribe en el país.

El reflejo existencial de los otros debe ser el resultado de las proyecciones que se producen a partir de las autoimágenes, se trata de romper el efecto reflejo que produce la *sombra* de ellos, es decir, el amparo a la sombra protectora de quienes se creen con la potestad de direccionar las vidas de los cuerpos que sufren la colonialidad del ser, esto es la configuración de su conducta, los rasgos de humanización encerrada en los criterios dominantes. Quienes han sido cubiertos por las imágenes fabricadas desde una distancia que reduce su humanidad a solo prejuicios y estereotipos, reproducen una imagen de sí pesimista, autodepreciable, una imagen inferior y resignada a buscar en ellos lo que no tiene el yo de las mujeres y hombres colonizados; esto viene a reflejar el cobijo de la *sombra* ajena, una *sombra* que no alcanza a los demás. La reacción a *la sombra ajena* se produce desde la experiencia de narrar la experiencia encarnada, lo cual se convierte en una instancia generadora de *la política anti-sombra* que viene a ser una acción descolonizadora.

El Caribe en la parte norte de Colombia produce una política *anti-sombra* que se hace sentir desde las elaboraciones artísticas y culturales, como por ejemplo la música, la danza, la comida e inclusive la espiritualidad. Es muy importante señalar el papel que jugaron los puertos en la introducción de la música del Caribe. Un

ejemplo destacado fue el puerto de Barranquilla, (llamado la *puerta de oro* de Colombia), por donde se produjo la modernización del país. También es importante el papel que jugaron los puertos de Santa Marta y Cartagena, sobre todo este último, a donde llegaron los acetatos o los famosos LP, que eran los discos de pastas. Por el puerto de Cartagena, entraron las primeras piezas que traían las personas que se embarcaron y viajaban en barco a Europa y sobre todo al África Central, de ahí nace la combinación que dio origen a las *champetas*.⁶¹ Pero también se destacaron las elaboraciones de Cuba, Puerto Rico, República Dominicana y Jamaica, lugares obligados cuando se refiere a la trayectoria afroantillana; “por ejemplo la música salsa entró por la puerta grande de Colombia, *La arenosa* (Barranquilla); por ahí fue y eso no se discute”. Para el caso del departamento del Cesar, Pachi Villazón, me compartió lo siguiente:

La cultura del Gran Caribe nos llegó primero por la música que nos gusta tanto. Lo afroantillano que se expresa en el ritmo, la melodía y las demás cosas que hacen parte de ese maravilloso mundo que viaja a través de la música, el baile, la alegría que se manifiesta como parte de la fuerza afroantillana que aportaron los esclavos africanos y después sus descendientes. De cómo llega el universo afroantillano a estas tierras, fue por los puertos y principalmente el de Barranquilla, por allá fue que ingresó la música del Caribe como la *salsa*, el *calipso*, la *soca* y todas esas músicas que el barranquillero aprendió a querer; después, cuando ellos venían por estas tierras, entonces el currambero⁶² se traía toda esa música, pero nosotros íbamos a estudiar a las universidades de allá y desde ahí le cogimos el gusto por los *Sones*, *Danzones*, *Chachacha*, *Mambo*. Después se empezaron a escuchar en las emisoras, en las *cacetos*⁶³ y en los bailes en general, así empezamos a identificarnos con el Caribe, así que somos Caribe, lo llevamos en las venas (23 febrero de 2013).⁶⁴

Tal como se desprende del anterior testimonio, la cultura Caribe en el Cesar se siente desde los desarrollos de una multiexpresividad que acompaña en algunos casos, el ciclo vital de las poblaciones que viven en esta parte del país. El departamento se puede considerar a partir de la experiencia de cruce de fronteras culturales, en el que lo caribe y lo andino se involucran a partir de un campo de relaciones que pasan por los procesos de tensión, negociación, mediación, afectación y resignificación de contenidos culturales que proceden de diferentes trayectorias existenciales. Aquí lo *Caribe* se asume a través de las diferentes posibilidades de

⁶¹ Es un formato musical y dancístico que se fundamenta en las herencias africanas; es de un ritmo fuerte y acentuado en movimientos corporales de vínculo entre quienes lo bailan.

⁶² Este es una forma de nombrar a la gente de Barranquilla, al norte de Colombia.

⁶³ Las casetas son lugares en los que se baila en espacios cerrados. Las personas que entran a estas fiestas tienen que pagar. A sí mismo, se consumen los productos que allí se comercializan.

⁶⁴ Conversación con Francisco Villazón en el Barrio *Los Cerezos*, 23 febrero de 2013. Valledupar.

relacionamiento entre los contenidos que transitan por la geografía, así como las dinámicas que la gente asume. A este respecto, Ramón Martínez, *El Monrra*, manifestó:

Aquí en el Cesar y sobre todo en Valledupar, lo afroantillano se hizo sentir con más fuerza desde que empezaron las *casetas* como la *Saporrita*, *Matecaña*, *Macondo* y *Broder Internacional*; esas casetas impusieron una música diferente que se bailaba diferente, eso era lo afroantillano que tanto nos identificamos y nos gusta. Esas *casetas* ayudaron a que nos sintiéramos Caribe. La música que ponían en esas *casetas* en carnaval, no se solían oír por aquí en el Valle. En gran medida todo esto se lo debemos a los Picós.⁶⁵ Las orquestas que llegaron a venir para ese tiempo eran otras cosas.⁶⁶

A propósito de la conversación sostenida con *El Monrra* sobre lo afroantillano que se veía reflejado en los bailes populares, realizados a partir de encer un lote, una calle, un teatro o un parqueadero; estos escenarios en todo el Caribe continental colombiano se llaman casetas (kz) como ya se subrayó; debo decir que este espacio de diversión y alegría, se suele realizar frecuentemente en las fiestas populares que se escenifican en el *Gran Caribe*. Así, por ejemplo el carnaval vallenato se realizaba de sábado a *Miércoles de Ceniza*. El cierre se hacía con el sepelio de Joselito Carnaval y la *mojadera*, que era el ritual con el cual se despedía el carnaval en donde se le arrojaba agua a la gente. A este respecto, Riversides Amaya Redondo, explico lo siguiente:

El carnaval aquí en Valledupar era una verdadera alegría; el carnaval se hacía con desfiles de carrozas el sábado de carnaval, las *batallas de flores*, los *capuchones* que eran disfraces, duraron hasta que empezaron a matar a la gente. La *caseta* más antigua era el *Salón Central*, quedaba por detrás del hotel *Vajamar* en un lote grande que había ahí; ese lote era del papá de los Murgas, Baudilio Murgas, quien era dueño del lote, pero la caseta no era de él. El *Salón Central* fue de toda la vida, lo más antiguo fue esa caseta. También existió la caseta de *Rancho Alegre* que era de Víctor Coy, después él le puso la *Brother Internacional* y la mudó para *Radio Guatapurí*. La caseta *Rancho Alegre* la ponían en el *Teatro Caribe*, ahí eran puras orquestas las que se presentaban, orquestas de viento.⁶⁷

Ahora bien, no solo la conexión con el Caribe es con las expresiones artísticas culturales; también se ha presentado una acción pública que se desprende de una política de nombrar en relación con la configuración de una esfera pública, esto se

⁶⁵ Estos son grandes equipos de música que se adaptan de forma artesanal; tienen una consola y un sistema de parlantes que relativamente pueden alcanzar dos metros de largo por uno ochenta de alto.

⁶⁶ Conversación con Ramón Martínez a quien le decían por cariño *El Monrra*, barrio *El Cañaguaté*. Valledupar, 2014.

⁶⁷ Conversación con Riversides Amaya Redondo, 16 abril de 2012, Valledupar-Cesar.

derivó del plan de gobierno local, específicamente sucedió en la ciudad de Valledupar durante el gobierno de Aníbal Martínez Zuleta, quien ocupó la alcaldía entre 1990 y mayo de 1992; es de señalar que fue el segundo alcalde nombrado por votación popular y durante su gestión se institucionalizó el lema *Ciudad sorpresa Caribe*. Para el periodo en el que se dio su gobierno se construyeron unas obras, pero también se elaboraron unos recipientes de basuras que llevaban en la parte superior el mismo lema; al respecto comenta el maestro Cesar Martínez Vives-Aparicio:

Recuerdo la publicidad que resaltaba a Valledupar como *sorpresa Caribe*, era curioso ver por aquí ese tipo de llamado, por aquí eso de lo caribe se siente menos que en mí tierra, es decir Barranquilla, Cartagena y Santa Marta, esa identidad no se promueve por estos lados, donde el vallenato lo cubre todo, fue interesante como se promovió eso (29 de enero de 2010).

Para algunas personas lo caribe no se vive de forma directa, pero se siente en el compartir ciertas producciones que son parte de la cotidianidad de las mujeres y hombres *costeños*; sin embargo, se ve que lo *costeño* a partir de un relacionamiento con la composición específica del mar y su influencia tampoco se vive de forma directa. En una conversación con Fidel Imbreth de La Loma corregimiento de El Paso, Cesar, se pudo observar que la gente se siente *costeña*, pero no vive la experiencia al tenerlo al frente, no tienen la vivencia de relacionamiento directo con su existencia material. El día que se conversó sobre el hecho de vivir en la Costa y se abordó la pregunta: ¿qué significa lo Caribe y si conocía el mar? esto fue lo que respondió:

No lo conozco, nunca he contado con la suerte de ir a conocerlo, dicen que es inmenso, pero no lo he visto con mis ojos directamente para poder hablar de cómo es, me va tocá ir un rato de estos a conocer eso que llaman el mar Caribe, aunque estoy viejo, pero no hay que perder la esperanza, dicen que es lo último que se pierde, y aún no me he muerto para decir que no lo puedo hacer, me gustaría conocerlo (entrevista realizada a Mello Fidel Imbreth, 24 de febrero de 2011).

Cabe resaltar de la conversación sostenida en aquella ocasión en el corregimiento de La Loma con el Mello Fidel Imbreth, que el hecho de vivenciar el mar es el que da la posibilidad de narrar su existencia, lo que no se conoce se cuenta a través de las mediaciones que direccionan la construcción del sentido desde unos referentes que son influenciados por quien pone a circular las mediaciones; lo

anterior puede verse cuando el Mello habla sobre la forma como se dio cuenta de qué era Caribe; él manifestó lo siguiente:

Me vine a dar cuenta de eso de *caribe* cuando salió *Telecaribe*,⁶⁸ y decían ‘nuestro canal’, ahí vi que pasaban más de las cosas de este lao del país; entonces me fijé que somos caribe, antes era lo costeño, lo costeño para arriba y lo costeño para abajo y desde salió ese canal, ahí vi que también somos caribe. También decían ‘Telecaribe, más de lo nuestro’ y créame que me terminó gustando eso que decían y eso que salía en Telecaribe. Yo no soy de mucha televisión, yo soy de conversar, desde niño me decían que era muy conversón y me ha gustado la conversa, eso lo aprendí de los viejos de antes cuando no había televisión. Entonces, tengo que decirle que no veo mucha televisión, pero eso me llamó la atención; la verdad me gusto que mostraran las cosas de los pueblos que se parecen más a las cosas que pasan aquí en La Loma y toda esta zona donde vivo (Entrevista a Mello Fidel Imbreth, 24 de febrero, 2011. La Loma).

Con el desarrollo de esta investigación, se pudo entender que existen diferentes formas de vivir o no vivir lo Caribe, que lo importante son las mediaciones que se producen y circundan el existir de las personas que están en plena disposición de asumir la experiencia que los lleva a imaginar una región que está más allá de la sola localización que bordea el límite entre el continente y al mar. Al desarrollar esta investigación se evidenció que el Caribe es un nacer, un renacer, un vínculo que afirma una forma de vivir encerrado en diferentes modos de sentir, pensar, actuar, es decir, que todo esto hace parte de una forma de abrazar la vida, proyectarla y manifestarla a través de la multiexpresividad que la gente porta y comparte con las demás. Esto sucede sin importar las localizaciones específicas, tal como le pasó al profesor Harold Ballesteros, quien habla sobre una experiencia que vivió cuando visitó Cuba, donde la sonoridad del Caribe, la sonoridad de África, le habló; la narrativa es la siguiente:

Eso fue en un pueblo que se llama Jovellanos,⁶⁹ creo que fue el nombre del fundador de este pueblo, es un pueblo de negros muy negros, creo que se formó a partir de los negros que trajeron de Haití a trabajar por esas tierras en Cuba. Ahí en Jovellanos conviven los Arara de Benín, los Paleros que fue fundado por Marquito, me contó el hijo o el nieto de Fernando Ortiz, quien se la pasaba por ahí, de ahí fue las fuentes de las que bebió él. Los otros son los Yoruba. Los Arara de Benín, ellos viajan a Benín todos los años invitados por el gobierno de ese país para enseñar las tradiciones, todos ellos son invitados y así devuelven al África cada tanto, cada rito, cada danza, cada tradición, ellos vuelven al África a cada tanto que son invitados por el gobierno de Benín a enseñar esas tradiciones. Ahí en ese pueblo se mantiene esa religión en estado más puro. Yo te contaba que ante de venirme yo pedí un ritual. Ellos tienen el *Quincho* que es un tambor grande como de unos 6 o 7 metro de largo, también tienen

⁶⁸ Canal de televisión regional del Caribe continental colombiano.

⁶⁹ Municipio de la provincia de Matanzas en Cuba.

una intermedio que no recuerdo el nombre, ese se parece al Pechiche de Palenque, y el Quinchito un tambor más pequeño, ese tambor grande el Quincho, tiene una particularidad que puede desplegar el sonido a unos lugares lejanos, lo que yo supuse es que ese instrumento era un medio de comunicación, sobre todo que en esta parte de Cuba, no existe mucha contaminación de ruidos, entonces se puede escuchar muy lejos el toque que se hace con ese tambor el Quincho.

Una noche yo vine de Pinar del Rio y llegamos a Jovellanos a eso a las de la 8 de la noche, yo había pasado por el pueblo pero no había entrado, pasamos por ahí. Yo llegue a Jovellanos como a las 8 de la noche, nos hospedamos en una casa de un miembro del comité. Estábamos comiendo cuando sentí el sonido de los tambores, yo dije que ya volvía y seguí la dirección a la que me llevaba el sonido de los tambores, cuando de repente llegue a un lugar donde el sonido era más fuerte, llegue a una casa y me paré al frente de la puerta, toque la puerta y una señora me abrió, mi reacción siguiente fue poner los pies de aquel lado de la puerta y seguí con un cierto encantamiento. En la parte interior de esa casa como en una sala había 3 señoras sentadas en una poltrona, la menor de esa señora, tendría unos 80 años. La poltrona era bastante amplia y bien podían caber en ella unas 4 personas, lo precioso de todo eso fue que las tres señoras me sonrieron con una sonrisa blanca, lo encantador que el color de piel de ellas se combinaba con la blancura de sus dientes, yo nunca había visto por aquí un color negro azulado, un negro afelpado, como un azul afelpado, fue allá por primera vez que vi ese tipo de color de gente. Lo primero que se me vino a la cabeza fue pensar que ni en el Chocó, tenemos ese tipo de color de negro.

Las señoras no eran tan gordas, más bien eran robustas. La más delgada que estaba al lado derecho de mí, después de la sonrisa me dijo, “siga, lo estábamos esperando”, eso fue una vaina impresionante, ahí me recordé de un texto de Jacques Stephen Alexis,⁷⁰ él fue un médico, artista, comunista, escritor, militante político, lo asesinaron muy joven cuando buscaba la libertad para ese pueblo, fue asesinado brutalmente, él escribió, “África que no deja en paz al negro”, yo digo es África que no nos perdona a donde vayamos ahí está. Eso se me vino a la mente porque cuando yo escuche los tambores fue como un llamamiento que me hicieron, cuando nosotros escuchamos los tambores y nos vemos envueltos en sus sonidos, recordamos que África no perdona, es decir no nos deja que olvidemos. Recuerdo que le conté a un Amigo, llamado Rufo Caballero,⁷¹ al contarle él me dijo que eso me pasó porque yo había ido buscando, eso la fascinación, eso de dejarte llevar de un encanto para encontrar en medio de una fascinación y eso en verdad fue lo que pasó, me dejé llevar por la fascinación (Harold Ballesteros, 21 de septiembre de 2016).

Esta experiencia da cuenta de que lo *Caribe* también se desprende de las existencias marcadas por una sonoridad que acompaña el ritmo de la vida, esto viene a ser parte de los lenguajes afrocaribeños presente en las Antillas de habla francesa, inglesas y las de habla española, así como los territorios que hacen parte del Caribe que se manifiesta en el borde continental, donde se expanden los sentidos que atrapan allá y acá. Todo lo anterior se relaciona con los lenguajes de la diáspora africana en esta parte del mundo. Se hace importante resaltar la frase del artista afroamericano Rakim, quien dice, “no importa de dónde usted es, más donde usted

⁷⁰ Médico, escritor y activista haitiano quien murió en 1961 después de salir de Cuba para ingresar a su país que vivía una fuerte dictadura.

⁷¹ Escritor y ensayista cubano que murió en Cuba en el año de 2011.

está”, y esto tiene que ver con la experiencia vivida por el profesor Harold Ballesteros, quien al ser llamado por el encantamiento de los tambores no le importó de donde venía, sino lo que portaba en su ser, eso que viene a ser el lugar de pensamiento, despertó aquello que Rufo Caballero llamó en ese momento la fascinación del África que incomoda.

Finalmente, cabe mencionar que esta forma de vivir el Caribe se trata de una experiencia encarnada, es decir, una experiencia que se lleva en la piel y se porta para donde quiera que se vaya, y en esta parte de la geografía continental se hace más y más profunda. Esto es lo que recordó Harold Ballesteros del libro *Compadre general sol*, eso que narró Jacques Stephen Alexis, “Es África pegada a la piel del negro como una concha, África pegada al cuerpo del negro como un sexo supernumerario. África que no deja en paz al negro, de cualquier país que sea, adonde vaya o de donde venga [...] porque los negros verdaderos, tú sabes, todos son hermanos y hermanas” (2009, 8-9). Este Caribe que se fija en la existencia de la gente de la diáspora africana en esta parte del mundo viene del vientre de la madre que también viaja por estos lugares apelando al corcoveo de las palabras que encuentran a sus hijas e hijos en plena capacidad de asombrarse con lo que porta, con lo que compone, desde el encanto y la fascinación por los contenidos que dan sentido a la existencia en un contexto que se configura a partir de múltiples localizaciones que van más allá de lo nacional.

Capítulo tres

El cómo de la investigación desde el transitar: las palabras que animan los encuentros

En este capítulo se abordarán los aspectos metodológicos, partiendo de considerar que se construye a partir de vivir la investigación; esto encuentra correspondencia con los criterios que establece el *diseño flexible* de la investigación. Antes de empezar a desarrollar los aspectos del capítulo, debe aclararse que la metodología se deriva de la palabra método, es decir que esto significa: *el modo o manera de realizar un proceso* de forma sistemática. En el caso de la investigación, la metodología se define, se estructura y se lleva a cabo a partir de un proceso de escenificación. Esto último se asumió desde el nombrar en las fronteras, no solo de forma física, sino como parte de un proceso de relacionamiento; por esto se puede afirmar que las fronteras son unas posibilidades de acción que comprometen el relacionamiento entre actores, saberes, lugares, narrativas, oficios o roles que cumplen las personas en las comunidades.

La metodología es el camino que permitió saludar las sabidurías de las palabras que las personas comparten desde los encuentros de afectación mutua. Esto tiene que ver con la elección que se hizo al nombrar la metodología a partir de un modo específico de la zona: el saludo del *Juipi* que vincula las experiencias de afecto, confianza y respeto, construidas desde una relación *casa adentro*. La metodología del *Juipi* se apoya en el método etnográfico, narrativo e interaccional, con el que se comprendió que el nombrar compromete el referirse a sí mismo en situación de recuerdo, sujeción y afectación mutua. El *Juipi*, como metodología, no refiere una folclorización o trivialización, sino una movilización de contenidos que pueden asumirse como parte del acto de posicionarse de forma estratégica; esto es *desde adentro y desde abajo* (Walsh, 2010). Tampoco se puede reducir la metodología del *Juipi* a una ruta que permite instrumentalizar las relaciones sociales, ni mucho menos a la cuestión procedimental de pasar por un método, unas técnicas, unas estrategias y un método de análisis de datos, pues este es una forma de establecer un proceso que lleva a la posibilidad de producir lo que Hugo Zemelman denominó como el *pensar epistémico*. Esta es una ruta que anima a los encuentros,

que anima al relacionamiento desde la expectativa de cruzar las fronteras, de generar proceso de negociación de significados que van transformándose en la medida que la gente queda atrapada aquí y allá.

El haber construido una metodología originada en la experiencia de significar los tránsitos por los contextos, localizaciones, relaciones y producciones, se convirtió en la generación de posibilidades de acción, lo cual parte de la necesidad de visitar aquellos escenarios que requieren ser leídos desde unos *modos otros* de hacer investigación, sobre todo que estos han sido abordados a partir de “Los métodos puramente reductivos, que no apuntan sino a la epidermis semiológica del símbolo” (Durand 1964, 93); aquello corresponde con el régimen diurno de la cultura, entendido como un sistema de producción que dinamiza la cultura desde una superficie que la hace aprehensible y traducible al punto de vista del observador omnisciente.

Con la metodología del *Juipi* se insiste en buscar en los lugares donde las cosas no son del todo observables o escuchables, sino que son difíciles de percibir, pues son símbolos restringidos para quienes no hacen parte de la colectividad que se investiga. El *Juipi* como metodología de conversación y escucha, asume las producciones de lo que Durand denomina “el régimen nocturno de la cultura” (1964, 113-114), lo cual no se genera en la superficie, sino en lo profundo de los sistemas de producción cultural; precisamente ahí donde la claridad no está dada, y si esta llega a darse será el resultado de la interacción entre lo establecido y lo posicionado desde la experiencia que viven las y los actores.

Frente a la construcción y puesta en escena de la investigación que se realizó, la metodología *Juipi* posibilitó la relación entre el régimen diurno de la cultura y el régimen nocturno de la cultura, superando el dualismo antagónico que crea un distanciamiento entre las producciones que se generan en un régimen específico, sin llegar a establecer una complementariedad entre lo que contiene cada régimen; “Aun más, se observa que existe, en el interior de un régimen cultural muy diferenciado; sin embargo, una dialéctica que anima, dinamiza, vivindica, el simbolismo de una cultura determinada” (Durand 1964, 114). La metodología del *Juipi* hace parte de una opción epistémica para decir otra cosa, para poder contestar y tal vez para decir no. Es también una opción política para tomar una postura frente a la necesidad de producir conocimiento desde un con-sentimiento, donde los fundamentos se descentran y dejan entrar la voz de lo que se encuentra autogestionado en el silencio,

o que han sido silenciados a lo largo de la historia; es una pedagogía de la voz que empieza en la escucha de las y los mayores de una zona de la región Caribe *que no se nombran desde el esplendor del espectáculo o desde la melodías de las grandes fiestas que se promocionan a partir de las industrias culturales.*

Para la metogología del *Juipi* es de suma importancia *el filosofar* de los pueblos, que encierra un modo de saber de la existencia y, en especial, de aquellas experiencias que se logran cultivar desde el ánimo de la resistencia y la re-existencia. Desde *el filosofar* se mantiene viva la preocupación por las preguntas iniciales, las cuales no son exclusivas de la filosofía occidental, sino también de las formas de vida de los pueblos que encuentran sentido en lo que actúan y posicionan. El asumir *el filosofar* desde la metodología del *Juipi* lleva a “Promover elementos de saberes locales específicos, y al actuar como críticos” (Fals 1991, 198).

El *filosofar* parte de las sabidurías que nacen de los caminos que tienen que recorrer los pueblos, así como las y los sabedores que son guardianes naturales del patrimonio de la tradición oral que se cultiva desde los territorios. En este caso, el *filosofar* corresponde con la visión de mundo, es decir, “La orientación cognitiva fundamental de una sociedad, un subgrupo o incluso un individuo. Incluye la filosofía natural[...] los postulados o temas existenciales y normativos fundamentales” (Palmer 2000, 144). Todo lo anterior se relaciona con los aspectos que se colectivizan a partir de la visión de mundo o marco de visión de mundo, desde donde los pueblos posicionan lo que establecen como indicador de un modo de vida. Por este motivo, la visión de mundo hace parte de la “Cultura, y la cultura –incluido el lenguaje– será todo el inventario de conocimiento tradicional de una sociedad, un edificio social en constante acumulación formado por imagenería parcialmente compartida” (Palmer 2000, 146).

No se puede pasar por alto que el filosofar, como parte de la sabiduría de los pueblos, actúa en la formulación de las pregunta originales, las cuales, al ser abordadas, permiten dar con los refugios narrativos señalados en el segundo apartado de este capítulo; así mismo, todo lo anterior hace parte del interés de la investigación, afrontada desde la metodología del *Juipi*. Esta última se asume como parte de un narrar-narrarse en presencia de quienes se interesan por el nombrar en las fronteras.

1. La filosofía o *el filosofar*: ¿De quién son las preguntas iniciales?⁷²

Este texto parte de la necesidad de hacer una mirada crítica sobre el pensar, desde el ejercicio filosófico; de ahí que se buscó afrontar el siguiente interrogante: ¿De quién son las preguntas iniciales? Lo anterior implica la revisión del papel que cumple la filosofía y el filosofar; para ello, se hace una diferenciación que lleva a visibilizar los aspectos y los desarrollos significativos para la dinámica de investigación. Cabe señalar que en este caso se construyó una problematización del papel centralizador, así como el monopolio que ha jugado la filosofía occidental que se ha erigido —durante cierto tiempo— como *madre de la ciencia*.

Al respecto, es necesario realizar una valoración de lo que ha sido dejado de lado por la modernidad, es decir, el *filosofar* de los pueblos que se afirman desde una visión de mundo específica. Esto se apoya en lo vital de las experiencias culturales, en las que las preguntas se generan y se afrontan a partir del hecho de vivir una vida que pasa por las posibilidades que brindan las experiencias del *entepiche*,⁷³ el *sentipensar*⁷⁴ y el *corazonar*.⁷⁵ Todas estas son instancias generadoras de sentido que se apoyan en las experiencias de los pueblos que las sociedades occidentalizadas no valoran o no tienen en cuenta, ya que no hacen parte de los modelos explicativos de la ciencia.

⁷² Es de destacar que en Occidente existe la relación de tensión que genera distancia entre *el preguntar*, que corresponde a la posibilidad epistemológica; y *el pensarse*, que remite a lo ontológico. Esta diferenciación la suelen hacer a partir de la necesidad de generar una consideración hermenéutica, donde las preguntas que direccionan la interpretación se hacen desde una diferenciación. Esto viene a ser la relación dialéctica que requiere de las oposiciones binarias.

⁷³ Tiene que ver con el pegamento que reúne las cosas problemáticas, empleado por las comunidades negras del departamento del Cesar, más exactamente en el corregimiento de los Venados. Esto ha sido abordado por Villa, E. en el texto *Recorriendo memoria encontrando palabra: las narrativas de las comunidades negras del caribe seco colombiano una instancia de educación propia*. 2012. Doctorado en Educación, línea en Estudios Interculturales. Universidad de Antioquia, Medellín.

⁷⁴ Esta categoría la recibe el sociólogo Orlando Fals Borda a través del diálogo directo que sostuvo con los pueblos del Caribe continental colombiano, especialmente del área ribereña de esta parte del país. Es de señalar que el “sentipensar” se trata de un “pensar con el corazón”, donde los sentimientos vienen a participar de la experiencia vital que posiciona a las personas en el mundo; no es como en el mundo occidental donde solo cuenta el pensar, es decir, una constante articulación humana que separa la mente del cuerpo, lo cual se puede apreciar desde los planteamientos cartesianos, donde existe una clara distancia entre la *res cogita* y la *res extensa*. En esto último es claro que el hecho de involucrar los sentimientos, las sensaciones y las emociones, es una contaminación de la actividad del pensamiento.

⁷⁵ Esta categoría la ha venido posicionando el antropólogo ecuatoriano Patricio Arias Guerrero, quien, en un diálogo permanente con las comunidades de este país andino, ha venido significando la experiencia del *Corazonar* como parte de una experiencia de vida de los pueblos de la Abya Yala.

La experiencia de formular preguntas en Occidente se encuentra asociada al ejercicio de la filosofía; esta se ha encargado de los fundamentos que componen el conocimiento del ser y su existencia en el mundo. En ese sentido, son varias las consideraciones que existen sobre la filosofía; una de ellas sugiere que esta es la “reflexión acerca de los fundamentos del conocimiento de la acción” (Guéry, Deleule y Osmo 1995, 13). También se puede apreciar que “La filosofía, como ciencia, es un saber. Heidegger sostiene que saber significa estar en posición de la verdad, y la verdad es la ‘manifestación del ser’” (Mèlich 1994, 39); para llegar a la consecución de esto último se debe establecer una sistematicidad, es decir, unos criterios de acción que direccionen la búsqueda. No se debe perder de vista que para la “filosofía las preguntas son más importantes que las respuestas [...] y que no hay en esta parcela del saber respuestas definitivas” (Mèlich 1994, 42), ya que todo depende del ángulo o la perspectiva que se adopte al desarrollar el ejercicio filosófico, pues desde este referente se obtiene el resultado del análisis.

En sus orígenes, la filosofía se estableció como aquella actividad del pensamiento que se ha ocupado de los interrogantes del ser y su existir en el mundo, lo que vendría a implicar un tratamiento sobre el fin último de las cosas. Al respecto: “sostenemos que una cuestión filosófica básica es la ‘pregunta por el fundamento (*Grund*)’. El fundamento del Ser, el Ser que posibilita el modo de ser de los entes. La filosofía busca lo que es el ente en tanto que es. Estamos próximos al ‘trascendental’” (Mèlich 1994, 42).⁷⁶ De lo que se ha tratado es de reflexionar y definir los principios que dan sentido a la vida; esto bajo el hecho de alcanzar el fin de la existencia de los seres humanos. La filosofía se ha encargado de reflexionar sobre la realización de la vida plena, es decir, la vida del hombre encausada por principios que definen y orientan la realización; en este caso se puede decir que se trata de establecer ¿cuál es el fin último de las acciones?, ¿hacia dónde conduce el devenir de la vida?, ¿cuál es el juego de posibilidades que se tiene para afrontar la existencia? En términos de Platón, esto sería el alcanzar *una vida justa*; según Aristóteles, sería la búsqueda de *una vida buena*; pero para los hedonistas, se trataría de *una vida feliz, en tanto sea placentera*; sin embargo, tiempo después se buscaría *una vida con facultad pensante, para la que la razón es superior a la voluntad y la emoción*, inspirada desde y a través del racionalismo de Descartes; y luego se tiene

⁷⁶ Según el autor que se viene referenciando, “todo conocimiento (Erkenntnis) que se ocupa no tanto de los objetos (Gegenständen), sino de nuestro modo de conocerlos” (Mèlich 1994, 42).

que, para Kant, no era más que *una vida trascendental*, donde lo propio es la *condición de posibilidad del conocimiento*. Todo lo anterior se puede tomar como puntos de vista adoptados a través del tiempo, que marcaron el rumbo de la filosofía en Occidente.

El problema con la centralización de la filosofía, que alude a una alta experiencia del pensamiento sistemático concentrado alrededor de una matriz de reproducción del saber filosófico, es que desconoce o deja por fuera la capacidad creativa de los pueblos, en especial cuando afrontan el ejercicio de preguntar sobre una forma de asumir el ser, la realidad, el conocimiento y su devenir histórico. Esta última parte del planteamiento lleva a retomar lo expuesto por Rodolfo Kusch, quien establece una diferencia entre la *filosofía* y el *filosofar*, siendo lo primero la filosofía convencional que se caracteriza por tener un *filosofar* sustentado en la *técnica*; lo segundo sería el “Filosofar mismo *que* es, en cierta manera, independiente de la técnica para filosofar” (Kusch 1976, 9); este último corresponde al ejercicio del pensar que asumen los distintos pueblos.⁷⁷

Para el filósofo argentino Kusch, la diferencia entre la *filosofía* y el *filosofar* se presenta en que en la primera sobresale el *cómo se dice*, mientras que la segunda se afirma en *el decir algo*; ante esta aclaración cabe mencionar que la diferenciación entre lo uno y lo otro se deja ver en la alta depuración de la técnica, la cual viene a establecer los criterios de producción y expresión de lo que se va a decir de forma concluyente. De esta manera, se observa que el *cómo* se va a decir está por encima de cualquier otra posibilidad del filosofar dinámico y profundo de los pueblos que afrontan la vida desde un pensar abierto, mientras que la filosofía lo hace a partir del pensar, afirmado en un sistema cerrado que se encuentra por encima de la misma realidad o realidades.

La filosofía que ha ejercido Occidente se apoya en un decir eficiente, un decir envolvente y totalizador, donde lo crucial no es lo que se dice (*algo se dice*), sino la fuerza desplegada para fijar y autorizar el decir del saber filosófico. Este se encuentra sujetado a unas formas (métodos, esquemas, entre otros)⁷⁸ que son previas y que

⁷⁷ Cabe aclarar que Rodolfo Kusch no habla de pueblos sino de “pensamiento popular”, pero que dada la situación de relacionamiento con las comunidades que guardan una fuerte conexión con sus tradiciones, que defiende y posicionan desde un referente ancestral, acojo la categoría de pueblo. Esta última la relaciono con el pensamiento ancestral.

⁷⁸ Aquí la forma se entiende como el conjunto de principios que orientan y definen lo que se busca establecer de manera abstracta. En este caso los principios que actúan en la orientación de lo establecido ayudan a fijar las características, los rasgos, los trazos que van a constituir lo que se busca

están por encima del pensar en situación de relación y actuación de la realidad; aquí el acontecer y el transitar no son los hechos, sino la manera totalizadora de encauzar el pensamiento y el conocimiento desde la *forma*; en otras palabras, son formas que adopta el decir para reproducir los contenidos asumidos por el discurso filosófico en diferentes tiempos y lugares.

El acto de sujetar el decir en una matriz, método, modelo o un esquema de configuración de la producción, se convierte en una operación que respaldaría la eficiencia del decir en la filosofía de Occidente, en donde el ejercicio de abarcarlo todo y de componer todo se establece como fin último del conocer que se vale del definir y explicar la totalidad del conocimiento. Por todo lo mencionado es que la filosofía ha sido proclamada como la *madre de la ciencia*, cuyo poder estructurador se basa en los fundamentos que buscan dar respuesta a lo ontológico, epistemológico, estético, político y ético.

El control sobre la producción que cubre los cinco fundamentos de la matriz estructuradora de los contenidos de la filosofía, se convierten en la posibilidad de ver materializado el gran deseo de quienes la profesan, este es: ser los dueños de las palabras, ser portadores de la verdad, ser vigilantes del patrimonio enciclopédico cultivado a lo largo de la historia. Aquí lo que interesa es la réplica autorizada desde la fidelidad de los contenidos que se hacen válidos para todo tiempo y contexto. Por este motivo, los contenidos son asumidos de antemano como fundamentos que direccionan el pensar, el conocimiento (epistemología), el ser (ontología), los valores y principios que guían lo bueno (ética), lo bello (estética) y el posicionamiento desde el actuar en un escenario que comparte con otros (política).

Vigilar y mantener el dominio sobre lo ontológico, epistemológico, ético, estético y político hace parte de la eficacia de la experticia técnica del filósofo, es decir, se trata de un pleno dominio sobre los métodos y estrategias de manejo de los contenidos organizados y operados, a partir de criterios de afianzamiento y exaltación de los procesos de reproducción. A este respecto, Rodolfo Kusch afirma “que la técnica implica esencialmente una apuesta en práctica de lo que se espera.

Con la técnica se cierra un círculo. Se reitera lo sabido antes que lo dado” (1976, 10).⁷⁹

La filosofía centralizada de Occidente deja por fuera lo que sucede en el escenario de actuación; éste viene a ser irrelevante para el quehacer filosófico. De lo que se trata es de lograr, a toda costa, la reducción-anulación de las realidades, poniendo en el centro de la acción filosófica la reproducción-expansión de los fundamentos que direccionan el ejercicio filosófico, en el que, pensar-instruido garantiza la acción vinculante con el conocimiento que se formaliza y defiende como universal-abstracto. La crítica que hizo Kusch, a este respecto, sostiene que:

Si uno piensa en el filosofar impuesto por las generaciones liberales con su academicismo, uno termina por concluir que sólo se enseñó técnicas, pero ajenas, y como erran técnicas para el filosofar y eran ajenas no debían ser usadas, de ahí entonces la actitud esterilizante de lo académico. Quizás de ahí nuestra limitación y nuestra esterilidad filosófica (1976, 10).

Lo planteado ayuda a entender el desarrollo de la filosofía y su filosofar desde la centralidad de la técnica, así como el filosofar de los márgenes o las periferias. Ante esta diferenciación, se identifican dos tipos de filosofar: el primero es el propio de los pueblos, el cultivado por la gente desde un decir que se encarga de las repuestas a las preguntas que dan cuenta de su existencia; el segundo tipo de filosofar se corresponde con los contenidos que son *impuestos por las generaciones* de filósofos que se forman en el uso de la técnica y que son el resultado de la operación de reducción-expansión de los temas y contenidos.

La clave de fijación y adhesión de la filosofía occidental a una institucionalidad reguladora del conocimiento universal, se debe a las dinámicas de enseñanza que acompañan su aprendizaje en las universidades, lugar donde los procesos de formación se asumieron, en un principio, como mera instrucción técnica para adquirir ciertos contenidos que al final pasarían a ser evaluados. Frente a este aspecto de la enseñanza y el aprendizaje de la filosofía, puede mencionarse que se trataba de la puesta en funcionamiento del *enfoque de la efectividad de la enseñanza* nombrado por Lee Shulman como un “proceso producto” (1989, 24-34), en el cual lo

⁷⁹ Se debe aclarar que en el desarrollo de esta investigación se hizo una diferenciación entre *lo dado* y *lo dándose*. En este caso lo primero corresponde con lo establecido a partir de un direccionamiento con el sentido; a este respecto no es lo que emerge sino lo que se espera que sean las cosas, es decir las determinaciones que fijan y hacen posible las representaciones. En el caso de la cita, la comprensión de lo *dado* es la misma que lo *dándose*, es decir la contingencia, lo imprevisto, lo que emerge de la interacción, es decir, la generación de posibilidades, sucesión de posibilidades.

principal es el control exhaustivo del proceso que debía conducir a la adquisición eficiente de los contenidos que eran evaluados como un producto. No era más que ganar habilidades en el manejo de la información, dispuesta al alcance de los aprendices.

El camino que conduciría al aprendizaje de la filosofía centralizada de Occidente debía ser la enseñanza, direccionado desde las instituciones de educación superior, a partir de la transición y memorización de contenidos; para lograr este objetivo era necesario ahondar en la mnemotecnia⁸⁰ que actuaba en recordar los datos. Asimismo, se ponía en práctica la gnoseología (episteme) y la exégesis (hermenéutica) que, en este caso, se trata de la interpretación guida o cerrada de una obra o un autor; se trata de hacer hablar al texto desde el texto mismo, cayendo en un predominio del contenido. De ahí que la preocupación sea el manejo del método, los esquemas, los modelos, los recursos, las estrategias y las fuentes; es predominante el control sobre los contenidos que aparecen como indicadores de la habilidad de quien conoce, a partir de la filosofía. Por este motivo, “el filósofo se ve ante la obligación de decidir dónde se necesitan comillas y dónde pueden suprimirse sin riesgos, vale decir, a establecer diferencias entre las aserciones que son válidas con respecto al mundo y las que no lo son [...], está[n] condenado[s] a las comillas” (Berger y Luckmann 2011, 12).

El uso de las comillas en la filosofía se asume como la necesidad de acudir y resaltar el pensamiento de los autores que se *parafrasean*, es decir, la necesidad de autoridad que se autoriza a partir de las cosas que fueron dichas por otros autores. Debo señalar que en el *parafraseo* se manifiesta algo de la subjetividad de quien ejercita esta actividad; por este motivo, lo que se presenta en gran parte del desarrollo de la filosofía centralizada de Occidente que se prolonga en los territorios que van más allá de los países del norte, es una reproducción con apariencia de *parafraseo*, pues se está hablando de lo mismo y desde siempre, es decir, aludiendo a los mismos contenidos que son expandidos bajo la operación de legitimación del ejercicio filosófico.

La filosofía a la cual viene a aludir Kusch también se apoya en un filosofar, es decir, en un ejercitar el pensamiento desde el direccionamiento que acarrea el uso de las técnicas del pensar que generan un tipo de producción exaltada, a partir de

⁸⁰ Según los compendios que tratan sobre la etimología de las palabras, mnemotecnia se origina del griego *mnéme* (memoria) y *technee* arte.

festejar lo existente, lo determinado, como parte de lo mismo. Frente a esta consideración debo decir que en 1917 el intelectual Víctor Andrés Belaunde, denunció la falta de identidad de la filosofía que se hacía en esta parte del mundo, llegando a considerarla como *anatópica*. A este respecto se señala que:

El término “anatopismo”, acuñado por Víctor Andrés Belaunde (1889-1966) en sus *Meditaciones Peruanas*, quiere resaltar el carácter sumamente alienado de su pensamiento, en especial del latinoamericano que ‘transplanta’ simplemente la filosofía occidental en suelo (topos) americano, sin tomar en cuenta la propia realidad. Las élites latinoamericanas son en gran medida anatópicas, no sólo con respecto a sus pensamientos, sino también las *formas culturales* y el modo de vivir en general (Estermann 1998, 21).

El problema del *anatopismo* o la negación absoluta del lugar en que se encuentran los agentes que reproducen y acogen la centralidad del pensar-instruido de la filosofía occidental, es el que ha conllevado a refrendar la creencia totalizadora que afirma la filosofía y los filósofos desde unos desarrollos y unos actores que provienen de una parte del mundo. Esta manera de orientar la acción a partir de una creencia no es más que la puesta en funcionamiento de una “representación intencional” (Hall 2014, 496);⁸¹ por medio de ésta se establece un sentido generalizador de la experiencia, en el cual se puede, por ejemplo, defender y propagar la idea que la *filosofía es europea y nació en Grecia*.⁸²

La pauta de fijación o el modelo de adherencia a un *sistema de representación*⁸³ que incide en la producción del pensar-instruido, el pensar enciclopédico y el pensar que sigue los grandes esquemas de organización del contenido de la filosofía de occidente, viene a ser direccionado desde la imposición de una forma de considerar el conocimiento, originado en una geografía específica del mundo. Ante esto, el intelectual afrocaribeño que durante mucho tiempo fue

⁸¹ Hay que recordar que Stuart Hall, en *El trabajo de la representación* (2014, 489-526), aborda tres tipos de representación: *la reflectiva, la intencional y la constructorista*. De cada una de estas tres destacó: en la primera el lenguaje, en la segunda el sujeto y en la última la interacción. Destacó en la representación intencional el “imponer” para “pretender”, es decir, estabilizar desde un punto de vista que sirve al *sistema de representación* imperante.

⁸² Se presenta con cierta regularidad entre los seguidores de la filosofía centralizada en la trayectoria de Occidente la manifestación de frases como la citada, en la cual se cree y se defiende que la filosofía es europea. Esto se puede apreciar sobre todo en los congresos de filosofía que se han realizado a lo largo de un extenso periodo donde se presenta un debate entre los que defienden el desarrollo monocultural y los que se apegan o postulan una filosofía latinoamericana, así como una filosofía intercultural.

⁸³ Son construcciones históricas que establecen una forma de asumir los referentes de existencia en la conciencia, los discursos, además que involucran las vivencias que se encuentran encuadradas en un escenario concreto de producción y acción de las personas.

alcalde de Martinica, Aimé Césaire, advierte sobre el riesgo que esto significa; él habla en términos de la metáfora del *atolladero* (2006, 83), es decir, de la imposibilidad de salir de un terreno que se hace difícil franquear, sobre todo porque el *universalismo* solo permite ver lo que él compone y desarrolla para el resto de la humanidad. Señala Césaire que: “Mi concepción de lo universal es la de un universal depositario de todo lo particular, depositario de todos los particulares, profundización y coexistencia de todos los particulares” (2006, 84).

El problema con el *universalismo* es que se convierte en una instancia de producción de conocimiento totalizador, el cual representa a toda la humanidad, sin que en éste se represente toda la humanidad. De ahí que exista la necesidad de preguntarse: ¿quién se representa a través del universalismo que establece una única forma de asumir la producción del conocimiento que pasó a ser fundamento necesario para decidir el rumbo de la humanidad? Para afrontar esta pregunta, debe señalarse que no se trata solo del *eurocentrismo*, sobre todo porque en la actualidad el juego de poder hegemónico plantea varios centros de articulación de lo que se considera como *universal*. Aunque el origen de la centralización es el mismo, cabe mencionar que las experiencias, reglas de funcionamiento y elaboraciones no se mantienen desde un único modo de centralización; lo que se mantiene son las prácticas de producción o generación de las diferencias que representan *en sí* formas de generar distanciamiento entre lo que compone lo occidental y lo secretado o dejado de lado;⁸⁴ esto no pasa con lo consagrado por la modernidad que se fija como lo universal. Frente a esto, el profesor Ramón Grosfoguel plantea que:

El universalismo abstracto es aquel que desde un particularismo hegemónico pretende erigirse en diseño global imperial para todo el mundo y que, al representarse como “descarnado”, esconde la localización epistémica de su locus de enunciación en la geo-política y la corpo-política del conocimiento. En este movimiento epistémico típico de las epistemologías eurocéntricas del “punto cero” y la “ego-política” del conocimiento” ha sido central en los proyectos coloniales (Grosfoguel 2007, 136).

Frente a los procesos de producción, estabilización y replica de contenidos que hacen parte del universalismo, se debe reconocer que son fijados mediante una operación de anulación de las elaboraciones que se desprenden de experiencias de una gran parte de la humanidad, quienes no son recogidos y promocionados como

⁸⁴Lo dejado de lado por la modernidad se produce por la falta de reconocimiento, la no valoración, el no respeto, así como la no inclusión desde una igualdad de producción y acción; esto quiere decir la no posibilidad de trascendencia histórica.

algo representativo del *universalismo abstracto*, el cual se estableció desde una *geografía de la razón*⁸⁵ que niega su *locus de enunciación*. Es de señalar que no se trata solo del *eurocentrismo*, sino de la categoría de Marcel Mazoyer de *euroccidentalismo* que, según Samir Amín, “impone siempre una ‘puesta a punto’, recordando que concierne tanto a Estados Unidos como a Europa, polos ambos de lo que se ha convenido en llamar Occidente” (2006, 95).

El *euroccidentalismo* produce una afonía, una ausencia de las representaciones acústicas que se traducen en la imposibilidad de generar discursos de orientación y disposición de la vida. Esta operación vendría a producir sus efectos en las personas que provenían de los territorios colonizados de ultramar, donde se vio en los referentes centralizadores del conocimiento la posibilidad de ser reconocidos y tenidos en cuenta como seres pasivos, seres que solo consumían lo que provenía de los centros metropolitanos de Occidente.

Por fuera de la demarcación vivencial que establece la trayectoria de *euroccidente*, pareciera que no existe lo *otro* como parte de una experiencia del pensar sistemático, sobre todo porque se ejerce una *ceguera antropológica* en lo que, lo otro solo corresponde a un pensar precario, desordenado, carente de razón; es decir, por fuera de la situación y relación con lo *euroccidental* solo existe un mundo lleno de ataduras o cadenas que ligan al hombre a un pasado en donde las sobras, la oscuridad y la distorsión son lo propio. Durante mucho tiempo se estableció que los hombres y las mujeres no se podían pensar por fuera de los límites del pensamiento *euroccidental*, y si lo hacían, entonces, se consideraba que estaban confundidos y perturbados; en este caso, se llegó a percibir que el otro o la otra no podía ser poseedor de la técnica que ayuda a labrar el camino de la verdad. Por tal motivo, se dependería de la civilización que se fundamentaba en una visión de mundo, esto es el *espíritu universal* que propuso Hegel; de ahí que Europa era *el fin y el centro de la historia mundial*. Como dice Enrique Dussel, fue el filósofo alemán quien terminó consolidando el universalismo que vino a influir en el establecimiento de un modo de percibir a los otros no europeos. Dussel escribe al respecto que:

⁸⁵ *La geografía de la razón* se puede entender a partir de los desarrollos de Emmanuel Chukwudi Eze, quien identifica en los trabajos raciológicos y geográficos de Immanuel Kant un trazado de lo que el filósofo nigeriano denomina como “el color de la razón” (2001), que se entiende como una demarcación que lleva al establecimiento de una localización específica, en la cual una minoría con privilegio se autoerige como los verdaderos cultores de la “razón”. Las personas que se encuentran al norte de los Pirineos son los que supuestamente deben guiar a la humanidad, son las personas de color de piel “blanca”. La discusión sobre esto se aborda en el primer capítulo de esta tesis.

Finalmente, con Hegel, para quien el Oriente era la niñez (*Kindheit*) de la humanidad, el lugar del despotismo y de la no libertad, desde donde posteriormente el espíritu (el *Volksgeist*) remontara hacia Occidente, en el camino hacia la plena realización de la libertad y civilización. Europa habría sido desde siempre elegida por el destino para ser el sentido de la historia universal (2004, 203).

A partir del hecho de inventar los cuerpos colonizados que se encontraban en la periferia de los territorios de ultramar, se estableció la creencia sobre estos seres quienes, supuestamente, no poseían habilidades necesarias para responder a las exigencias que establecía el marco regulativo de la filosofía y todo el conocimiento centralizado y desarrollado a partir de una operación epistemológica. Fue así como se llegó a decretar que los pueblos *extraeuropeos* no tenían un pensamiento estructurado, a partir de un sistema organizador de la experiencia del pensar; esto viene a ser parte de un pensamiento lógico. Desde un principio, las invenciones arbitrarias que son parte de las *representaciones intencionales* con las cuales se buscaba hacer una descalificación de las experiencias de los otros diferentes al hombre europeo, se tornaron en la mejor estrategia para establecer un sistema de clasificación y medición de los rasgos que debían tener los humanos. Los procesos mentales de los otros se asumían como inferiores, se apoyaban en operaciones propias de seres elementales o primarios que efectuaban, supuestamente, unas simples relaciones, es decir, asociaciones de rasgos, características y manifestaciones básicas.

Lo anterior se convertiría en una consideración *eurocéntrica*, la cual ayudó a forjar el *euroccidentalismo*, en lo cual lo propio era representar al no-europeo como carente de un pensamiento estructurado. A este respecto, Josep Estermann pone el caso de Hegel y Lévi-Bruhl, en el cual el filósofo alemán, llegó a sostener que: “lo que aquí sucede hasta el momento, es solo el eco del Mundo Viejo y la expresión de una vitalidad foránea” (1998, 14). Por su parte, el francés “considera el pensamiento americano no-europeizado como primitivo” (1998, 14). A propósito del etnólogo francés, Carlos Moore dice que:

Certa tradição, eurocêntrica e hegemônica, costuma alinhar o fato histórica com a aparição, recente, da expressão escrita, criando os infelzes conceitos de povos “com história” e de povos “semhistória” que, eventualmente, o etnólogo Lucien Levy-Bruhl (1947) iria transformar em “povos lógicos” e “povospré-lógicos”. Mas, a história propiamente dita é a intereção consciente entre a humanidade e a natureza, por uma parte, e dos seres humanos entre si, por outra. Por conseguinte, a aparição de humanidade como espécie diferenciada no reino animal, abre o período histórico. O

termo “pré-história”, tão abusivamente utilizado pelos especialistas das disciplinas humanas, é uma das descrições que doravante deverá ser utilizada com maior circunspeção (2008, 164).

Desde estos referentes de fijación del conocimiento se justificaría la clasificación arbitraria de *pueblos con pensamiento, pueblos con un poco de pensamiento, y pueblos sin o con total carencia de pensamiento*; esta era la oposición binaria entre los pueblos civilizados y los primitivos. Toda esta escala de evaluación, descrédito y sanción, fue construida a partir del desarrollo y aplicación del evolucionismo, por medio del cual se llegó a suponer que la historia de las sociedades mundiales seguía un camino hacia el progreso, y que solo las más fuertes lo alcanzaban. Se trataba de tres escalones, en cuya parte superior estaban los pueblos civilizados, caracterizados por tener pensamiento lógico, mientras en la parte media se encontraban los pueblos bárbaros, quienes, supuestamente, tenían, más o menos, un pensamiento; en la parte inferior estaban los pueblos salvajes, aquellos que, aparentemente, *no tenían pensamiento*.

A partir del hecho de encerrar a los pueblos como funcionales/disfuncionales, normales/anormales, civilizados/primitivos, desarrollados/subdesarrollados y centro/periferias, se estableció una clara diferencia entre lo incluido-celebrado y lo dejado por fuera o excluido-sancionado. Lo anterior se expresaría en distancias marcadas en los procesos mentales, en lo cual lo dejado de lado no se tiene en cuenta. Igualmente, aparecerían las distancias espaciales que referirían a los territorios de ellos con respecto a los de nosotros, así como las elaboraciones comunicativas en el que lo otro, aparece aludido a partir de un yo que ejerce un control de la producción y reproducción del mal-decir o el decir inapropiado sobre seres que eran y son re-presentados como extraños.

Las distancias creadas desde las diferencias vienen a crear una marcada indiferencia, negación, invisibilización, descrédito, usurpación, aborrecimiento y sospecha de lo producido por fuera de los escenarios de representación; además, genera una situación de admirar lo ajeno y despreciar lo propio. Esto viene a ser el resultado de las acciones programadas para ejercer fuerza sobre la gente del llamado *Tercer Mundo*, quienes, durante cierto tiempo, han buscado lo que supuestamente no se tiene en las réplicas que proceden de los centros metropolitanos del norte. Esto se puede apreciar en el desarrollo de la filosofía, a través de la cual han hecho creer que:

No se piensa, porque no se tiene una técnica, pero ante todo porque se tiene miedo [...] Por eso hay que sostenerlo, por eso hay que tener técnicas, y, si no se las tiene, no se piensa, y como no las tenemos entonces nuestro filosofar no es más que una reiteración de la filosofía misma y nuestras estructuras son repetidas. Se enfrenta en el caos para encontrar lo previsto. Y para garantizar esto se usan técnicas. Con esto se mata el tiempo porque se sustrae la posibilidad de la novela. Siempre el miedo a que lo que parezca sea otra cosa. De ahí nuestra educación. Se educa a los jóvenes para pre-ver, ver antes, saber ya lo que se da, y así detener el tiempo, evitar el engorro del sacrificio (Kusch 1976, 10-11).

En el ambiente quedaría la presunción de que *ellos tienen pensamiento, por lo tanto, ellos sí tienen filosofía, es decir, el amor al conocimiento* que, en últimas, según Josef Estermann sería *el amor* desde el pensar, sustentado en la *técnica*. A partir de los referentes de la filosofía andina que presenta Estermann, no es posible perder de vista que la filosofía es “todo esfuerzo humano para entender el mundo, a través de las grandes preguntas que ha formulado la humanidad; y esto de hecho compete a todos los pueblos en toda época” (Estermann 1998, 17). Esta manera de entender la filosofía nos advierte sobre la necesidad de hacer una descentración de los referentes habituales, es decir, un distanciamiento de los postulados que son empleados para definir lo que esta es, representa y, sobre todo quiénes, en dónde se encuentran y a través de qué procedimientos se legitiman los contenidos que las personas merecedoras de su cultivo profesan.

Frente a esta pretensión de centralización extrema y absoluta no se puede perder de vista que: “lo que es ‘filosofía’, no se puede definir monoculturalmente (desde una sola cultura), sino desde el diálogo (o polilogo) intercultural” (Estermann 1998, 39). Se trata de afrontar la multiplicidad de experiencias que rompen con la centralidad extrema de lo occidental como única salida o como única alternativa. Al respecto, se contempla que se trató de imponer una única ruta explicativa para establecer las repuestas a las preguntas que se producen con las existencias, las realidades, los conocimientos, los aconteceres de la vida, entre otras circunstancias distintas a las de la centralización de Occidente. Tal vez de lo que se trata es de superar el *universalismo abstracto*, pasando con esto a valorar y asumir un *universalismo concreto* que, según Grosfoguel, siguiendo a Césaire, sería: “aquel que es resultado de múltiples determinaciones cosmológicas y epistemológicas (un pluri-verso, en lugar de un uni-verso). El universalismo concreto cesaireano es el resultado de procesos horizontales de diálogo crítico entre pueblos que se relacionan de igual a igual” (Grosfoguel 2007, 137).

No se trata solo de relacionamiento, sino de la posibilidad de acción que conlleva afrontar los problemas que se originan en el primer momento del contacto entre los pueblos, las comunidades y los grupos, en el que se corre el riesgo que una cultura someta a otra o al menos condicione las formas como deben de asumir el relacionamiento; éste sería la primera parte que debe de trascender a una acción de lo que he denominado como afectación mutua, esto es el afrontar los problemas que se derivan del funcionamiento de los sistemas sociales, culturales, políticos y económicos. Todo esto se puede abordar desde *la interculturalidad crítica*.

Ante todo lo anterior, vale la pena recordar que no se trata de hacer un relacionamiento funcional entre *las técnicas del pensar filosófico y el filosofar*, el cual se desprende de la sabiduría de los pueblos que se posicionan desde el residir el mundo de las palabras que dan voz a los pueblos, comunidades y grupos; sobre todo que en este tipo de relación la primera termina subsumiendo a la primera, y en el que se llega a convertir a la segunda en materia prima para que lleve a legitimar los marcos teóricos de la primera. Se trata de asumir la posibilidad de significar la experiencia, de pedagogizar la voz a partir del hecho de asumir *unas nuevas políticas del nombrar desde abajo y desde adentro*.

El hecho de asumir las preguntas iniciales desde *las técnicas del pensar filosófico y el filosofar desde la sabiduría de los pueblos*, permitió advertir sobre los problemas de las localizaciones arbitrarias que se derivan del funcionamiento de la *geografía de la razón*. Al respecto, se observa que ésta se ha transformado y generado en la actualidad internacional, nacional, regional y local, unas prácticas de identificación y clasificación arbitraria, las cuales han llevado a establecer unas demarcaciones del poder imperial, en el cual unos quedan bajo la posibilidad de ser reconocidos-celebrados, mientras que otros son condenados a una marginalidad perdurable y perturbable.

Para el caso de Colombia, se ha producido una *geografía de la razón*,⁸⁶ la cual se ha establecido a partir de una demarcación geográfica que fija unos bordes o las fronteras internas, creando la discriminación positiva y la discriminación

⁸⁶La geografía de la razón ha sido propuesta desde la Asociación de Filosofía del Caribe, y se relaciona con lo que ha propuesto Emmanuel Chukwudi Eze, quien a través de revisar el trabajo antropológico y geográfico de Kant, abordó "*el color de la razón*". Para el caso específico de Colombia, propongo el uso de esta categoría, sobre todo que se presta para establecer una relación del centro con las periferias costeras, que eran representadas por fuera de las posibilidades que establecieron los intelectuales andinocéntricos del país, que veían a los litorales como un lugar en el que habitaba la amenaza de la *gente negra*, consideradas como carentes de razón; de ahí que plantee que estas zonas se vean como parte de una *geografía de la razón*.

negativa; lo primero favorece a la *gente blanca*, que son quienes (supuestamente) tienen razón; son pensantes, cultas, estudiosas, exitosas; mientras la segunda discriminación correspondería a la vida de los pueblos negros, ubicados en una geografía ardiente, en la cual los seres que la habitan son *irracionales, ignorantes, bulliciosos, extrovertidos, corronchos y lujuriosos*. En este caso, se trata de una *geografía de la razón* que se apoya en el determinismo geográfico y climatológico, el cual ha servido de sostén para la aplicación de una *política de reclusión del otro*, racializado como negro y que es visto como bárbaro, demoniaco, anormal, aberrado o desviado. En el caso específico de la investigación social, aún esto se mantiene, se llega a establecer una identificación y clasificación de quiénes son y quiénes no son investigadores por proceder de tal o cual geografía.

2. El conversar que alimenta los refugios narrativos: el preguntar desde lo vivido

La conversación que ayuda a dar con los refugios narrativos de la gente sirve para la generación de prácticas localizadas, las cuales llevan a la experiencia de *pensar y pensarse* como miembro de una comunidad que se soporta en el acto discursivo y que moviliza la fuerza de la experiencia vivida. Esto se puede interpretar desde lo propuesto por Albert Memmi como *los valores refugio* que son prácticas de arraigo que apoyan las dinámicas de producción de conocimiento local; según este intelectual del norte de África, esto viene a servir de *línea de repliegue*, lo cual “para el grupo es una de las raras manifestaciones que pueden proteger su existencia original” (Memmi 1969, 110).

La experiencia de conversar con las y los mayores guardianes de la memoria se cultiva como una práctica de transmisión cultural. En este contexto lo verdaderamente relevante es el proceso de aprendizaje de los *valores refugio*, dando como resultado la *inscripción cultural*, la cual se encuentra poseída por “decenas de miles de otras inscripciones” (Kincheloe y Steinberg 1999, 56). Lo anterior quiere decir, por ejemplo, que cuando se conversaba con papá Bolívar⁸⁷ sobre los asuntos del *tiempo de antes*, no solo habla él, sino que a través de sus palabras hablan otras y

⁸⁷ Ángel Bolívar Amaya fue un *sabedor* que vivió el Caribe *Seco* en el que habitar las palabras se encontraba en el goce de la vida. Murió como vivió, compartiendo la sabiduría que aprendió en el andar por los lugares que supo valorar, haciendo de los momentos más duros, los más alentadores. Falleció en Valledupar a mediados de la década del 90.

otros que están ausentes. Ese era el tiempo que condujo a preguntar: ¿de quién son las palabras? Fue así como al tratar de responder la pregunta se presentó un diálogo intergeneracional, en el cual se dio a entender que las palabras son: “puentes que sirven para conectar con lo que se olvida o con lo que se queda presente en nosotros al momento de asumir la vida, los verdaderos valores son refugios, todo sucede cuando debe suceder, es decir que las palabras no llegan a nosotros por capricho”, estas son productos y a la vez productoras de sentido. En relación con esto, el sabedor Bolívar Amaya, expresó lo siguiente:

Las palabras se olvidan o las palabras se quedan con nosotros, pegadas a nuestras vidas, como si estuvieran pegadas a nuestra piel. Mira cómo son las cosas, cuando uno hace una décima, ella hace que las palabras nazcan, pero también las palabras hacen que aparezcan las décimas. Se puede decir que es un mismo parto el que sucede al mismo tiempo. El otro día me quedé atollado sin poder seguir haciendo una décima; todo esto paso por el capricho de una palabra que no apareció cuando la necesitaba [...] no la encontraba y me dije a mí mismo: ¡Ah! Bolívar Amaya, por una palabra está *varado*, ¿qué pasa? Entonces llegó. En el momento que la tuve me sentí como si hubiera alcanzado algo que hacía falta para decir lo que debía quedar en la décima. Uno sin palabra no es nadie, no puede decir nada. Imagínate, un día que te acuestes y al día siguiente despiertes sin poder hablar, todo cambiaría; si no tienes palabras, ¿cómo te sentirías en ese momento?, ¿cómo sería tu vida? El que nace sin palabra se acostumbra, y además encuentra otros medios para comunicarse; pero el que nace con ella y la pierde, ¿cómo hace? (Conversación. Valledupar, marzo de 1993).

Se puede decir que la décima “es un arte de creación para escogidos artistas populares” (Pedrosa y Vanín 1994, 13).⁸⁸ Estos artistas naturales⁸⁹ son forjadores de un sentir que se conecta con las cosas cotidianas de su entorno, desde el cual resaltan los sucesos, lugares y personas que marcan un ritmo de la vida distinto a los acostumbrados en Occidente y sus adecuaciones perceptivas de tiempo, lugar y persona. El cultivo de la décima se dio “quizás porque nuestros abuelos amaban la magia de la palabra” (García y Walsh 2017, 143). Para el caso de las décimas del Abuelo Papá Bolívar, se tiene que sus contenidos hacían parte de *los archivos de la memoria*, pero que estos se fueron olvidando al momento que se presentó el rompimiento de la cadena de producción oral, es decir “el hiato intergeneracional”.

⁸⁸ Un trabajo que ayuda a comprender los alcances de la décima como una construcción literaria de expresión abierta, es el del profesor M´bare N´gon Faye, titulado *Antología de la literatura afroperuana* (2016), en la que se alude a una sistematización de las voces que ponen a circular una forma de habitar el mundo, una expresión de encuentro y afirmación de la palabra que posibilita el imaginar las relaciones *casa adentro* con las palabras que animan el cultivo de la vida.

⁸⁹ Estos artistas naturales son creadores que posicionan su existencia a partir de lo vital y no desde la legitimación del consumo cultural que enaltece las elaboraciones desde la lógica del mercado. Estos creadores legitiman desde el papel que juegan en su comunidad, trabajando desde y para ellas.

De estas creaciones solo queda el recuerdo de los temas que aluden con la peste, la invasión de las langostas, la montaña, la cosecha, entre otros temas. Según Lubis Villa (2017):

No recuerdo el contenido de las décimas de Papá Bolívar, sí recuerdo que eran bonitas, largas y muy difíciles de aprender. Las palabras que tenía decían muchas cosas [...]. Solo recuerdo una que hablaba de una montaña; se iban y venían de una montaña en donde vivían pocas personas. Quién sabe dónde era eso y quién era esa gente (Conversación con Lubis Esther Villa Amaya, 18 de abril de 2017).

Tal vez no sea posible recordar el contenido de las décimas de manera fiel, pero lo que no se olvida es que estas hacían parte de una creación que animaba la vida, y tenían un propósito: que las palabras se dispusieran para cultivar desde cada vivencia, desde cada recuerdo y desde cada olvido, el sentido que viene de un guardián de la memoria que *da, recibe y devuelve*. En este orden de ideas, se puede decir que lo que se recuerda de las décimas de Papá Bolívar es que estas hacían parte de la voz de una colectividad que jugaba con las palabras y, desde esta posibilidad, establecían y recreaban los lenguajes con los que atravesaban los lugares y tiempos. Dice Pedrosa y Vanín que “Los decimero son en cierta medida una especie de conciencia colectiva, críticos e historiadores de sucesos locales, nacionales y a veces internacionales, fabuladores y contadores de amor y el desamor, de la fortuna y reveses de la suerte” (1994, 12).

De todo esto se aprende a valorar la vida de un hombre que vivió una existencia en una *línea de repliegue*, es decir, en una zona de cultivo del silencio autogestionador de su forma de ver, sentir, pensar, actuar y narrar el mundo. Asimismo, puedo decir que fue una persona que vivió desde una línea de despliegue y apertura frente a las otras y otros, esto es una existencia porosa, una existencia permeable por las mutuas afectaciones; todo esto se convierte en el principal referente de las experiencias que abren caminos aquí y allá.

El *sabedor* y *Abuelo*, Angel Bolívar Amaya, el *Viejo Bolo*, como le decía Tío Gilberto⁹⁰ cuando llegaba contento a buscar a mi abuelo materno, emprendió su partida una noche del 27 de julio de 1994. De esa noche, tanto por ser cultivadora de un profundo silencio, me acuerdo de la quietud de las cosas y las personas del barrio. Se habían acostado temprano, no se oía por las calles ruido alguno; tal vez esa era la

⁹⁰ Gilberto Aramendi, sabedor nativo de Valledupar, murió en la segunda mitad de la década del 90, en Valledupar, y se caracterizaba por tener el origen de los apellidos y lazos familiares de la gente nativa de Valledupar.

mejor forma de rendirle homenaje a una persona que se caracterizó por cultivar el silencio como un arte de la existencia sabia y sabedora de la vida, de la gente y de los lugares que albergan la memoria de aquí y de allá. El homenaje que se dio esa noche de su partida se hizo sentir; tanto fue así que, al día siguiente, la vecina María Araujo Jaraba, al enterarse de la muerte del abuelo, dijo lo siguiente:

Yo sabía que algo estaba por pasar, fue como un presentimiento desde que vi caer la noche, no volví a sentir los perros ladrar ni retozar, la gente se recogió temprano, los pelaos no salieron a la calle, las tiendas cerraron temprano, ni las ramas de los palos se sacudieron, todo lo que pasó acompañó la partida de un gran hombre, un gran amigo, un gran vecino; como ese no vuelve a nacer otro [...]. Ahora entiendo de lo que trataba el lento palpitar de la vida y el recogimiento de las palabras de esa noche, de lo que se trataba era de dirigir en silencio su último adiós de un hombre que supo vivir la vida como él quiso.⁹¹

Desde el íntimo palpitar de la noche, ese día y los otros en los que se vivió el duelo de la partida del abuelo, quedó la casa vacía, la casa en completo silencio. Al día siguiente pudimos ver en la casa el asiento inclinado hacia la pared, ahí donde él solía sentarse a tomar café. A partir de ese día la silla mecedora donde se sentaba a recibir a sus amigos y compañeros de tertulia nunca más se movió en el suave mecer de la vida y el encantar de las palabras. Desde ese día el suave y fuerte olor de las bocanadas de tabaco que solía expulsar con alegría, nostalgia y dolor, no volvieron a oler; sus pasos quedarían grabados en esos corredores, las salas y los patios de la casa donde siempre se tejió el fuerte e intenso manto de las palabras que albergaban las memorias de aquí y de allá.

El abuelo iniciaría ese nuevo caminar con pocas palabras, y tal vez esto sucedió así porque lo que tenía que decir lo había dicho a lo largo de su vida. Días atrás, antes de su partida, yo había llegado al terminar un semestre más de estudio universitario que hacía en el interior del país. Fue en el receso de mitad de año, cuando en una mañana regresé y lo encontré, como siempre, conversando con el Tío Gilberto; él ya estaba enfermo y unos días después sería su partida. El recibimiento

⁹¹ María Araujo Jaraba fue una animadora de la cultura local y perteneció a una generación de mujeres que revitalizaron todo el tiempo la memoria de las fiestas y celebraciones que unían los barrios tradicionales de Valledupar. Ellas recibieron toda la fuerza vital de personas como Ana Francisca Guerra, cacicas de cacicas, personaje central de las fiestas en El Cerezo y El Alta Gracia, quien participaba en las *Cargas*, que es la Leyenda Vallenata; así mismo Lola Bolaño, Sixta Torres, y otras mujeres que se convertirían en *Guardianas* de la *Memoria Vallenata*; ellas fueron quienes revivieron la *Danza del Pilon* en la ciudad; ellas fueron quienes mantuvieron vivas las narrativas viajeras de aquí y de allá. Al morir María Araujo Jaraba, su casa fue vendida tiempo después, pasando a ser demolida, y en la actualidad ahí existe una fábrica. Su familia se dispersó entre Venezuela y Valledupar; hoy en día, en Valledupar no existe un lugar de memoria en honor a estas mujeres.

ese día fue como siempre y todo se dispuso para llevar acabo nuestra última conversación. Yo no lo sabía, ni mucho menos imaginaba que esta sería una de las últimas veces que compartiríamos la energía que hacía rebosar las palabras, en el que su aliento encantaba la vida y su decir se hacía evocador de otros tiempos. La invitación fue clara y enfática: “Salgamos a caminar, salgamos a coger otros vientos que nos lleven a un rumbo permitido por la vida”. Él siguió conversando cuando dijo: “Mañana salimos a caminar, yo me cambio de ropa y andamos lo que tenemos que andar”.

Al día siguiente de mi llegada, al día siguiente de su última invitación, el abuelo no se pudo levantar, su fuerza no le alcanzó para caminar los caminos que el abría con sus palabras. A partir de ese día empezó a despedirse en su lento agotar de las palabras para escenificar su adiós. Uno de los últimos días antes de su partida, le pregunté: ¿Abuelo, de dónde vienen sus palabras, esas que perduran en nosotros y nos dejan, no nos sueltan, siempre partimos con ellas y siempre regresamos con ellas y ustedes siempre están en nosotros, caminamos con ellas? En ese momento sonrió de forma muy sutil, sus fuerzas ya no eran las mismas, pero a la vez se notó la profundidad de su gesto cálido, guardó silencio un rato; cuando regresó del silencio me contestó:

Nosotros venimos de un largo viaje y casi nunca nos sentamos a ver, hablar e imaginar cómo fue eso, pero lo sabemos y vivimos cosas nuestras [...]. Nuestras tierras están allá y acá, son tierras en las que ya no estamos de cuerpo presente, pero no importa porque ellas viven en nuestro sentir la vida de forma que nuestro pensamiento se alarga, pasando cosas de allá para acá. Yo aprendí a andar fue caminando, desde muy pequeño anduvimos caminos que teníamos que andar para ser lo que somos; eso no nos da vergüenza decirlo y no lo podemos negar. Lo que nos debe de dar vergüenza es el día que nos señalen porque no somos honrados, el día que no seamos gente de bien, nos convertiremos en gente que anda bajo las sobras, gente que necesita de la oscuridad, es decir gente que no quiere ser vista porque en lo que hace, siembran el mal, pero aun así son vistos y señalados. Ellos quedan como tramposos, delincuentes, chanchulleros, gente de mal andar entre los suyos y entre los extraños. El día que no podamos andar caminos con tranquilidad, ese día sí nos debe de dar vergüenza; de lo contrario hay que estar tranquilo. No podemos perder el camino, porque es como dejar de ser quienes somos, gente de aquí y de allá, gente que donde esté camina y aprende de ese caminar con las demás gente. Andamos un camino que nos toca recorrer; en el recorrer del camino se encuentra lo que merecemos, y merecemos lo que encontramos. Vivimos un caminar permanente y morimos en un permanente andar, y quién sabe si desde ahí se inicia con otro caminar [...]. Si perdemos el camino, entonces no podemos volver a casa, perdemos todo, las costumbres, los conocimientos, las memorias, la familiaridad entre las familias, así sin poder andar los caminos, perdemos todo [...]. Todo se vuelve un andar, cuando tú perdiste el camino a la casa y apareciste en las palabras de la gente que teníamos que escuchar, gente que viene de otra parte. De todo esto aprendimos

que el perderse no es problema, sobre todo cuando tienes claro a dónde quieres llegar, el problema es perderse sin saber a dónde llegar. También se camina con los pasos que nos hacen perder el camino y eso no es más que otro aprender. Perderse es también un intento por encontrar camino (Conversación sostenida con el Abuelo Bolívar Amaya).

La conversación con *Papá Bolívar* siguió alrededor de las palabras que se van forjando en el arduo y largo camino que las personas asumen al recorrer duramente su existencia terrenal. Así aprendimos a comprender que a lo largo de la vida, las palabras abren caminos. Las palabras que surgen de un andar y que se conjugan con el tiempo de crecimiento se deben habitar para decir con sentido y valor de lo que aprende, comparte, anima y “permite una ética de la coexistencia”. De esta experiencia aprendimos que las palabras *retoñan, florecen, echan frutos, se pierden, se sueltan, se refugian, se quedan o se van*. Pero, también las palabras que se *secan* por no ser *regadas* con el sentimiento que las *nutre la vida*. Las palabras se secan, o mejor se retiran a un espacio de silencio estéril; para que esto no suceda se necesita que las palabras fluyan en la conversación que atiza y produce lo flameante de la memoria. Por este motivo, debemos tener presente que:

El diálogo como momento polifónico en el cual ninguno de los presentes está excluido. Quien conserva el silencio entra dentro de la economía general del discurso colectivo: es un silencio el que hace posible la palabra de los otros. Este es el don de la oralidad: la presencia, el sudor, los rostros, el timbre de las voces, el significado — el sonido— del silencio (Ferrarotti 1991, 20).

Las palabras no solo se ponen en punto de relación y afectación con el pasado que se busca afirmar como parte viva del presente, sino que marcan una temporalidad, una localización de relaciones, de personajes que intervinieron en los procesos y las dinámicas desarrolladas en cada momento. Se trata de una reactualización textual del pasado, en el cual lo que conforma la historia oral queda a la mano de quienes estructuran la audiencia responsable de lo que escuchan, asumen, ponen a circular, desde una disposición que compromete una pedagogización del decir y del escuchar. Este es un trabajo de escenificación de los textos orales con base en una corresponsabilidad. Esto se convierte en un presente de la voz que *llega del pasado* y se encarna en los cuerpos, dentro de una cotidianidad. Por este motivo, no podemos dejar de lado lo que sostiene el sociólogo italiano Franco Ferrarotti, quien expone que:

En este sentido, la historia oral no es necesariamente la <<voz del pasado>> o la voz de un mundo que desaparece. Es también la garantía, el presagio de un nuevo mundo que surge fatigosamente a la luz o bien el término de referencia de un mundo que no se resigna a morir. Más aún: es concebible un uso de la historia oral como historia alternativa a la historia oficial. Por lo tanto la historia oral [...] también puede ser, en tanto instrumento de recolección de testimonios orales y de historias de vidas, un específico medio de autoescucha de la cotidianidad, un modo privilegiado de crítica y desmitificación de la macrohistoria, además de momento integrativo esencial (Ferrarotti 1991, 21).

Se trata de continuar con la escenificación de la cadena de producción oral en el presente, donde todo, o casi todo, es puesto en posibilidad de ser dicho de forma creativa. De alguna manera, esto se puede nombrar como el imperio de la creación narrativa, el cual se pone en acción a través de un tipo de justicia que autoriza y respalda el acceso a la voz que representa una forma de percibir, asumir y formalizar los textos orales. Aquí los contenidos se hacen, deshacen y rehacen bajo un sentido abierto de co-creación, o mejor en la invitación a quedar presente en lo dicho que, a través del tiempo, se convierte en las cosas dichas que pueden ser intervenidas desde la posibilidad de recuperación, omisión, integración o adición de nuevos contenidos. Es una forma de darle vida al pasado sin quedar por fuera de él; en cierto modo, se trata de hacer que este se *quede con nosotros*.

Las palabras que soportan la voz viva de un grupo, un pueblo o una comunidad se alimentan del recurso existencial que acompaña el ciclo de vida de las personas. Aquí lo propio no es la secuencia temporal de los hechos, en un sentido lineal, así como un desarrollo progresivo; los sucesos no se organizan según la necesidad de escenificación. Por este motivo, “El pasado no algo anterior al presente sino una dimensión interior de éste. No está atrás sino adentro [...] la memoria no es un objeto claramente identificable sino, más bien, el resultado de una práctica que es siempre performativa y que, en nuestro caso, tiene en el discurso oral a una de sus posibilidades de actualización” (Vich y Zavala 2004, 18). Frente a esto, se puede considerar la memoria de lo recordado por *Papá Bolívar*, quien expresó lo siguiente:

Las palabras son de allá y de acá, fíjate cuando nosotros salimos de nuestra tierra y venimos a estas tierras, fue un largo camino, donde nosotros traíamos palabras de otros tiempos, de otras tierras, de otra gente. Además, traíamos conocimiento que recibimos de allá y los pusimos acá, pusimos todo de parte de nosotros para recibir y compartir [...]. Entonces decidimos seguir andando, aprendiendo y compartiendo en otros tiempos, otras tierras, otras gentes, pero todo sin dejar lo que teníamos atrás. Yo me fui para la Sierra con el compadre Víctor Amaya y ahí aprendimos a caminar otros caminos, trayendo lo que habíamos aprendido tiempo atrás. Ahí aprendimos a andar un largo caminar de donde vinieron otras palabras y otros conocimientos que

nos dieron el vivir para la vida, fue tener en cuenta todo sin ningún reparo (Conversación sostenida con el abuelo, 1980).

La construcción textual que he venido realizando a partir de esta escritura con-sentida, se denota que el pasado no es una construcción muerta, ni es un límite absoluto que establece el narrar lo que fue de forma verídica, es decir, comprobable. Aquí solo se puede considerar la fascinación con la que son contados los hechos. Se ha tratado de narrar el pasado de una manera viva; conecta y vincula con la acción de abrir caminos que posibilitan el hecho de encaminar las palabras que dan voz, cultivadas a lo largo de la vida. El narrar desde los senderos que se conectan con las experiencias vividas es como un acto de deslizamiento por los torrentes de las palabras, a respecto Bolívar Amaya, expresó lo siguiente:

Cuando uno quiere ir de una orilla de un río a otra, y el río tiene un raudal de agua que lo hace impenetrable, es profundo y ancho, para pasar al otro lado siempre se necesita de una ayuda, es decir de una canoa o un puente; así son las palabras, ellas te llevan lejos, te ayudan a pasar de un lado a otro, sin tanto problema. Ahora, el que recibe las palabras que uno dice muchas veces necesita de una canoa o un puente, o que no suceda que se queda varado. Con las palabras no se puede decir del todo que uno las encuentra o ellas lo encuentran a uno, sobre todo porque suceden muchas cosas para tener las palabras dónde deben estar y para que ellas se queden con uno. Las palabras te las dan, las palabras las recibes, las palabras las devuelves, pero también las palabras te las niegan [...]. De todo esto lo bueno es la cosecha de la vida. Buena vida es buena cosecha de las palabras. Mira tú, yo conocí a una personas que habla solo palabras groseras, duras, muy fuerte y así era la vida de esta personas; se puede decir que tenía una mala cosecha tanto al hablar, como al vivir [...] porque se vive como se piensa, se desea y se habla. Las palabras se vuelven lo que uno dice con ellas y afectan el vivir. Las palabras te las quitan. Fíjate, cuando uno está enojado y no dice nada, ahí te quedas como mudo y no tienes palabras porque no quieres decir nada o te obligan a no decir nada, ahí te quitan las palabras y te callan como parte grosera, como parte que te insulta, en fin, no dices porque no debes decir o no dices porque no te dejan decir. Así son las cosas con las palabras; ten cuidado pero también ten encanto con las palabras, porque sin ellas nada sería como es (Conversación sostenida con el Abuelo, 1990).

Esto es un afrontar la experiencia, donde la gente se interesa o se vuelve indiferente al acto de destapar silencios que se interrumpen con las palabras que recrean el pasado, o simplemente se afirman los silencios que se prolongan en la cotidianidad de la gente. Hay que tener consciencia sobre la siguiente idea: “La conversación está muriendo. Se extingue con ellas las narraciones mínimas de la cotidianidad. Exceptuando la vista, probablemente estamos perdiendo los sentidos, por pura atrofia” (Ferrarotti 1991, 17).

La *atrofia* que vivimos en la actualidad produce una afonía en la que las palabras se quedan sin caminos o no logran ser cosechadas en la posibilidad que genera el vivir el presente. Todo esto es el resultado de la indiferencia y la desconexión de la gente con los lugares y las relaciones sociales, así como del poco interés que despierta el pasado en las personas. A la gente solo le interesa vivir el presente, vivir el aquí y el ahora, sin tener en cuenta el refugio encantador de los otros tiempos, así como las personas y las posibilidades de vida que acompañaban a la gente de aquí y de allá. En todo esto se nos ha olvidado que las palabras nos ven nacer, nos ven transitar la vida y también nos ven morir, así como nos ven renacer en las palabras evocadoras que ponen lo ausente en el presente.

En términos generales puedo decir que la conversación con mi abuelo materno *Papá Bolívar* se convirtió en una posibilidad de abrir camino, es decir, en una posibilidad de cultivar el interés por el texto oral que nos encuentra aquí y allá. Es una experiencia de vida donde se destaca el vínculo con los tiempos, los lugares, las personas que alimentan la imaginación de un niño que salió al encuentro con las palabras. Esto es importante recuperarlo al momento de pensar la ruta de investigación que busca con-sentir la voz venida de diferentes tiempos, lugares y relaciones, donde lo propio ha sido el saludo a las palabras que se encuentran ancladas en las memorias viajeras que llevan a pensar la vida desde unos referentes distintos a los modernos occidentales.

De acuerdo a lo anterior se valoran las metáforas biocéntricas; estas son *aire*, *vientos*, *sembrador*, *semilla*, *caminar*, *río*, *casa*, entre otras. Se destaca que las metáforas empleadas por los sabedores de aquí y allá son similares y juegan un mismo papel, es decir, el de establecer una relación creativa con la naturaleza. Ahí la significación se convierte en una práctica cultural que conlleva una práctica ética frente a todo lo que compone la existencia, en el cual tenemos que lo propio es el respeto, la valoración y la generosidad, entre otros referentes de articulación que actúan en el cultivo de esta forma de vivir *en-comunidad*. En todo esto aparecen las y los sabedores como guardianes de un saber adherido a la experiencia, es decir, un saber que acompaña el ciclo vital de las personas. Según García y Walsh:

Muchos de los saberes ancestrales que los guardianes y guardianas de la tradición guarden en su memoria casa adentro son vistos y guardados como secretos. Algunos de estos secretos son historias particulares de nuestros actos de resistencia que pertenecen a la memoria de nuestro pueblo, y ahí deben de ser guardadas. Otros

secretos son filosofías y doctrinas propias heredadas de los ancestros, son secretos porque desde siempre nos permitieron ser diferentes (García y Walsh 2017, 19).

La conversación que se realiza aquí y allá con las y los abuelos, se convierte en una respuesta a los silencios cultivados desde las personas que salvaguardan la tradición. Son ellas y ellos los encargados de identificar el preciso momento de decir aquello que en otras circunstancias no pueden narrar en público. También se convierte en una manera de responder al silenciamiento al que han sido sometidos los pueblos de la Diáspora Africana en diferentes partes de Latinoamérica y el Caribe. Puedo decir que los contenidos que son recreados aquí y allá son manifestaciones del pensamiento propio que ha viajado a través de los tiempos a los contextos, logrando constituirse en lugar de pensamiento que actúa en la reactualización de los lenguajes de la memoria. En este caso, puedo decir que el lenguaje de *Papá Bolívar*, quien se quedaba con el encanto de las palabras en la boca, muy tempranamente me ayudó a entender el valor que tenía la conversación, y posteriormente vino a actuar en la concientización del papel que cumplían los encuentros desde, con, entre y para los integrantes de una colectividad que consiente las palabras.

No siempre la conversación intergeneracional se dio de forma fluida, armoniosa, sobre todo que también existían y aún existen las personas que buscan hacer de éste una *topofobia*, tal como pasaba con algunos vecinos que construían un *mal-decir sobre el decir de quienes en la conversación con las nuevas generaciones, buscaban encontrar un aliento que le diera vida a la construcción sonora que destapaba los silencios aquí y allá, esto es una vida con arraigo en la propia vida*. El diálogo intergeneracional se dio en un clima de hostilidad, un desprecio y un desprestigio que ejercían las personas que veían en éste una amenaza, tal como pude presenciar el día en que una vecina que venía de otra cultura y que trataba de romper desde su actuar el cultivo de la vida, dijo: “Mira en la casa de esos negros no se aloja gente, sino la habladuría de la gente que los va a visitar [...] no hacen más sino hablar de cosas que ya no son, de cosas que ya pasaron, hay que vivir el presente para progresar y no vivir de cosas viejas [...] esa es gente que nació vieja”.⁹²

El anterior fragmento se convierte en un ejemplo del malestar que genera el cultivo de la voz que se aleja de la preocupación por la producción económica, en

⁹² Comentario de una vecina ofuscada por causa de su mal-decir sobre la conversación intergeneracional.

cual encontramos que para las sabedoras y sabedores no estaba el valor del tiempo sino el sentido de la vida. De la frase de la vecina se puede inferir que: *Ustedes no son gente porque no hacen lo que la demás gente hacen, aspiran o desean ser y hacer*. La sola denominación “esos negros” marca un fuerte acento que indica identificación-diferenciación-desprecio, por consiguiente se prenden las alarmas que condenan a las personas que cultivan el valor de la vida puesta en las palabras encantadoras. Esto me lleva a recordar la vez que Fanon presencié que una niña, al verlo en una calle en París, le dijo a su mamá: “¡Mamá, mira ese *negro!*, ¡tengo miedo! ¡Miedo! ¡Miedo!” (Fanon 2009, 113). En ambos casos lo que sale a flote es el indicador de la no humanidad, lo cual se corresponde con “el esquema epidérmico racial”.

Pero entonces, ¿qué hacemos en la casa?, lo que hacían en las demás casas, en donde el diálogo con los mayores se respeta, se cultiva y se lleva a su máxima consecuencia. Tal vez por eso hoy en día asumo el investigar como una posibilidad de conversar, de encontrar “los puentes”, “la casa”, “la siembra” y “la cosecha”, realizada por esos sabios maestros del arte de conversar, así como aquellos que cultivamos la escucha desde un sentido de encuentro que se genera en la autogestión del silencio o el silencio sabio. “No nos dejen ir sin escuchar nuestra versión de la vida, de los sentimientos, el dolor, la alegría, nosotros también estamos en este tiempo”⁹³ (Conversación sostenida con Andrés Camilo Redondo).

Historias viejas, historias nuevas, historias que se ponen en sintonía con quienes las cultivan y valoran el arte de poner en las palabras las experiencias, los aprendizajes, los saberes, los acontecimientos; en fin, historias que nos aferran a la vida. Tal como sucede con las personas con las que conversamos en esta investigación, gente que resiste y gente que se afirma en una *re-existencia*. El aprender de las sonoridades que se narran en las palabras viajeras se convierte en un interés para quienes conversamos desde el hecho de alimentar los refugios narrativos, preguntando acerca de lo vivido. Estas historias viajeras se conectan con los tiempos que no nos dejan, tal como nos decían las y los viejos que ya no están, pero, al igual, sus palabras aún nos siguen alimentando. Quiero cerrar este apartado con una creación del *Abuelo Papá Bolívar*, en quien las palabras se convirtieron en un refugio

⁹³ Andrés Camilo Redondo Pertus, un sabedor afrocolombiano nativo del barrio Cañaguatú en Valledupar. Este fragmento de la conversación con Tío Andrés sucedió en la calle la Garita, una vez el Abuelo Bolívar había partido; para esos tiempos la conversación con los tíos hermanos de mi abuela se hicieron más intensos y frecuente.

para vivir en una permanente reencantamiento de la vida. A continuación el Abuelo dice:

Las palabras nacen cuando uno no las espera,
 Ellas crecen donde uno menos piensa.
 Aguardan por el tiempo de completo amanecer,
 Anuncian caminos que hay que recorrer.
 Las palabras son las palabras,
 Florecen en un tiempo para que las cosas tengan que suceder.
 Cuando llegan, llegan, y llegan a encantar la vida.
 Las palabras son necias, tercas, sabias, vagabundas, amorosas y placenteras.
 Son palabras de allá y son palabras de acá, son palabras viajeras.

3. Disparar cámara,⁹⁴ apropiar voz: La instrumentalización de actores por parte del investigador

En el proceso de investigación en lo que respecta al campo social, se hace necesario revisar las concepciones y los modos de proceder que durante cierto tiempo han estado incidiendo en el desarrollo de las ciencias sociales y las ciencias humanas. Las ciencias sociales son tensionadas a partir de los *Estudios Culturales*, que proponen entre otros aspectos, la revisión de los mecanismos de producción y legitimación del conocimiento. Para Santiago Castro-Gómez, “Los estudios culturales toman como objeto de análisis los dispositivos a partir de los cuales se producen, distribuyen y consumen toda una serie de imaginarios que motivan a la acción [...] del hombre en tiempos de la globalización” (Castro-Gómez 2002, 175-176). En cierta medida estos estudios plantean el problema sobre las dinámicas de producción de conocimiento, en el que se marca la preocupación por la centralización de los fundamentos, aplicados de forma total sobre la realidad que se estudia. En este caso, las herramientas epistemológicas y metodológicas con las que se buscaría abarcar todo el conjunto de prácticas sociales son empleadas para la búsqueda de la explicación de lo estudiado; fue así como se instaló un modo de operar el conocimiento que aparecía al servicio de la investigación social.

En la institucionalización de los *Estudios Culturales*, Stuart Hall nos recuerda la dura tarea que tuvieron que asumir en un contexto que se mostraba hostil, donde era propio que las trayectorias disciplinares que soportaban el

⁹⁴ Esta acción refiere al hecho de activar la cámara para realizar los diferentes retratos.

desarrollo del conocimiento institucionalizado, “se presentaban así mismo como componentes del conocimiento desinteresado” (Hall 2014, 41). En este caso, Hall dice que: “Nunca fue una pregunta sobre cuales disciplina contribuían al desarrollo de este campo, sino cómo se puede descentrar o desestabilizar una serie de campos interdisciplinarios” (2014, 42). Por otro lado, la postura política era necesaria; esto era: “comprometerse con algún problema real allí en el sucio mundo”.⁹⁵ Se puede observar que los desafíos a los que se enfrentaban los estudios culturales se podían resolver desde la investigación, lo cual implicaría una relación de la teoría con la práctica. Esto representaría el actuar desde un contexto, una ubicación y sobre todo un posicionamiento. No solo se trataba de la construcción de un marco teórico para abordar un tema, era el actuar a partir de una realidad concreta. “Ni el conocimiento ni la práctica por separado” (Hall 2014, 44); este autor enfatiza:

En que los intelectuales mismos tomen responsabilidad de cómo se transmite a la sociedad el conocimiento que producen; que ellos no se pueden lavar las manos de la traducción del conocimiento en la práctica cultural (...) La brecha entre teoría y la práctica solo se supera con el desarrollo de una práctica en su propio derecho. Es una práctica la que debe reunir la teoría con la práctica. Tiene que ser hecha. Y la evocación de los intelectuales no debería ser la de simplemente aparecer en las demostraciones correctas en el momento indicado, sino que también la de distanciarse de la ventaja que han obtenido del sistema, para tomar el sistema entero del conocimiento mismo y, en el sentido de Benjamin, intentar ponerlo al servicio de algún proyecto (Hall 2014, 45).

No se puede perder de vista que al asumir esta dura tarea desde los estudios culturales se ha producido un efecto rechazo y desprestigio, pues estos se asumen con sospecha, con cierta indisposición, es decir, con un cierto rechazo, cuestionamiento a los modos de dinamizar los procesos, los cuales se apoyan en la vinculación de los actores. Lo que incomoda, en cierto sentido, es la pérdida de los objetos de estudio como patrimonio de una disciplina, así como el hecho de llegar a “comprometerse”, a la “responsabilidad” de quien investiga. Esto en cierta forma se ha cuestionado porque durante cierto tiempo la “responsabilidad” del investigador no era con la realidad y los actores, sino con la teoría, con la disciplinas, entre otras cosas, lo cual es cuestionado por los estudios culturales. El hecho de considerar estos aspectos resulta incómodo para el académico; de ahí que la mejor reacción sea

⁹⁵ Es de señalar que Hall presenta dos desafíos que los pioneros del *Centro de Estudio Culturales Birmingham*: primero, la parte *pedagógica*, específicamente lo que implicaría una práctica concreta frente a un proceso de formación; segundo, la parte *política*, que corresponde al vínculo entre lo académico y el contexto, esto es la relación entre teoría y práctica.

mantenerse a distancia, con el fin de no contaminarse con los problemas del “sucio mundo”.

En términos de Walsh, “Los Estudios Culturales serían un campo dirigido al pensamiento crítico plural, inter, trans e indisciplinar; las relaciones íntimas entre cultura, saber, política y economía, las problemáticas a la vez locales y globales y la búsqueda de formas de pensar, conocer, comprender, sentir y actuar que permiten incidir e intervenir” (2010, 94). Esta manera de comprender los estudios culturales remite a la relación de la teoría con la práctica, donde el actuar desde un interés, una localización o una puntualización a los problemas concretos se pone de relieve. No se trata solo de hacer unos desarrollos temáticos a partir de las consideraciones epistemológicas y metodológicas, se trata de actuar desde un ejercicio que compromete “los asuntos de poder, las luchas de enfrentamiento simbólico y por el control de sentidos” (Walsh 2010, 94).

En cierta medida, con los Estudios Culturales y, en especial, con los estudios culturales latinoamericanos decoloniales, se busca superar la centralidad del *agente especializado de la modernidad*, sobre todo que éste ha sido configurado desde un modo de producción subjetiva que se afianza en las dinámicas que encierra la modernidad, ante lo cual debemos recordar que esta tiene un “lado oscuro” el cual es “la colonialidad” (Mignolo 2003, 23). Y esta incide en las elaboraciones que hacen los expertos, quienes siguiendo las trayectorias que suelen afianzar la ciencia y la investigación convencional asumen un modo de operar la realidad, correspondiente con lo que Castro-Gómez denomina como la *hybris del punto cero*, caracterizada al utilizar:

[...] la metáfora teológica de *Deus Absconditus*. 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 solo una mirada analítica. La ciencia moderna pretende ubicarse en el punto cero de observación para ser como Dios, pero no logra observar como Dios. Por eso hablamos de la *hybris*, del pecado de la desmesura. Cuando los mortales quieren ser como los dioses, pero sin tener capacidad de serlo, incurren en el pecado de la *hybris*, y esto es, más o menos, lo que ocurre con la ciencia occidental de la modernidad. De hecho, la *hybris* es el gran pecado de occidente: pretender hacerse un punto de vista sobre todos los demás puntos de vistas, pero sin querer que de ese punto de vista pueda obtenerse un punto de vista (Castro-Gómez 2007, 83).

Desde estos planteamientos críticos sobre la ciencia se puede decir que el *agente especializado* de la modernidad, al poner en práctica la teoría y la metodología lo suele realizar desde la *hybris del punto cero*, donde lo propio ha sido el otear la realidad desde un punto de vista neutral, un punto de vista que no se encuentra afectado por las circunstancias que rodea la vida del investigador y las condiciones de producción de conocimiento, así como el vínculo con la realidad estudiada. Ante esta forma característica de actuar del investigador en el campo social durante cierto tiempo (y que todavía se encuentra en las universidades), propongo que se debe generar un ejercicio que pase por el hecho de *impensar* los modos de concebir, fundamentar, formular, diseñar y operar las investigaciones. La propuesta es de superar algunas perspectivas desde las que se concibe el conocimiento como algo fijo, algo determinado y esencial, algo que se requiere para ser aplicado sobre la realidad, desconociendo que el conocimiento también es parte de una construcción correspondiente con la naturaleza de lo que se busca investigar.

A partir de considerar que el conocimiento tiene distintas naturalezas y que éstas se expresan de diferentes maneras, asumo una descentración de los marcos que guían las dinámicas de producción de conocimiento. Para esto se debe tener presente que el conocimiento que se genera desde el amparo de las ciencias naturales ha dejado de ser representativo dentro de la investigación social de corte cualitativa. En el estudio de la realidades sociales, la aplicación de leyes, constantes de perfil estadísticos, así como los modelos probabilísticos para validar los datos, no permiten que emerja la textualidad desde, con, entre y para los que viven en unos contextos específicos, ahí en donde es necesario, desde el conocimiento que emerge de la consideración textual de la vida de los otros, abordar los marcos interpretativos con los cuales los actores construyen un sentido y se posicionan ente el mundo.

El *impensar* los modos de concebir y actuar en la investigación es propuesto desde el hecho de asumir “lenguajes otros” que ayuden a afirmar el relacionamiento en un contexto situacional, en el que no se esté prevenido ante la construcción de categorías de cruce o vinculación de experiencias o categorías conjuntas,⁹⁶

⁹⁶ El hecho de construir categorías de este tipo tiene que ver con una forma de asumir la investigación a partir de una horizontalidad, es decir, un relacionamiento sujeto-sujeto. Es la posibilidad de ver y asumir también la producción de conocimiento desde un diálogo interepistémico. Esto se puede referenciar desde la investigación con-sentida, en cuyo caso lo propio es investigar con, desde, entre y para. En este caso, esto hace parte de la descolonización de la investigación. La creación de este tipo de categorías es propia de la Teoría Fundamentada, creada por Strauss y Corbin (1998).

planteamientos o formulaciones y diseños, así como a los afectos y motivaciones; donde lo humano no huya de lo humano por medio de la autocontención de los sentimientos de quienes participan en el proceso de investigación;⁹⁷ por el contrario, estos aspectos deben ser parte del sentir y el actuar del investigador, quien no puede reprimirlos y controlarlos en aras de una objetividad.

En algunos casos, el *impensar* las formas convencionales de proponer, desarrollar y poner a circular los resultados de investigación se debe a la necesidad de ver, nombrar y actuar más allá de lo existente en los imaginarios teóricos y los reduccionismos metodológicos. En este caso, me apoyó en los desarrollos de Immanuel Wallerstein, quien llama la atención sobre las continuidades en la epistemología de las ciencias sociales, que, en algunos casos, desde la academia se apela a la necesidad de *pensar y repensar*, mientras que Wallerstein considera la necesidad de *impensar*.⁹⁸

El hecho de *impensar* los modos convencionales con los cuales se formula, se conceptualiza, se desarrolla y se elaboran los informes finales de la investigación parte de la acción de liberar la imaginación para así dejar de ver, nombrar y actuar en la realidad desde una perspectiva, la cual nos ha llevado a asumir una excesiva confianza, a partir del nombrar los hechos, lugares, temporalidades, textualidades que las personas producen y reproducen. En este caso se hace necesario desacostumbrarnos de las fórmulas y recetas que aparecen como modos eficientes para indagar la realidad. De ahí que el *impensar* nos plantea la necesidad de explorar “alternativas creativas”, donde vemos que la *perspectiva otra* nos puede llevar a afrontar desde la investigación lo oculto, lo silenciado, lo ausente y lo desacreditado o devaluado.

La *perspectiva otra* se asume desde lo que ha propuesto Abdelkebir Khatibi, quien considera que es “una estrategia otra, la que no avanza nada sin volverse contra sus propios fundamentos”, corresponde a un “sistema abierto” (2001, 75). Para el caso de América Latina, Walsh ha abordado esto desde el hecho de

⁹⁷ Recuperar los sentimientos de quienes participan en la investigación tiene que ver con la necesidad de pasar por la descolonización de la investigación, es recuperar la subjetividad del investigador e investigadora, así como los relacionamientos que dan cuenta de la intersubjetividad. A este respecto se puede consultar a Tuhiwai, S, 2017.

⁹⁸ Es de señalar que Immanuel Wallerstein considera que muchas de las formas de operar las ciencias sociales obedecen a los desarrollos que se dieron en el siglo XIX, y que hoy las “nuevas evidencias importantes socavan los paradigmas, las predicciones no se cumplen”, ante lo cual, surge una desfase entre lo que se presupone de la realidad y lo existente; por esto, surge la necesidad de *impensar* (Wallerstein, 2003).

comprender las apuestas de educación universitaria a partir de la *interculturalidad* y la *decolonialidad*; ella nombra las apuestas como “un modelo otro” (2005, 43). También Mignolo plantea que *lo otro* no se reduce a una mirada posmoderna o posestructuralista, sino a una posibilidad que emerge desde “la diferencia colonial”; a grandes rasgos señala que: “Un paradigma otro surge en ese silencio que grita” (Mignolo, 2003, 26). El *paradigma otro* parte de unos procesos históricos que han llevado a unas situaciones, unas relaciones y unas posiciones que nos conducen a “pensar desde el dolor de la diferencia colonial; desde el grito del sujeto” (Mignolo 2003, 27), innombrable, inexistente e incomprendido por la modernidad.

El adoptar una *perspectiva otra* en la investigación tiene que ver con una disposición, con un sentido de la experiencia, y sobre todo con una actitud, donde los procesos se asumen desde un relacionamiento que se puede leer como una acción de afectaciones mutuas. La actitud que se adopte lleva a *encontrar*, desde un merecer las experiencias que la investigación permite vivir desde un “modo otro”, en el que no se trata de instrumentalizar las relaciones sociales. No se trata de un enmascaramiento, de una operación montada en el “arte de engañar” a las y los otros, tal como se solía hacer en la investigación de corte colonial, tal como hacían los funcionarios de la Colonia que iban en búsqueda del *nativo*, *aborigen*, *espécimen* que eran descubiertos y estudiados desde unos imaginarios teóricos que eran empleados para dejarlos sin humanidad.

Engañar a las y los otros era estabilizar una realidad bajo un sentido aparente de las cosas, las relaciones y las experiencias, todo esto con el fin de tener el acceso al mejor momento que se busca registrar bajo la acción de disparar la cámara, con el fin de lograr la fotografía, o, tal vez, dar con la voz que nombra desde una naturalidad que es asaltada por quien se atreve, en forma encubierta, a grabar o sencillamente preguntar sobre lo que no se puede conversar, sobre lo que no se puede poner en escena. En muchos casos, este tipo de investigador aunó todos sus esfuerzos para obtener la información a espaldas de los portadores de los textos culturales. Lo que funciona aquí es el “apropiar” por parte del investigador, quien pasa a “desapropiar” a los actores que son los dueños de los textos que después pasan a ser autoría del investigador.

El concebir y actuar en la investigación debe estar atravesado por un profundo respeto a las personas que participan en ella. No se trata de manejar teorías y metodologías, se trata de asumir a los otros y otras desde una apertura y

desplazamiento mental, en donde lo significativo es la experiencia de conversar y aprehender mundos que se han representados en la distancia y espesura de la indiferencia e indolencia. Esto se puede llegar a transformar dejando de asumir al otro desde *un estado de compasión que el Yo epistemocentrado experimenta hacia las personas sobre las cuales se indaga; no se trata de ver, nombrar y actuar sobre los otros, asumiendo y representándolos en una ausencia que los clausura o los hace invisibles.*⁹⁹

Se trata de asumir al otro u otra desde una posibilidad de afirmar la *diversidad cultural y epistémica.*¹⁰⁰ Los otros y otras dejan así de ser solo el objeto de la investigación, pues se convierten en sujetos productores de conocimiento. Esto nos ayuda a superar la marcada acción que durante cierto tiempo se dio, la cual consistía en que el investigador o investigadora actuaba a espaldas o bajo las sombras, en un sentido de clandestinidad, manejando los asuntos de la investigación como si fuera un secreto, en la cual la información del proceso no se le compartía a todos y todas; esa es una manera de proceder inconsecuente con los desafíos planteados desde la misma investigación; es decir, cuando investigamos somos parte de la investigación, superando la distancia de la epistemología realista que se sustenta en la diferenciación entre el objeto y el sujeto. Todos y Todas hacemos parte en una u otra medida de la investigación, sobre todo cuando esta compromete las acciones, el relacionamiento, las interacciones, las construcciones y todas las producciones humanas, sean materiales o simbólicas.

Frente a los procesos de investigación que no consideran el relacionamiento horizontal, es decir el con-sentimiento, se debe advertir sobre el problema del ocultamiento, en el que el investigador y la investigadora no hacen conocer cuáles son sus verdaderas intenciones o propósitos. En la práctica de investigación de corte colonial, la figura de quien llegaba era cubierta por un enigmático manto que lo hacía intraducible. Pero también existe la situación donde el investigador y la investigadora son vistos como esas personas que venían desde el centro a la periferia a solucionar los problemas de la gente de la periferia. En este último caso se hacía

⁹⁹ Para una mayor profundización sobre lo *visible* y lo *invisible* en la investigación, se puede consultar al antropólogo chicano Renato Rosaldo (1989, 183).

¹⁰⁰ Según Grosfoguel la *diversidad* es una diversidad conformada por varias diversidades. Esta categoría la retoma del pensador Edward Glissant. Para Grosfoguel, en la “diversidad epistémica y la transmodernidad”, se puede encontrar “una estrategia o mecanismos epistémicos hacia un mundo descolonizado transmoderno que nos mueva más allá de los fundamentalismos del tipo eurocentrista primermundista y del tipo eurocentrista tercermundista” (2007, 139).

una representación del investigador desde “la colonialidad ser” que lo ponía por encima de los otros u otras, objetivados a través del lenguaje realista, correspondiente con la “*hybris del punto cero*” (2007).

El actuar en la investigación requiere de una movilización permanente de quien la realiza, llegando al encuentro con el otro que es, en cierta forma, el abandono del lugar de privilegio que señala la “*hybris del punto cero*”. No se trata de ponerse a salvo de la gente y de los textos que se tejen y entretejen en los contextos de interacción; es más el entregarse a los momentos donde se pueden advertir los cruces de fronteras culturales. Muchas veces el relacionamiento no es armónico, equilibrado, ni en término conciliador; se trata de un ánimo para la exposición, atreviéndose a vivir las nuevas situaciones desde un extrañamiento de los sentidos que llevan a hablar sobre los otros u otras. En cierta forma, es obligarse a salir del refugio que impide avanzar en la comprensión “pluriversal de la humanidad”.¹⁰¹

Históricamente se ha presentado una tendencia de las personas que se encuentran en los contextos donde se desarrollan las etnografías, pues expresan una propensión hacia quienes realizan la investigación, viendo en la experiencia una oportunidad para compartir desinteresadamente sus conocimientos; mientras, en algunos casos, crece en ellos una expectativa relacionada con la solución de los problemas más apremiante, es como si el investigador fuera a solucionar o informar a las autoridades centrales del poder estatal. Frente al primer tipo de interés mostrado por las personas hacia el etnógrafo, tenemos que éste puede ser una posibilidad para la intersección entre los actores.

Las preguntas que surgen en la representación que se origina a partir del proceso de investigación son las siguientes: ¿quién se dispone a la verdadera apertura?, y ¿cuál es el interés que se produce con la apertura? La emergencia pareciera que se da en quien llega, pero quien se encuentra en el contexto específico de la acción lo abraza con la sabiduría de su comunidad, no importando que sea una persona desconocida lo importante es la protección que le pueden brindar, asegurando una “buena” o “armoniosa” estadía. Es una acción desinteresada y solo es guiada por un encuentro donde se comparten al investigador ciertos contenidos, es

¹⁰¹ Lo pluriversal se asume como un referente filosófico de los pueblos mesoamericanos, quienes apuestan desde hace mucho tiempo *por un mundo en el que quepan varios mundos* y no un universo donde *la constante es un modelo centralizado y afirmado en las hegemonías*.

la actuación dentro de una experiencia de distensión entre las partes, llegando al firme propósito de producir contenidos motivadores de la conversación. Cabe señalar que desde el punto de vista de quien investiga solo estaría en juego el hecho de propiciar empatía con “los nativos”. Desde el punto de vista de los actores, esta posibilidad se convierte en una instancia de respaldo solidario en el que se le abre una puerta de la cultura a alguien diferente a ellos.

Con el trabajo de campo que realiza el investigador se presentan varias posibilidades de interacción que son movidas por el interés de quien investiga. Dentro del desarrollo de la etnografía y la investigación biográfica narrativa, por ejemplo, en este tipo de investigación se corre el riesgo de “instrumentalizar las relaciones sociales”,¹⁰² es decir, generar una serie de acciones por parte del investigador que tienen como principal interés la obtención de la información, no importando los medios sino el fin. La adopción de este camino para el desarrollo del trabajo de campo se ha cuestionado por cuanto cae en la utilización de las relaciones humanas para conseguir la mejor foto, grabar y entrevistar a las personas, sin importar el sentimiento, la intimidad y la confianza, es un fingir para lograr el propósito del instante preciso para recoger la información. Por este motivo es que se cuestiona un tipo de trabajo de campo donde se “se asume que el hombre es el mejor instrumento para estudiar los grupos humanos, o, expresado menos retóricamente: la mejor estrategia para el análisis de los grupos humanos es establecer y operacionalizar relaciones sociales con las personas que los integran” (Velasco y Díaz 2004, 23-26).

La anterior cita refleja la continuidad asimétrica de la investigación social que se hace a partir de afrontar los textos de los otros (etnografía, investigación biográfica narrativa, etnometodología y análisis del discurso, entre otras), donde se establecen de forma sistemática unos momentos para acceder y acopiar las voces de quienes se estudian desde una problematización que se formula a partir del tener presente el tema. Se trata de una organización obsesiva de las acciones, en este caso el propósito es el de mantener el control sobre el proceso de la investigación. Esta idea es actuar que se relaciona con la génesis misma de la investigación que requiere de un trabajo de campo, donde tenemos como un claro ejemplo la etnografía, ligada a un pasado colonial. En este tipo de investigación, el investigador es aquella persona

¹⁰² Tal como afirman Honorio Velasco y Ángel Rada Díaz, en su forma de asumir el trabajo de campo (2004).

que actúa, simula y trata de romper las barreras, para así convertirse en un miembro más de la comunidad; en verdad, llega a convertirse en uno más de aquellos que engañan a los pueblos, comunidades y grupos culturales, por medio del fingir el actuar. Lamentablemente se ha llegado a considerar que el “trabajo de campo es un ejercicio de papeles múltiples. Como ya percibió Griaule, se trata en cierto modo de un juego de máscaras” (Velasco y Díaz 2004, 23-26).

A partir del “juego de la máscara” el investigador se propone engañar, manipular y fingir; en fin, el recurso de la máscara hace parte de una estrategia que posiciona al etnógrafo, quien siempre tiene la ventaja de cambiar o adaptarse a las situaciones del contexto. Es la utilización de las relaciones sociales que lo lleva a asumir varios roles, papeles y acciones, pero siempre en atención para acopiar la mejor versión de los textos de las y los otros, esto es sacar la mejor información. Al respecto, Velasco y Díaz señalan que el investigador asume el:

Volverse un afable camarada de las personas estudiadas, un amigo distante, un extranjero circunspecto, un padre compasivo, un patrón interesado, un comerciante que paga por revelaciones, un oyente un tanto distraído ante las puertas del más peligroso de los misterios, un amigo exigente que muestra un vivo interés por las más insípidas historias familiares, así el etnógrafo hace pasar por su cara una preciosa colección de máscaras como no tiene ningún museo (Velasco y Díaz 2004, 17-39).

Según esta forma de hacer investigación etnográfica, se trataría más de poner a salvo el lugar investigador para así llegar al momento de convencer, tomar y apropiarse los textos de los otros y otras. Por este motivo, se cuestionaría “el modelo de situación teatral, la simulación dramática que menciona Griaule, es un apunte de la singularidad metodológica que consiste en instrumentalizar las relaciones sociales con un objetivo de conocimiento” (Velasco y Díaz 2004, 17-39). En este caso, el investigador no gana un merecimiento a partir del saber encontrar, sino el saber esperar para *apropiar* los textos.

Lo anteriormente señalado tiene que ver con el acto de reducción arbitraria; las personas que son representadas como objeto de estudio son traídas a través del lenguaje de quien investiga, lo que se hace por medio de un código de interpretación que se coloca en juego por medio de la mediación epistemocéntrica del investigador, quien parte de inventar la realidad a partir de un imaginario teórico. Desde ahí se configura el lugar de enunciación de quien observa, describe y define la realidad. Por este motivo, se señala que no hay una acción desprendida del interés de la

investigación, donde el lenguaje sea transparente o neutral a la realidad; esto se debe tener presente cuando se hace investigación en el campo social, ya que a partir de los estudios culturales debe preguntarse: ¿quién representa a quién?, y ¿con qué fin lo hace?

4. El *Juipi*: La experiencia del actuar en la investigación

A continuación paso a abordar la emergencia metodológica que suscitó esta investigación, la cual se abordó desde el interés de generar un proceso de conversación comunitaria que asumió la interacción verbal de forma horizontal. Desde este criterio de acción, nació la propuesta metodológica que como una construcción vivencial. La metodología se entiende como una apuesta procedimental que se elabora en plena marcha de la investigación. La metodología es vivencial, abierta, dinámica y se valora no solo como unos criterios de regulación de la experiencia de investigar, sino como una vivencia que atraviesa todo el proceso desde la formulación, el diseño, la contextualización, la definición y aplicación de las estrategias de acceso y construcción del material empírico que actúa en la comprensión de la realidad estudiada.

Ahora bien, en lo que sigue de este apartado, estaré presentando la narrativa que ayuda a entender el porqué del nombre, el origen y el sentido que soporta lo que es el *Juipi*, lo cual se entiende como una apuesta que emerge del acto de escuchar, profundizando las palabras que se narran desde los yo, desde las y los otros, que siempre se conectan con los lugares y las experiencias que se narran, se ocultan, se olvidan, se silencian, se manifiestan y establecen como referentes del recuerdo, así que al establecer en este escrito la historia de una forma de saludar la vida, el *Juipi*, que es una manera de marcar los pasos que acompañan los encuentros que se dan a lo largo de la vida. El *Juipi*, en este caso, se convierte en una metodología, es decir en una forma de nombrar un proceso que se vivió desde la emergencia narrativa, esto es la reconstrucción de una forma de significar los silencios que se destapan con esta escritura. Antes de seguir, tengo que decir que esto no es un acto arbitrario, sino un acto de con-sentir y animar la vida desde la voz que se “*nos pega en la piel*”.

La primera vez que escuché el *Juipi* fue cuando era niño y estábamos sentados en la puerta de la calle de la casa de los abuelos maternos. Esto fue después que *el sol descansó de este lado*; entonces, el abuelo *Papá Bolívar* salió y se sentó en

su taburete, recostado a la pared de la facha de la casa, esperando que sucediera el desfile de personas amigas y conocidas que a esa hora pasaban por el frente donde vivíamos. Algunos de los transeúntes se detenían a conversar y otros solo decían: “Buenas tardes”. Dentro de la gente que pasaba se encontraba Martín Ávila, un señor que vendía lotería y siempre era acompañado por unos de sus nietos que lo guiaba. La razón por la que él siempre anduvo guiado por uno de sus descendientes se debía a que este señor en el pasado había sido pescador y no sabemos bajo qué circunstancias llegó a emplear pólvora para pescar. La cuestión fue que hubo un día en que esta pólvora estalló en sus manos y le produjo la pérdida de los ojos y unas de sus extremidades superiores. De ahí que a Martín Ávila la gente le decía, de forma descarnada, Martín *El Mocho*.¹⁰³ No pudo volver a pescar ni a hacer sus labores de forma autónoma.

El señor Martín Ávila pasaba todas las tardes por la casa a continuar con las ventas de su lotería; pasaba caminando un poco rápido, derecho y muy serio, pero siempre este señor saludaba en cada una de las casas donde había gente sentada a esa hora. Debo de manifestar que siempre estuve intrigado porque el señor que había sido pescador en el río Cesar siempre saludaba de forma exacta y nunca se equivocaba al saludar, pese a que no podía ver con los ojos lo que sucedía en su exterior; llegué a suponer que sus nietos le decían, pero me di cuenta que no era así, que a él no le gustaba mucho que lo ayudaran de no ser necesario.

Para cuando el señor Martín pasaba por la calle *La Garita* siempre saludaba a la gente que conocía: donde Polo, el tendero de la esquina de la Cuarta; Sixta Torres y Anicasio; María Araujo; y después seguía con el saludo a *Papa Bolívar*; también lo hacía con Lucho Daza; llegaba y saludaba a donde Hugues Daza el señor de la tienda de la Quinta, y de ahí continuaba su recorrido por la calle de *La Garita*. Supongo que de ahí en adelante seguía con los saludos de las demás personas que acostumbraban a sentarse en la puerta de la calle todas las tardes. A sí mismo, es posible que el señor Martín seguía saludando a los demás conocidos de la parte de la Quinta hacia la Sexta, es decir donde los Jiménez, los Toscano, los Merillos y donde Epitasia. Yo me imagino que era así porque de niño teníamos un límite espacial para jugar, y éste era hasta la tienda del señor Hugues. De ahí hacia arriba no podíamos seguir jugando.

¹⁰³ En el barrio habían varias personas que tenían las extremidades superiores mutiladas por el uso de la dinamita en la pesca. Estos eran: Simón, Evaristo y *Mirito*, a quienes aludían a partir de la falta de una parte de sus extremidades.

Debo de señalar que este era una especie de ritual proxémico que la gente escenificaba todas las tardes; se sentaban a ver pasar la gente y ver caer el día e iniciar la noche. En la actualidad, mucha de la gente no está, y, además, sus descendientes no se pueden sentar en las puertas de la calle por la inseguridad que se vive en la ciudad.

Entonces, la cuestión fue que una vez el señor Martín pasó y saludó a mi abuelo de una forma que me llamó la atención. En esa ocasión dijo: “¡*Juipi!*”, y mi abuelo le respondió: “¡*Que le vaya bien!*”; yo no sabía qué era eso del *Juipi* y un día, al salir con mi abuela materna María Redondo a visitar la familia del *Cañaguato*, noté que una persona le dijo “¡*Juipi!*”, ante lo cual ella le dijo: “Adiós, adiós, que esté bien”. Mi reacción de niño, en esa ocasión, fue la de preguntarle inmediatamente, “Abuela, ¿por qué le dicen así?”, entonces ella me preguntó, “¿Así cómo?”, así que le pregunté de nuevo: “Abuela, ¿por qué le dicen *Juipi*, eso qué es?” Ella reaccionó con una tierna sonrisa y entonces me explicó: “Este es un saludo típico que aprendimos de antes, lo usamos cuando uno va a saludar y no puede pararse a conversar, es un *Japeo*, aunque éste es más duro [...]”. Debo decir que la explicación de mi abuela no generó en mí una comprensión, sino que por el contrario quedé más confundido, sobre todo porque no sabía qué era “*el Japeo*”. Tiempo después pude comprender que se trataba de una manera de advertir, saludar o abordar a alguien al que no se tiene la posibilidad de llamar de forma pausada en una distancia prudente.

De las vivencias que pude tener cuando era niño aprendí que el *Juipi* es un modo de saludar, es una forma de ambientar el momento que da inicio al encuentro. Se emplea de manera casual, sobre todo cuando una persona se encuentra a otra, es decir, que se produce cuando alguien va caminando y se topa con una amiga o amigo y lo saluda a través de esta expresión. Esto quiere decir que la persona lo recibe con cariño, confianza, simpatía y respeto. Desde este hecho de asumir el *Juipi* como una categoría de saludo comunitario, se pensó también como una posibilidad para asumir la construcción metodológica de conversación comunitaria pertinente a partir de las prácticas comunicativas que las personas realizan en el contexto. Por este motivo se asumió su pertinencia para el desarrollo del proceso investigativo que trató sobre la conversación comunitaria, donde este *ritual de acceso* o saludo del *Juipi* se consideró como un activador inicial de la conversación. Esto viene a relacionarse con el

tratamiento especializado de la psicología social de Erving Goffman, quien nombra los saludos en relación con la conversación. Al respecto se señala que:

Se convierte casi en un puro juego ritual, en el que cada interlocutor desempeña una función preestablecida; cada conversación, consecuente, posee una *estructura participativa* en la que la conducta de los interlocutores queda codificada y regulada. La conversación está llena de elementos que no responden a un proceso creativo, sino a una repetición de elementos fijados por normas (Moreno 1998, 167).

El *Juipi* acompaña el encuentro desde el hecho de saludar la vida, acogiendo la presencia de la otra persona de forma desprevenida, actuando en favor de activar sí o no la conversación; eso nunca se sabe o eso nunca se prevé, sobre todo porque el *Juipi* es una forma de saludar que la gente emplea cuando va pasando y no sabe si puede quedarse, seguir o pasar de largo. En el uso cotidiano del *Juipi*, la gente se dispone a hacer existir a la otra o el otro desde el grado de importancia que se merece; aquí todo depende de la situación bajo la cual se presente el encuentro entre las personas. Todo esto se relaciona con el conjunto de protocolos que direccionan las acciones entre los interactuantes, en donde no es frecuente que un joven salude a un mayor con el *Juipi*. Tal vez porque existe una barrera generacional en el empleo de este saludo, el *Juipi* se ha ido perdiendo del uso de las nuevas generaciones. En una conversación con Riversides Amaya Redondo, ella manifestó lo siguiente:

Tenía tiempo de no pensar en eso del *Juipi*, eso es de la gente de por aquí, de la gente de antes, ese saludo lo utilizaba la gente de cierta edad, entre ellos [...]. Uno no podía salirle a una persona mayor con un *Juipi*. Era un saludo de antes que ya no se escucha. Recuerdo que ese saludo lo utilizaba la abuela Mamá Munda,¹⁰⁴ después mi mamá pasó a saludar con ese *Juipi*, eso era de la gente de antes. Ya no me recordaba de ese modo de saludar que la gente tenía (Conversación, 8 de agosto de 2014).

Es de apreciar que el *Juipi*, en su funcionamiento cotidiano, actúa como parte de un *ritual* que anima los encuentros en medio del diario vivir; la conversación se hace necesaria, llegando a convertirse en una forma de asumir las relaciones, los afectos que emergen entre las personas que “sueltan los resortes de la conducta social estimulando acciones” (Fals 1991, 199). A partir de la práctica ritual del *Juipi* en la cotidianidad se marca un tiempo y un ritmo de vida, distinto a las formas de producción occidental, en el que la gente no se detiene, no se interesa por las vidas de los demás, sobre todo que existe lo que Foucault denomina como una “*economía*

¹⁰⁴ *Mama Munda*, bisabuela del autor de esta investigación; se llamaba Reimunda Pertus Hoyos, nativa del barrio el Cañaguat. Valledupar.

moral del cuerpo”, esto es un control sobre el gesto, sobre la plasticidad y la capacidad de generar la fuerza productiva. Contrariamente, el *Juipi* es el torrente que actúa en la movilización del afecto que se pone a disposición de quien se encuentra, de quien se atrapa o de quien se anima a continuar con la tradición de saludar y animar la vida. El *Juipi* es el inicio de la conversación, es la predisposición que permite el relacionamiento entre las personas; se hace posible a partir de establecer un vínculo con la palabra que dispone la escenificación de los encuentros.

El saludo del *Juipi* tiene que ver con diferentes experiencias de relacionamiento, es decir, distintas interacciones en el que los encuentros pueden ser casuales o direccionados hacia la consecución de un fin en especial. Lo que sí tiene que ver con los tipos de saludos presentados, es que estos se escenifican en un lugar concreto, en el cual las relaciones cara a cara es el ingrediente esencial para asumir la experiencia de comunicación y contacto entre las personas de una colectividad específica.

La elección del *Juipi* como una posibilidad metodológica, la asumí desde la necesidad de adoptar *una nueva política en las formas de nombrar*; todo esto con el fin de incidir en la producción de conocimiento desde las realidades de la gente. El asumir el *Juipi* como el nombre de una metodología que da cuenta del proceso de conversación comunitaria que buscó *la representación textual de las realidades* de las comunidades negras del Caribe *Seco* colombiano, se convierte también en una posibilidad de reconocer los usos cotidianos de un lenguaje que define un sentido de vida. Esto viene a ser parte de una visión de mundo que se construye a partir de las interacciones en el contexto. Esta no es una elección arbitraria, sino una afirmación desde las prácticas comunicativas cotidianas. Resulta que, al recorrer el territorio, fueron varias las situaciones que me encontré donde la gente saludaba con mucha frecuencia empleando el *Juipi*, lo cual me ayudó a pensar sobre su sentido y su pertinencia al momento de construir una metodología que acompañara las sabias palabras que se agolpan en el camino. Pregunté y pregunté sobre el conversar y la gente me respondía:

El conversar es el caminar con las palabras, uno empieza de a poquito diciendo, preguntando y ahí uno se va yendo en la conversación. Uno, para caminar, debe empezar a dar pasos y uno para conversar debe de empezar con las primeras palabras a dar pasos, eso es lo más importante al conversar. Para conversar se tiene que mínimo saludar, como cuando uno siente que le dicen, “¡*Juipi!*!, ¿a dónde es qué

vas?"; entonces uno para conversar, ahí en ese momento uno empieza a caminar con las palabras de uno y con las palabras de los demás; esa es la conversación.

Yo estuve en el ejército en la última vez que fue López el viejo o López Pumarejo a la presidencia, me decían que yo no era colombiano, que yo sería italiano,¹⁰⁵ ¿Oyó? Porque allá esa gente del ejército decían que no podía ser colombiano [...]. La gente decía que yo no era colombiano sino italiano, vea cómo le parece eso, vea cómo le pasan a uno las cosas cuando uno sale de su tierra, la gente muchas veces no entiende y queda muy difícil la conversación, a mí se me olvidaba en el ejército que no estaba con mi gente y cuando conversaba habían cosas que no entendían, el *Japeo*, *Juipi*, toda esa cosas de uno, todas esa cosas de por acá la gente por fuera no las entiende, eso me pasó cuando yo estuve en el Gobierno de López el viejo. (Conversación sostenida con Fidel Ibreth, 28 de noviembre de 2011).

Lo que pude entender de la conversación con Fidel *El Mello Imbreth*, fue que las palabras se encuentran en una situación de relación con ellas; esto viene a ser *la comunidad de habla*, donde las palabras están a disposición de todas y todos. Esto fue lo que me pasó al recorrer los territorios de las comunidades negras del Caribe *Seco*, lugar en el que las palabras que se encuentran al transitar esta zona son las palabras que nos hacen ser de acá y de allá. Las personas a las que pertenecen las palabras las logran extender por donde quiera que van, y ahí, en ese momento, se hacen partícipes de la experiencia de habitar un mismo marco de visión de mundo.

De acuerdo a lo anterior debo reconocer que el *Juipi* se convierte en el inicio de un tiempo donde no solo es el saludar, es también el habitar un sentido de mundo que nos acompaña a lo largo de la vida. El *Juipi*, desde el uso cotidiano, cada día ha ido desapareciendo y hoy en día no se escucha con el entusiasmo que se solía escuchar antes, cuando la gente lo sentía como algo propio, como algo que era empleado para decir algo, no importando que tuviera o no tuviera tiempo para detenerse a conversar en la vera del camino. Recuerdo muy bien que un día, al regresar a mi casa del trabajo de campo, mi mamá me preguntó: "Hijo ¿en qué estás trabajando ahora?", y le dije: "Mire que estoy revisando las formas como la gente habla para ver qué tenemos en común, donde no solamente sea el vivir en una misma parte del país, sino también el compartir las palabras, los valores, las cosas que hacemos". Entonces, mi mamá me respondió:

¹⁰⁵ Es de suponer que esta relación la hacían a partir del hecho de percibir al otro racializado como diferente, como extranjero; pero es curiosa la relación ya que los italianos no son negros, aunque hoy en día existan italianos negros; en el tiempo que le pasó esto al *Mello Fidel Imbreth* esto no era común. La asignación de la nacionalidad italiana al *Mello Fidel Imbreth* por parte de las personas con las que se relacionó durante la estadía en el ejército, se puede asumir como parte de una burla racial, en el que el otro era el africano y no el italiano, pero no lo decían directamente, sino a través de decir que era italiano; era también como decirle: tú no eres igual a nosotros, lo cual correspondía a decirle, tú no eres colombiano.

La gente ya casi no habla como la de antes porque por un lado aquí ha llegado mucha gente de afuera, pero también porque a la gente le da vergüenza y tienen miedo de que los traten como *corronchos*. Por ejemplo, *el aguaita*, *el saludo de Juipi*, *el Japear*, ese modo de saludar, decir en público, ya la gente no la emplea y todo por vergüenza, miedo de ser tildados de mala manera. Te imaginas a una persona *Japeando* a otra en pleno centro comercial, de un lado a otro diciendo *Juipi*, no eso ya la gente no lo hace, les da vergüenza y por eso la gente va perdiendo las palabras, va perdiendo las cosas de antes que se quedan atrás y se van olvidando. La gente evita que la demás gente se burle de ellas.¹⁰⁶

El problema con la presión que ejerce la sociedad en los contextos urbanos sobre las formas lingüísticas que se vinculan con la cultura, es que la gente va perdiendo el camino que conecta con las palabras que, a su vez, se conectan con el pensamiento comunitario que mantiene vivo el pensarse como parte de unas construcciones que acompañan el día a día de los sujetos culturales. Y tal vez con la metodología del *Juipi* se quiere advertir sobre la importancia del diálogo intergeneracional, el diálogo entre y con las personas que comparten un mismo territorio, así que esta es una apuesta que no se queda en *la nostalgia por un pasado que ya se fue*, sino en la posibilidad de destapar silencios que hacen vincular las memorias del lugar, las memorias que porta la gente en *su espacio vital* y existencial.

Es de señalar que el *Juipi* se puede considerar como un *modismo*, es decir, una expresión que se manifiesta en el discurso de una comunidad que se acoge a cierta forma de explicar las cosas, lo cual viene a corresponder con lo que se conoce como *visión de mundo de un pueblo*. El modismo *Juipi* también se puede entender como parte de un *arcaísmo*; esto viene a ser una expresión antigua que se reactualiza desde los vínculos que tienen las personas con el pasado. Todo lo anterior quiere decir que el *Juipi* es parte de un marco de acción cultural, donde la gente se relacionaba con este desde un sentido colectivo que mantenía un orden y una forma de vivir la vida, sin apartarse de los encuentros, tal como viene a suceder en las sociedades modernizadas, donde la individualidad se convierte en la búsqueda ideal de una subjetividad marcada por el consumo, lo efímero, la rivalidad o la competencia.

Frente a la elección del *Juipi* como una denominación y una forma de entender las relaciones que dan sentido al encuentro desde el mismo saludo, se convirtió esto, además, en la posibilidad de articulación de una metodología que se empleó para asumir lo ausente presente, lo cual vino a marcar el desarrollo de la

¹⁰⁶ Conversación con Reversides Amaya Redondo; calle La Garita; barrio El Centro. Valledupar, 8 de abril de 2015.

investigación. Esto lo pude apreciar cuando empecé a averiguar sobre el sentido de las palabras que se encuentran en el camino, donde, por ejemplo, “El *Juipi* lo empleaba la gente de antes cuando uno estaba en parranda, para saludar a la gente en la alegría de la parranda, también cuando uno estaba lejos *Japeaba* a la gente, es un saludo y un llamado el Japeo, eso era propio de la gente de por aquí, pa’llá bajo la gente no lo emplea”.¹⁰⁷

Se puede decir que el *Juipi* se convirtió en una metodología cuando se vio la necesidad de generar *una política de producción de conocimiento*. Esto con el fin de llegar a *una política de producción del lugar*, en el que lo central es el cultivo del *lugar de enunciación de los actores*. El *Juipi*, contemplado desde la necesidad de generar metodologías localizadas y localizadoras de las experiencias, se pensó como parte de una *epistemología de los conocimientos ausentes*, conocimientos devaluados y puestos en estado de menoscabo, en gran parte porque ha existido una absorción aniquiladora de los contenidos de las comunidades negras del Caribe *Seco* colombiano. Por este motivo, es relevante subrayar que:

La epistemología de los conocimientos ausentes parte de la premisa que las prácticas sociales son prácticas de conocimiento. Las prácticas que no se fundamentan en la ciencia no son prácticas ignorantes, son antes prácticas de conocimientos rivales, alternativos. No hay ninguna razón apriorística para privilegiar una forma de conocimiento sobre cualquier otra (Santos 2009, 88).

La metodología del *Juipi* se pensó, actuó y validó desde la necesidad de responder a los problemas de un contexto y su gente, pero también se construyó como una posibilidad que ayuda a revisar el supuesto según el cual *los condenados* no producen conocimiento que los haga merecedores de un lugar en la historia. Al menos eso se puede evaluar en la frase de Saul Bellow, quien afirma que “Cuando los zulúes produzcan un Tolstoi, entonces los leeremos” (Taylor 2001, 66). De alguna forma, esta frase se ha generalizado y se considera en un estado de inferioridad a las personas que provienen de la Diáspora Africana en diferentes partes del mundo; pero ahora se trata también de asumir una estrategia de posicionamiento, una estrategia de acción y reivindicación de lo negado históricamente a estos pueblos.

¹⁰⁷ Conversación con Florentino Villa. Calle La Garita. Barrio el Centro. Valledupar, 8 de abril de 2015.

Frente a la noción de asumir estrategias que actúen en el posicionamiento de los pueblos que han sido negados, debo hacer mención a la posibilidad que nos brinda el *esencialismo estratégico* planteado por Gayatri Spivak, el cual se entiende como parte de una motivación política que asumen los pueblos que han padecido el colonialismo; en éste caso, se trata de afrontar los efectos de éste, se trata de trazar de manera transitoria, o durante un tiempo, estrategias que conduzcan a revalorar lo devaluado por el sistema y las instituciones dominantes. Desde este sentido, “[...] se ha hecho necesario usar y aceptar temporalmente una posición esencialista para dar mayor presencia al discurso y a la acción descolonizadora” (Brah, citado por Cumes, 2014, 61-86).

La metodología del *Juipi*, entonces, aparece como una estrategia política, una acción de consolidación de las formas de producir conocimiento desde una situación concreta en la que las voces de los actores aparecen desde el primer momento del desarrollo de la investigación. Por esto tengo que decir que se trató de una investigación que asume *el con-sentimiento*, es decir, *el hablar con unos actores que son los otros-nosotros*. Igualmente, se le dio significado al hecho de *conversar desde una localización que hace posible la experiencia*, pero también se generó una acción *entre quienes cultivan el deseo incontenible de poner en escenario las palabras que dan cuenta de unas realidades*. Finalmente, se trató de *hacer valer el para qué se fija la intención u objetivo del con-sentimiento*, esto es, *escenificar las voces que abren camino y destapan los silencios*.

La metodología del *Juipi* se construyó como instancia generadora de contenidos vitales empleados en el acto de comprender el orden de las cosas, así como los problemas que se generan con el funcionamiento de la vida comunitaria. La conversación comunitaria es una actividad que acompaña el desarrollo de la investigación cualitativa; se diferencia del trabajo de campo, ya que “Suele designar el período y el modo de la investigación dedicada a la recopilación y registro de dato” (Velasco y Díaz 2004, 18). Esto es algo más que la instrumentalización de una serie de acciones encaminadas a obtener la información que se convierte en datos que son analizados a la luz de unos criterios, lo cual suele llevar a alcanzar la finalidad del proceso. Aquí se trató de generar una acción *con-sentida*, es decir, una dinámica de “dar”, “recibir” y “devolver” en posibilidades de acción y afectación.

Al momento de haber asumido el *Juipi* como parte de una metodología que se apoya en la investigación cualitativa, se asumió que esta era un proceso de

indagación que tiene como finalidad el tratamiento de la realidad a partir del trabajo de resaltar las cualidades, los atributos, los rasgos, las características o las manifestaciones de la gente en el contexto. El *Juipi*, como metodología, se convirtió en la experiencia que llevó a poner énfasis en los acontecimientos, es decir, aquello que ocurre como un hecho significativo, o lo que enmarca el acontecer cultural de un pueblo, comunidad y grupos que se enfrentan a una serie de problemáticas.

Frente al soporte teórico de la investigación cualitativa, que fue la que respaldó la construcción y adopción de la metodología del *Juipi*, paso a considerar la investigación cualitativa desde lo propuesto por Irene Vasilachis de Gialdino, quien la asume como “Un acto interpretativo que explica, define, clarifica, elucida, ilumina, expone, parafrasea, descifra, traduce, construye, aclara, descubre, resume” (2006, 28). También debe de llevar a la adopción de una postura que comprometa la acción de los investigadores; esto es, la postura crítica que se involucra con los actores y lleva a generar aspectos clave para la adopción de medidas y estrategias.

Con la investigación cualitativa que respaldó la metodología del *Juipi* se trataron de asumir las actuaciones que se revelaron ante la mirada del investigador, quien actuó, inicialmente, en pro de la conversación comunitaria, pues además de ser investigador, se es parte de la comunidad. Esto vino a marcar una investigación en la que la relación fue de *sujeto a sujetos*, y se afrontó desde una dinámica investigativa que asumió unos puntos de reflexión situados en la experiencia. En este caso, el investigador actúa desde la frontera que generó *un relacionamiento interepistémico* entre las culturas, la sociedad, el género y la generación. Esto último hace parte de la *reflexividad*, la cual me llevó a preguntarme: ¿desde qué lugar se narra la investigación? Para la consideración de la *reflexividad*, hacemos alusión a lo sostenido por Irene Vasilachis, quien considera que:

La reflexividad del investigador y de la investigación: a diferencia de la investigación cuantitativa, la investigación cualitativa toma a la comunicación del investigador con el campo y con sus miembros como una parte explícita de la producción de conocimiento. Las subjetividades del investigador y de los actores implicados son parte del proceso de investigación. Las reflexiones del investigador sobre sus acciones, observaciones, sentimientos, impresiones en el campo se transforman en datos, forman parte de la interpretación y son documentadas en diarios de investigación o protocolos de contexto (Vasilachis 2006, 27).

Aunque la metodología *Juipi* se apoyó en los recursos que ofrece el paradigma de investigación histórico-hermenéutico, el cual se preocupa por

establecer la comprensión de las cosas, es decir que, según Erickson, su “interés se centra en el estudio de los significados de las acciones y de la vida social” (en Arnal, Rincón y Latorre 1992, 41); debo aclarar que este fue más allá de la comprensión por la comprensión, es decir, sin llegar a un tipo de acción del conocimiento que emergió del proceso. Los aportes del paradigma histórico-hermenéutico fueron la etnografía y lo biográfico narrativo, especialmente en lo relacionado con “la comprensión e interpretación de la realidad” (en Arnal, Rincón y Latorre 1992, 41), pero desde lo que vendría a ser el *conocimiento en acción*.

Tanto lo etnográfico como lo biográfico narrativo lo vinculamos con los estudios culturales, sobre todo en lo que refiere a la consideración de los textos de los otros; esto quiere decir que “El foco de la investigación debería ser la cultura, la gente o lo real, o los textos” (Saukko 2012, 316). Para comprender lo que son los estudios culturales, utilizamos la definición que hace Walsh, quien los considera “como campo de posibilidades y articulación, como espacio de encuentro entre disciplinas y proyectos intelectuales, políticos y éticos que provienen de distintos momentos históricos y de distintos lugares epistemológicos” (Walsh 2012, 209).

Se trató de asumir de forma relacional y situacional los fundamentos que traza el paradigma histórico-hermenéutico, así como los estudios culturales, todo esto con el fin de entrar a estudiar los acontecimientos desde una *multiexpresividad* que actuó en la consideración de las diferentes expresiones que hacen parte de la tradición oral, así como en las eventualidades narrativas que se desprenden de los procesos cotidianos, en las que los problemas se afrontaron desde el decir de la gente. El especial interés por la multiexpresividad, nos lleva a hacer referencia al trabajo de Rodrigo Arguello, quien dice al respecto que:

De entrada hay que re-conocerla: la Multiexpresividad es la manera como el ser humano ha tratado de contener, crear, aprehender, representar e interpretar, incluso refractar su mundo a partir de los diferentes lenguajes, que aquí llamaremos expresiones: la expresión lingüística, en sus dos modalidades tradicionales como la oralidad y la escritura; las expresiones visuales, en donde está todo lo concerniente a las imágenes visuales (el color, la luz, el rasgo, el tatuaje, el dibujo, las formas, esquemas, diagramas, el petroglifo, el pictograma, el grabado, la pintura, la luz, la fotografía, la imagen cinematográfica, holográfica, multimediática –el inventario es provisional); las expresiones sensoriales, en donde estarían lo acústico –tanto los ruidos, el sonido, como la música– el tacto y el olfato, siempre y cuando sean generadas con intención comunicativa [...] el mundo se ha formado y siempre ha sido multiexpresivo (Arguellos 2016, 1).

La textualidad que emerge de la consideración de la reflexividad, para el caso de estudio de la multiexpresividad en las comunidades negras o afrocolombianas de la zona de intracosta del Caribe Seco colombiano, es el resultado de una puesta en escena que valoró los diferentes textos orales, las imágenes, los escritos, las sonoridades, en fin, una multiplicidad de expresiones que hacen parte del *espacio vital* en el que se manifestaron las producciones semióticas, esto es *la semiosis* de los pueblos con los que se trabajó. La semiosis, es “la actividad misma de la comunicación. Es el proceso de interacción comunicativa que se produce entre las personas, los grupos sociales y las instituciones” (Zecchetto 2002, 22).

Finalmente, considero que los lenguajes de las comunidades negras en el Caribe Seco colombiano hacen parte de la semiosis de los pueblos que se han ido posicionando desde un lenguaje que no se valora, un lenguaje que poco o nada cuenta para los desarrollos de las ciencias sociales y humanas convencionales, desde donde se asumen las producciones de los otros racializados como solo material primario que puede ser empleado o desechado por quien se considera como el agente especializado que valida los contenidos. Para este agente de las disciplinas, las redes de relaciones que son el soporte local de las comunidades son transparentes o invisibles, es decir que no son existentes. Por este motivo, cuando se habla de la metodología del *Juipi*, se acusa como parte de un esencialismo al otro como sujeto fundamentado en unos contenidos que se centralizan. Para el caso de la investigación que se realizó, la estrategia de relación interepistémica nos brinda la posibilidad de una interculturalidad en el sentido de la producción y legitimación del conocimiento. A continuación pasaré a presentar de forma detallada la metodología del *Juipi*, como parte de una experiencia situada que se fundamente en la necesidad de crear unas propias metodologías.

5. Las palabras que narran las sabidurías del camino: *Juipi* una metodología desde las fronteras

Este trabajo se desarrolló a partir de una *investigación en-comunidad*; se asumió la realidad como una *construcción* que emerge de las posibilidades de acción de las personas en los contextos, los cuales vienen a ser asumidos desde las situaciones concretas. En este caso, las relaciones son producidas a partir de un vínculo con la experiencia de nombrar y nombrarse en una plena *co-existencia* y *co-*

presencia de quienes se dan a la tarea de fijar la realidad como algo que los involucra. En este caso, la realidad inmiscuye a las personas y a sus creaciones. Por este motivo, la realidad y las experiencias pasan a ser parte de la forma como la gente *fábrica el sentido de vida*,¹⁰⁸ esta es la *acción situada* como acción de sentido en el contexto. Todo esto hizo parte del entendimiento con el que se asumió *el saludar las sabidurías de las palabras que narran el camino*. Esta es la metodología del *Juipi*, que se construyó desde el nombrar-nombrándose en *las fronteras*, donde lo propio es:

- El nombrar-nombrándose a partir de las palabras que se descubren en los encuentros.
- Nombrar-nombrándose a partir de las sabidurías de las palabras que narran las relaciones intergeneracionales que afrontan el silencio.
- Nombrar-nombrándose a partir de las sabidurías de las palabras que narran las relaciones intergénero que rompen con las distancias.
- Nombrar-nombrándose a partir de las sabidurías de las palabras que narran las relaciones desde la interlocalidad que posibilitan las relaciones de aquí y de allá.
- Nombrar-nombrándose a partir de las sabidurías de las palabras que narran la memoria desde su contracción o expansión, es decir, el efecto resorte de los contenidos del recuerdo.
- Nombrar-nombrándose a partir de las sabidurías de las palabras que narran la autogestión del silencio.
- Nombrar-nombrándose a partir de las sabidurías de las palabras que narran los ritmos que marcan el sentido de la vida y su cultivo.
- Nombrar-nombrándose a partir de las sabidurías de las palabras que narran las formas de posicionarse en la defensa del territorio.
- Nombrar-nombrándose a partir de las sabidurías de las palabras que afirman un modo otro de ser y estar reafirmado *en-comunidad*.

¹⁰⁸ La metáfora *Fábrica* la retomo de Jerome Bruner (2003), quien la vincula con la producción narrativa. Es de señalar que la *fábrica* de sentido en este caso es la narrativa, la cual se produce en situaciones en la cual la gente comparte las experiencias. *La fábrica de historias: Derecho, literatura, vida*, Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

- Nombrar-nombrándose a partir de las sabidurías de las palabras que emergen de las experiencias organizativas que insisten en el posicionamiento.
- Nombrar-nombrándose a partir de las sabidurías de las palabras que posicionan lo negado.

La metodología del *Juipi* se asume como una forma de *caminar y andar* las palabras que emergen de las vivencias de los pueblos que profundizan la *resistencia* y la *re-existencia* como una práctica de vida, que permite la máxima realización de sus aspiraciones o deseos. El nombrar-nombrándose se convierte en la posibilidad de dar con las construcciones que ayudan al posicionamiento, desde un “escenario de efectuación” (Arfuch 2005, 248). Este se encuentra ligado a las relaciones que se tejen con el vivir las fronteras. Así que la metodología de *Juipi* es una metodología de la *re-existencia*, sobre todo que actúa en la liberación de las palabras que cultivan la fascinación de la vida, esto es la persistencia de las formas de anudar el *bien-estar* como parte de un proyecto colectivo, donde asumir el nombrar-nombrándose conlleva dejar atrás el miedo o la incapacidad de asumir las palabras que nos liberan de nuestro propio pesimismo; es una forma de cultivar las “suficiencias íntimas”, sin quedar al descubierto, expuestas o expuestos ante las “miradas externas”.

Las once formas de nombrar-nombrándose no son únicas o cerradas; estas pueden ayudar a hacer emerger otras maneras de nombrar nombrándose. Ya en lo que remite a la construcción textual desde lo que surge de la metodología, estas formas de nombrar-nombrándose se pueden aviguar a lo largo de la construcción textual de forma integral, es decir, de manera relacional, en el cual una parte del texto puede tener, al mismo tiempo, distintas instancias del nombrar-nombrándose. La consideración de una no excluye las otras, todo se relaciona, ya que todo es parte de la producción textimonial de la *re-existencia* de los pueblos.

La metodología del *Juipi* se entiende como una instancia de producción que se ocupa de los textos que son recreados en un contexto por *los otros-nosotros*;¹⁰⁹ es decir de quienes participan de las relaciones “*en-comunidad*” o “*en-lugar*”. Estas vienen a ser *las prácticas de sujeción a un lugar en el que se afirman las*

¹⁰⁹ Esto se refiere a una situación de relación-actuación, en el que la *otra* y el *otro* no son solo los distantes, ni los marginales; la *otra* y el *otro* pasan por unas vivencias que rompen con la fijeza de los esquemas de clasificación que hacen de las relaciones del yo con los otros, como algo que se establece de forma mecanicista, en el que yo soy el yo, y el otro o la otra, es el otro y la otra.

experiencias de vivir “en-comunidad”.¹¹⁰ Para Walsh, esta posibilidad de anclaje se convierte en una forma de responder afrontando los “supuestos como la universalidad, la neutralidad, y el no-lugar del conocimiento científico hegemónico y la superioridad del logocentrismo occidental como racionalidad única de ordenar el mundo” (Walsh 2007, 220). Por este motivo, se asume un sentido de realidad que parte del hecho de nombrar-nombrándose en *las fronteras*, donde lo propio es el transitar los lugares, las palabras, los pensamientos, las experiencias, los estilos de vida, los contenidos de la memoria que nos atrapan acá y allá. Estos son los brotes que emergen de los encuentros que se apoyan en la *lugarización*.¹¹¹

Para el caso de la investigación se asume la *lugarización* como la centralidad de experiencias que se generan en un mismo territorio en el que la gente de los pueblos de comunidades negras se dan a la posibilidad de remontar las fronteras, generando con esto una acción de doble propósito: por un lado, la generación de sentido originado en el arraigo y la afirmación de lo propio; por otro lado, la apertura que lleva al cultivo de las emergencias, lo cual se ve cuando se asume lo ajeno o apropiado. Ante esto último no podemos desconocer los préstamos o intercambios, así como los procesos de negociación de contenidos que se exponen en las fronteras y que vienen a dar cuenta de las trayectorias que alimentan las experiencias.

Asumir la metodología desde una *lugarización* tiene que ver con las rutas de acción que contribuyen al hecho de afrontar los problemas que se presentan en el contexto, donde el sentido de la realidad es importante para establecer las formas como la personas responden a esta realidad: “Tenemos que pensar en lo que es construible, en vez de limitarnos a lo que ya está conformado, lo que implica un ensanchamiento de lo dado en la percepción, experiencia y conocimiento; ensanchamiento que es producto de una necesidad de realidad, como necesidad de lo nuevo” (Zemelman 1997, 29). Ante este llamamiento, se hace necesario decir que la metodología del *Juipi* asume la relación tensión entre lo *dado* y lo *dándose*, lo que conlleva en algunos casos, estas formas de asumir la realidad se complementan,

¹¹⁰ Debo señalar que en el año de 1979, Dominique Perrot y Roy Preiswerk propusieron la categoría *en-comunidad*. Posteriormente, en la década del 2000, el antropólogo colombiano propuso la categoría *en-lugar*. Estas dos categorías, para efectos prácticos de la investigación, se equiparán como semejantes en su sentido y aplicación.

¹¹¹ En el contexto de Latinoamérica, esta categoría la ha propuesto Arturo Escobar, quien la asume en relación al lugar y los efectos que juega en el establecimiento de los anclajes al territorio. En cierto sentido, la lugarización se interpreta como la posibilidad de “producción de un política del lugar”. El antropólogo colombiano la plantea a partir del trabajo empírico desarrollado en la costa colombiana del Pacífico.

mientras en otras se repelen o distancian; la metodología tiene que leer y establecer las posibles relaciones entre lo uno y lo otro.

Para el desarrollo de la investigación se considera que existen diferentes realidades y que la manera como se describe depende de la posición de los actores; esto quiere decir el lugar desde la cual se realice la observación, ya que es primordial para lo que se va a fijar de la realidad. Todo depende del ángulo o la perspectiva desde la que se mire la realidad o realidades. Se puede decir que no existe una “guerra de interpretaciones” (Arditi 2000, 17) o una disputa por el posicionamiento del sentido. No. Lo que existe es un posicionamiento descentrado y animado por la participación de voces que se encuentran implicadas en el proceso de investigación en un escenario concreto.

No se trata de presentar una visión total o, por el contrario, seguir los planteamientos de la diferenciación-fragmentación de la antropología moderna, que cuenta con dos miradas: la primera es la que presenta *el punto de vista del observador o investigador (etic)*; y la segunda es la mirada que se apoya en *el punto del actor (Emic)*.¹¹² Esto último lo referencio como no procedente en la actualidad de la investigación que pasa por la descolonización de las *formas de ver, nombrar y actuar* en los escenarios. Frente a esto último, se hace necesario considerar lo que sería “‘la fusión de horizontes’ que actúa mediante el desarrollo de nuevos vocabularios”(Taylor 2001, 99); pero también las nuevas perspectivas, las nuevas posibilidades de acción y *representación textual de la realidad* para las que se hace significativa la *verdad participativa* que, según Vicente Sisto, “[...] no es una verdad en sí e independiente al sujeto, sino que *es* producto del diálogo y la construcción” (2008, 116).¹¹³

Este proceso de investigación se desarrolló a partir del interés de destapar los silencios que se prolongan, es decir, los silencios que se han encargado de crear un tipo de afonía, una ausencia de voz que produce un vacío aprovechado por quienes producen las cadenas de sustitución que dejan por fuera de las representaciones a las personas que no tienen voz en la historia, y si aparecen mencionados es desde lo que he nombrado como las 3D; esto es la operación histórica de *deformación*,

¹¹² Es de señalar que esto fue propuesto por Kenneth L. Pike, quien lo retoma a partir de sus estudios en lingüística, especialmente en lo que tiene que ver con los desarrollos de la *phonemic* y la *phonetic*; esta diferenciación la retomarí el antropólogo Marvin Harris.

¹¹³ Este planteamiento lo hace Vicente Sisto a partir de los desarrollos del filósofo alemán Hans-Gorg Gadamer, en su libro *Verdad y método I* (1975).

desacredito y desalojo. Pero también en este trabajo se asume *el silencio autogestionado* o *el silencio sabio* que actúa en la acción de poner a salvo los contenidos que son articulados a partir de las estrategias de captura, donde los textos de los otros aparecen solo como material bruto que se interviene desde los desarrollos específicos de las disciplinas. Esta investigación se convirtió en una posibilidad de reaccionar frente a los silencios, para encontrar que las comunidades negras o afrocolombianas tienen sus propios recursos para asumir la posibilidad *de decir no, decir otra cosa, poder contestar*.

La metodología corresponde con la necesidad de establecer una ruta de acción que lleve a la comprensión de lo que son las sabidurías de las palabras que se narraron en el camino; esto es, el recorrer el proceso de pesquisa a través de una temporalidad de carácter *longitudinal*,¹¹⁴ en el cual se realizaron varias visitas a las comunidades en distintos momentos y lugares. Es de señalar que se trató del actuar desde una comprensión que emerge del reconocer, por lo que esto no hubiera sido posible sin el llegar a conocer lo que pasaba en los contextos de acciones que encuadran en el mundo de la cultura de los pueblos de comunidades negras o afrocolombianas del Caribe *Seco* colombiano. En todo este proceso de investigación *con-sentida* pude observar cómo las personas, según Pratt, “[...] se encuentran, se chocan, y se agarran en contextos de relaciones de poder asimétricas” (en Rappaport 1998, 18), lo que, en términos generales, propicia el intercambio, negociación, incautación, usurpación, imposición y emergencia de contenidos que son puestos en situación de escenificación direccionada por los intereses propios de las personas que habitan y transitan los territorios.

Es de señalar que la construcción de la metodología hizo parte de la investigación y no fue establecida previamente al proceso de desarrollo de la misma. Esto quiere decir que no se partió del hecho de fijar unos criterios de acción procedimental, los cuales, usualmente, suelen indicar el rumbo de la escenificación de la investigación en el contexto. Aquí se tomaron como instancia de acción y producción las relaciones y las situaciones que se fueron afrontando a lo largo de la dinámica de la investigación. En ningún momento se trató de poner los criterios y procesos metodológicos por encima de las realidades encontradas en los contextos;

¹¹⁴ Se debe tener presente que existe *lo longitudinal* y *lo trasversal*, en el que esto último se caracteriza por ser la acción investigativa que se hace desde una visita prolongada, pues “brinda información sobre un momento dado” (Anijovich, Cappelletti y Sabelli 2009, 64-65).

fue más bien una relación de conversación entre la teoría, la metodología y las situaciones que iban emergiendo con el desarrollo de la investigación.

Al afrontar el proceso de investigación con las comunidades negras del Caribe *Seco* colombiano, se hizo necesario construir una metodología que correspondiera con las realidades que afrontan estos pueblos. De este modo, se llegó a entender que la construcción de la metodología hizo parte del proceso. Esto viene a ser, según Wittemore, Chase y Mandle: “[...] captar los sutiles matices de las experiencias vitales” (en Vasilachis 2006, 27). Con esto se supera la creencia según la cual investigar es solo aplicar un protocolo o un cuestionario, emplear un marco teórico que ilumine el análisis, elaborar unos instrumentos de recolección de información, obtener unos datos, analizar y elaborar un informe final. Frente a esto, tengo que decir que investigar es algo más que la sola “instrumentalización de las relaciones sociales” (Villa 2012, 192) con el fin de validar el conocimiento que porta el experto que se debe a las disciplinas. La experiencia de investigar en las fronteras, según Morse, en este caso:

[Se] considera como una forma de pensamiento más que como la colección de estrategias técnicas. Los métodos cualitativos, como un tipo de investigación, constituyen un modo particular de acercamiento a la indagación: una forma de ver y una manera de conceptualizar (Vasilachis 2006, 27).

Ante esto, debo complementar que no solo se trató de describir, también se trató de actuar en unas situaciones donde se hace relevante la afectación que se aloja en la existencias de quienes participan en un contexto específico. Por este motivo, no podemos dejar de lado que:

La investigación cualitativa se interesa por la vida de las personas, por sus perspectivas subjetivas, por sus historias, por sus comportamientos, por sus experiencias, por sus interacciones, por sus acciones, por sus sentidos, e interpreta a todos ellos de forma situada, es decir, ubicándolos en los contextos particular en el que tiene lugar. Trata de comprender dichos contextos y sus procesos y explicarlos recurriendo a la causalidad local (Vasilachis 2006, 33).

Se trató de *actuar para comprender y comprender para actuar*; todo esto desde la necesidad de ser un actor que vive las afectaciones mutuas, lo cual ayudó a despejar las consideraciones de la investigación convencional, en el que el sentido de la objetividad de las ciencias modernas define el rol del investigador como alguien que no actúa, pues es como el que no contamina la escena que observa a la distancia

e indiferencia. En el caso de la investigación que se desarrolló en el Caribe *Seco* colombiano, no solo se trató de describir a las otras y otros, se trató de actuar y comprender, para que, en últimas, se llegara a “reconocer [...] como el modo de ser antes de definir el modo de saber” (Dube 2004, 104). Para este caso, se trata de una experiencia que requiere vivir en situación de apertura frente a los tránsitos que vive el investigador; este es el camino del que se habla en la metodología que respaldó el desarrollo de este proceso, es decir, una ruta que permitió el saludar las sabidurías de las palabras que se narran en el camino, el andar entre los otros-nosotros. Esta es la metodología del *Juipi* que enseguida se pasó a presentar desde una acción situada, es decir, desde una experiencia encarnada en la manera de pensar y actuar la investigación.

Ahora bien, el hecho de haber asumido la construcción de una metodología para la realización de la investigación vino a representar que esta se tomara como una posibilidad de emergencia, en el que lo principal era el cultivo de las palabras que armaran el actuar en un lugar que se convierte en soporte de la vida. Desde este sentido de la acción y la comprensión se vendría a propiciar el encuentro con los lugares, las personas y las experiencias, en el que lo principal era el conocer a través del ir recorriendo las palabras que abren camino. Esto sería exactamente el compartir el andar en un proceso de relacionamiento donde lo propio fue el actuar *con, desde, entre y para*, es decir, investigar en *con-sentimiento*, lo cual se entiende como una práctica de correspondencia entre las y los participantes. Se trató del andar bajo el firme convencimiento de recalcar los vínculos y las relaciones que nos atrapan aquí y allá, lo cual es propio de un *diálogo de saberes* que fue motivado desde una acción implicada, lo que vino a motivar el *destapar silencios*, bajo la decisión de la gente de *decir no, decir otra cosa y poder contestar*. Esta es la necesidad de posicionarse a partir de una localización en el escenario de la conversación.

La metodología del *Juipi* posibilita el saludar las palabras que narran el camino, la cual se pudo construir a partir del haber adoptado un diseño flexible en la investigación (Mendizábal 2006, 65-105). Esto:

Refiere a la articulación interactiva [...], la posibilidad de cambio para captar los aspectos relevantes de la realidad analizada durante el transcurso de la investigación. El concepto de flexibilidad alude a la posibilidad de advertir durante el proceso de investigación situaciones nuevas e inesperada vinculadas (Mendizábal 2006, 67).

Lo anterior viene a incidir en la formulación o problematización, así como en la definición de un campo de acción escenificada bajo la definición de una ruta metodológica, un campo de acción conceptual y de análisis manifestados a lo largo del trabajo que se realizó. Como dice Mendizábal, “Este proceso se desarrolla en forma circular; opuesto, por lo tanto, al derrotero lineal unidireccional [...] Por lo tanto, la idea de flexibilidad abarca tanto al diseño en la propuesta escrita, como al diseño en el proceso de investigación” (2006, 67).

Frente a la construcción y puesta en funcionamiento de la metodología del *Juipi*, se debe manifestar que esta hace parte de la necesidad de generar una “justicia cognitiva” (Santos 2009), la cual se entiende como aquella que ejercen los sujetos que se encuentran y provienen de los contextos comunitarios, quienes asumen el papel de ser actores que intervienen en las dinámicas de producción de conocimiento. O también se trata de la “construcción de la ‘democracia de conocimiento’” necesaria para sobrevivir en los contextos presentes tan ambiguos y violentos, lo que incluye el poder hablar, puesto que el grito por la vida y los de la dignidad de los pobres es una condición *sini qua non* de cualquier instancia ética” (Fals 1991, 199).

La metodología del *Juipi* se construyó bajo el convencimiento de que el conversar y escuchar actúan en el posicionamiento de quienes reaccionan frente a los problemas que comprometen su existencia. Esto se puede apreciar en las narrativas encarnadas que se configuran a lo largo de la experiencia vital de las personas. Todo esto se soporta en la *acción situada* (Villa y Villa 2008, 62), es decir en la necesidad de vivir lo que se posiciona como parte de una experiencia vital que tiene como interés el cultivar las palabras que abren los caminos y conducen el habitar la memoria. La *acción situada del conocimiento* actúa en favor de la generación de estrategias¹¹⁵ que tienen como fin la *re-existencia* de los pueblos negros del Caribe *Seco* colombiano.

Esta investigación también se asumió desde una *transgresión metodológica* en el que el decir de los *otros-nosotros*, que se encuentran situados por fuera de los bordes o fronteras, enfrentan el conocimiento de los expertos de las ciencias sociales convencionales, para decir o posicionar de *un modo otro*. La *transgresión metodológica* se asumió como aquella que “Repercute en los estilos y géneros

¹¹⁵ En el caso de las comunidades negras o afrocolombianas se destaca la implementación de la cátedra de estudios afrocolombianos (CEA), que se implementa como parte de una estrategia de afirmación y reafirmación cultural para afrontar los problemas raciales que se han generado a través de la *colonialidad del poder, ser, saber y de la naturaleza*.

literarios, que presiden la escritura científica [...] *esta no* sigue un estilo unidimensional, fácilmente identificable; su estilo es una configuración de estilos construida según el criterio y la imaginación personal” (Santos 2009, 50) de quien sigue esta posibilidad de acción metodológica. Se trata de la superación de la concepción usual de metodología, la cual se suele asumir solo como el modo de conducir la parte empírica de la investigación, es decir, criterios para ordenar y llevar a cabo los pasos, fases o relacionamientos con *el objeto de la investigación*.

El haber asumido la metodología del *Juipi* permitió develar que lo importante en una investigación descolonizadora no es la sola definición y tratamiento de un tema, así como las cosas dichas desde la teorías, e igualmente las técnicas de reducción y análisis del llamado *material empírico*, tal como suele pasar con los procesos de *codificación de los datos*, donde se parte de la necesidad de *hacer hablar los datos* desde el interés y las posibilidades del investigador de “encontrar sentido a los datos cualitativos” (Coffey y Atkinson 2003). Contrario a esta forma de asumir la investigación, con la metodología del *Juipi* se saludan las palabras que dan cuenta de las voces que se relacionan en un escenario de acción y afectación, en el que se logra ir más allá de los tres paradigmas de la investigación cualitativa. Con la metodología del *Juipi* se partió de la valoración de los lenguajes que actúan allá y acá. Todo esto viene a ser la experiencia del investigar desde los silencios que acompañan las experiencias sonoras de quienes participan en la investigación.

La metodología del *Juipi*, como una instancia que actuó en el hecho de saludar las palabras que narran el camino, se pensó como un proceso y no como la que vino a generar un producto, en este caso, los materiales que se obtuvieron a través de la aplicación de unos instrumentos. Frente a esto, la dinámica de investigación en la consideración de los textos de los otros, pasa por los siguientes momentos que son relacionales y se manejan de acuerdo a como se desarrolle la conversación. Estos se desprenden de la *acción situada* y la *acción implicada*; los momentos son:

- *Momento de Juepa Je*: Es una frase que se emplea de acuerdo a los estados de ánimo que alientan el proceso de encuentro y conversación comunitaria; esto es, un estado de exaltación que anima e invita a mantener la conversación. Actúa en la disposición de las personas para la conversación. Dispone e invita a honrar lo que existe y lo que está por

existir en las palabras que se comparten en la conversación. En este caso se relaciona con el entusiasmo que genera el conversar bajo una acción implicada en los contextos. Esto viene a ser el primer momento de la conversación, donde se saluda y festeja las palabras, parte del hecho de identificar y generar conexiones.

- Momento *Caramba*: Es la admiración de lo que va emergiendo en la conversación. Se trata de generar un suspenso que lleva a manifestar respeto, reconocimiento y valoración de lo que va saliendo en la conversación con las personas que comparten una misma experiencia. Tiene que ver con el hecho de enfatizar, profundizar los aspectos de la conversación con la gente.
- Momento *Hombe*: Refleja un sentimiento de regocijo al encontrar a través de las palabras de los otros-nosotros. Esta hace parte de la reacción que se espera al afrontar el olvido, lo cual lleva a poner lo ausente en tiempo presente. Esto se relaciona con la expresión: ¡cómo va a ser!, y ¿sucedió así?, entre otras expresiones. Tiene que ver con el hecho de relacionar con otros contenidos, aspectos y experiencias de personas que aparecen en la conversación.

Es de señalar que la forma como se asumen los momentos de la conversación comunitaria, a partir de la metodología del *Juipi*, no son únicos, es decir que no pretenden asumir un sentido direccionado por unos fundamentos que se exponen como inquebrantables, pues estos son y solo se pueden entender de esta manera. Frente a esto se debe comprender que el lenguaje es polisémico, ya que presenta varios significados, así el significante sea el mismo. La manera como se asumen las palabras siempre va a ser abierta, es decir, abierta a las situaciones de uso en un contexto determinado.

El hecho de haber propuesto una metodología para abordar las palabras viajeras que cruzan caminos, o atraviesan fronteras, tiene que ver con la generación de acciones que lleven a la emergencia de la voz de aquellos que no pueden decir de sí, de aquellos que esperan por las palabras del conocimiento del agente de experto. Aquí se trata de las palabras sabias, de las palabras que hunden sus raíces en el decir de la gente que está en los escenarios que ellos mismos producen con su propio decir desde, con, entre y para la vida. Se trata de asumir una postura que esté del lado de

los que sufren, de los que se encuentran siempre por fuera de cualquier posibilidad de ser parte activa de los sistemas de representación y decidir sobre los aspectos que tienen que ver con su existencia. En este sentido, la metodología del *Juipi* no se convierte en una promesa, en una fórmula, sino en una posibilidad de construir compromiso con los silenciados, los olvidados y vituperados; “El intelectual siempre tiene que la posibilidad de escoger, o bien poniéndose de parte de los más débiles, los peor representados, los olvidados o ignorados o bien alineados con el más poderoso” (Benda citado por Said 2007, 24).

La construcción de la metodología del *Juipi* hace parte de la necesidad de elaborar conocimiento colectivo emancipador, el cual permite abordar las preguntas que ya había afrontado Fals: “¿Conocimiento para qué? y ¿conocimiento para quién?” (1991, 197). Estos dos interrogantes, se relacionan con la participación de los actores: “Significa romper por medio de la vivencias aquella relación asimétrica de sujeto a objeto de sumisión, dependencia, explotación y opresión que existe entre las personas, los grupos y las clases sociales” (Fals 1991, 197).

Finalmente, en lo que sigue de este trabajo de investigación, se presentarán las emergencias de las voces que se asumieron en el camino de la conversación con las sabidurías de las palabras que hacen parte del encuentro. Todo lo anterior se comprende como *un andar* que posibilitó el tejer los contenidos que se presentan como parte de una escritura con-sentida, una escritura que marca una forma de ver, nombrar, actuar desde un lugar que da cuenta de una experiencia comunitaria, pero también en el escenificar una investigación comprometida con la vida de los más débiles e indefensos, esos que son víctimas del desarrollo.

Capítulo cuatro

Lo implicado al andar desde comunidades negras del Caribe *Seco* colombiano

Este apartado de la investigación se construyó a partir de los contenidos que dan cuenta del diseño, la delimitación de la población, la parte histórica, los aspectos descriptivos que ayudan a la aproximación sociocultural y contextual, así como la visibilización de los problemas de la extracción del mineral del carbón por parte de las multinacionales. Todo lo anterior, se presenta como parte de una emergencia que se dio a partir de los encuentros; sin estos encuentros, el comprender lo que sucede en gran parte del territorio de las comunidades negras del Cesar no hubiera sido posible.

La parte de *la movilización de los recursos* que tienen a la mano las comunidades, así como los recuerdos-olvidos que hacen parte de la memoria que habla desde diferentes lugares, experiencias y situaciones de anclaje, los problemas o amenazas a los cuales se enfrentan las comunidades en el departamento, constituyen un fuerte desafío para la construcción de las experiencias organizativas que se piensan como parte de una construcción política. Poco a poco, la gente negra se asume y reafirma en su actuar; tiempo atrás, esta misma gente no hubiera asumido esta opción, sobre todo porque ellas y ellos han vivido la *colonialidad del ser*, en la que lo propio ha sido aspirar a ser como el resto de la sociedad que, en algún momento histórico, los ha racializado de forma negativa. Hoy, a partir de los procesos, las comunidades negras poco a poco se asumen, se afirman y establecen un fuerte vínculo afectivo con el pasado de sus ancestros.

El largo periodo donde se vivió el distanciamiento con el pasado que los vincula a la memoria ya ha cesado, tal vez esto se deba a que los seres humanos tienen la particularidad de construir un territorio, una demarcación territorial por donde transitan los recuerdos que alimentan la memoria. Esa memoria, ligada al territorio, siempre ha estado ahí, ha marcado un ritmo propio de pertenencia a un lugar, a una forma de ver la vida. En la actualidad, la memoria que habla de los lugares se hace más y más fuerte; quizás propiciada por los problemas que enfrentan

en la actualidad como colectividad; lo anterior es relevante al momento de abordar lo implicado desde el andar con las comunidades negras del Caribe *Seco* colombiano.

1. Lo que ayudó a trazar los encuentros

Esta parte del trabajo se realizó a partir de la experiencia en el contexto de la zona de intracosta o el Caribe *Seco* colombiano. En ella participaron diferentes actores de las comunidades negras del Cesar, así como personas no pertenecientes a estas comunidades con las que se tuvo la oportunidad de interactuar en el proceso; el interactuar con personas que no son afrocolombianas, pero que viven en una proximidad permanente con las comunidades, permitió vivir *el cruce de frontera*, poniéndose de manifiesto que estas últimas son fronteras móviles.

El trabajo de conversación comunitaria se realizó en las poblaciones que cubren el norte y centro del departamento del Cesar al norte de Colombia; el tiempo en el cual se realizó la dinámica de reconocimiento de esta zona fue entre 2009 y 2017. La estrategia de interacción poblacional buscó generar un proceso *de ir, volver y devolver*, en el cual se hizo importante la socialización de los resultados del proceso con la gente.

En la actualidad, las comunidades negras del departamento del Cesar afrontan los problemas relacionados con la explotación minera, así como el auge y expansión de los proyectos de monocultivo dedicados a sacar la materia prima para el biocombustible, más específicamente el cultivo de la palma de aceite. Para el mantenimiento de los cultivos se necesitan grandes cantidades de agua, lo cual afecta gravemente a las fuentes hídricas y el acceso de las comunidades al líquido preciado del agua.

Durante el trabajo de conversación, se pudo percibir la influencia del proyecto del trazado y construcción de la *Ruta del Sol*, que consiste en la creación de la doble calzada de la carretera que viene del centro de país —esta viene a ser la Troncal del Magdalena Medio—¹¹⁶ y conecta con la Troncal del Caribe en el municipio de Ciénega, Magdalena. Igualmente, se pudo percibir el problema de la extracción de material para la construcción en los corregimientos de *Guacoche* y *Los Venaos* del municipio de Valledupar; en el primero se saca material de arrastre del

¹¹⁶ El Magdalena Medio es una extensa llanura, bañada por el río Magdalena y cubre los departamentos de Cundinamarca, Caldas, Tolima, Boyacá, Antioquia, Bolívar y Cesar.

río Cesar y en el segundo de los territorios ondulados que hacen parte de este corregimiento.

La caracterización de los territorios de las comunidades negras en el departamento del Cesar parte de identificarlas como sabanas comunales con una ondulación relativa a la formación de la estructura geológica y del relieve de la zona. Así, se encuentran los suelos que son influenciados por los cuerpos de agua que bañan ciertos lugares de la geografía del departamento; lo anterior viene a ser la *geofacie*, que incluye los ríos, las ciénegas, los pantanos, humedales, los arroyos, los cayos, espejos de agua que son nacaderos naturales y lagunas. Frente a las problemáticas socioeconómicas, a continuación, se presenta un listado de los problemas que enfrentan las comunidades negras del departamento; estos son:

- Violación de los derechos étnicos y violación de los derechos humanos a partir de las situaciones derivadas del conflicto armado.
- Desapropiación del territorio por agentes externos.
- Crisis alimentarias, dado que no hay dónde cultivar los alimentos que tradicionalmente la gente emplea en la dieta alimentaria; además, la gente ha visto alterada sus tradiciones que refieren a la memoria de los alimentos.
- No hay acceso a las fuentes hídricas por el desvío, monopolio, agotamiento y contaminación de las fuentes hídricas, tal como pasa con el caño *Para Luz* en La Loma. Por otro lado, se encuentra la contaminación de los cuerpos de agua.
- Crecimiento desbordado de la población en el caso urbano, causado por el auge de la explotación del carbón mineral a cielo abierto tal como pasa en el corregimiento de La Loma.
- Prostitución ejercida por menores de edad en diferentes situaciones de abuso y vulneración de las niñas y adolescentes.
- Alto costo de los productos de la canasta familiar y los servicios públicos.
- Generación de los hiatos generacionales, que propician el desalojo cultural a través de la necrofilia de la memoria.

Para el caso específico que remite a la consideración de la geofacies de las ciénagas, se trabajó con el caso de la cenaga de *Mata de Palma* en el corregimiento de Potrerillo, municipio de El Paso, lugar donde la capacidad acuífera de este sistema hídrico se ha visto visiblemente reducido, y donde los cuerpos de agua que surtían a la ciénega se han ido secando y contaminando, tal como se pudo comprobar en las narrativas de las personas que conversaron sobre esta problemática; igualmente, se presenta la contaminación y desviación de ríos. Todo lo anterior afecta el equilibrio ambiental de la zona, por lo que las temporadas de sequía se extienden llegando a afectar a la fauna y flora en el lugar señalado del departamento.

En el caso de la configuración histórica de las comunidades negras, se debe tener presente que esta se originó a partir de la trata de mercado cautivo que los europeos establecieron desde el suelo del continente madre: África. La llegada de los negros esclavizados al Caribe colombiano se dio desde el arribo de los españoles a esta parte de la geografía, la cual se encontraba organizada en las provincias de Cartagena y Santa Marta. “En la provincia o antigua gobernación de Santa Marta los primeros hombres negros esclavizados fueron introducidos por Rodrigo de Bastida a partir de 1525” (Romero 2001, 67), ellos fueron empleados en diferentes labores que remitían al funcionamiento de la sociedad de la época. Algo que vendría a marcar la presencia de los negros esclavizados en la región es lo que logra identificar Dolcey Romero:

Dada la condición de espacio vacío que presentó esta parte del Caribe colombiano, se genera un temprano circuito de contrabando que incluyó especialmente al hombre negro dentro del conjunto de mercancías susceptibles de ser contrabandeadas; circuito que se originaba en Riohacha y concluía en Mompós, después de haber pasado por Valledupar y otras poblaciones del llamado camino de Jerusalén (2001, 68).

Frente a la presencia histórica de la población negra esclavizada en la geografía que en la actualidad conforma el departamento del Cesar, se reporta el antecedente que tiene relación con los negros que se escapaban de Santa Marta y los que traían los esclavistas en el comercio ilegal o contrabando desde Guajira; así, “La nueva realidad que fue imponiendo las necesidades productivas en el Caribe, hizo que la población negra se fuera irrigando por esta región, rompiendo en algunos casos con el modelo poblacional ideado por los españoles” (Romero 2001, 69).

Según los desarrollos que se identifican desde los estudios de la historia para la presencia de los negros esclavizados en la geografía específica del Caribe colombiano, se hace significativa la experiencia de *rochelas* y *palenques*, tal como se puede identificar en el desarrollo especializado de Helg (2011), así como en Dolcey Romero (2001). Por ejemplo, para la historiadora suiza es relevante el hecho en el que presenta lo siguiente:

Además de los indios de las naciones sin conquistar, hasta la década de 1770 cerca de 60 mil personas vivían fuera del alcance del Estado colonial y la iglesia católica, dispersas en pequeños asentamientos ilegales llamados rochelas, establecidas en las selvas, los montes y las ciénegas de las hoyas de los ríos, y en chozas aisladas que albergaban núcleos familiares (Helg 2011, 56).

Otro tipo de poblado que construyeron los esclavos negros fueron los *palenques* donde vivían los *cimarrones*, es decir, los negros fugados del dominio de la sociedad e instituciones esclavistas que ejercían un fuerte poder. Frente a esto, Helg sostiene: “Además de las *rochelas*, de comienzos de siglo XVII existían varios palenques que habían sido formado alrededor de Cartagena, en el bajo río Cauca, y en la proximidad de Valledupar y Riohacha, por grupos heterogéneos de esclavos fugitivos kongos, angolas, ararás, minas y carabalíes (o karabalies)” (Helg 2011, 61). Frente a los *palenques* que se ubicaban en el área de influencia del Valle de Upar, según Romero, no se tiene una información de archivo precisa sobre su ubicación. A este respecto, Romero expresa:

Como se puede observar, la información sobre el palenque es difusa pues no se sabe a ciencia cierta en qué lugar del extenso Valle de Upar quedó ubicado, por cuantas personas estuvo formado, cómo se llamó, etc. Lo que sí fue cierto, y en eso hay coincidencia entre los historiadores, es que la expedición contra los cimarrones del Valle, fue motivada por el peligro que significaba para las instituciones españolas, la unión de los esclavos de Venezuela y Santa Marta en dicho Valle, para nombrar rey. El propósito de estos esclavos fracasó después que la mayoría de ellos murieran en combate contra tropas venezolanas y samarias (Romero 2001, 67).

Frente al hecho de abordar la presencia de las y los esclavizados en la época colonial en la geografía de lo que en la actualidad se denomina el departamento del Cesar, sobresale el papel que han jugado las haciendas, las cuales fueron consideradas por Cesar Martínez Aparicio como “una máquina de producción económica [...] que llegaría a originar la cultura de la hacienda” (Conversación sostenida con Cesar Martínez, 28 de junio de 2005), que sostenía, en gran medida, la economía regional en “manos de unos pocos propietario blancos, a menudo los hijos

de emigrantes españoles que residían en Cartagena y Monpox” (Helg 2011, 100). Las estadísticas que presenta la historiadora suiza se basan en el trabajo del colombiano Hermes Tovar (1998); estas ayudan a entender el origen del problema de la apropiación, concentración y monopolio de la tierra, modelo de explotación latifundista que desde los tiempos de la *Colonia* se instaló y produjo un esquema de dominación y explotación que aún se manifiesta en el Caribe continental colombiano, bajo las formas que sustentan la colonialidad. Aunque no se presentarán las estadísticas, es importante observar lo que dice Helg frente al establecimiento de la hacienda:

Facilitado por la escasez y la dispersión de la población rural, este proceso llevó a la formación de muchas tenencias de tierras que eran poco menos que feudos con pequeñas interferencias externas. Los hacendados consiguieron extender sus propiedades de diversas maneras. Una fue comprar la tierra que se había convertido en propiedad del rey después de la supresión y la reubicación de varios pueblos de indios [...]. Otra forma de adquisición de tierras fue la *composición*, o declaración de propiedad y compra de las escrituras de tierras sin títulos cultivadas por campesinos y arrocuelados, que después se convertían en labradores sin tierras y en fuente de mano de obra barata. Los ganaderos también aumentaron sus posesiones permitiendo que sus animales invadieran y destruyeran las cosechas de indios y libres de color en poblados recién establecidos, lo que obligaba a éstos refugiarse aún más profundamente en el *interland* o a trabajar como jornaleros (Helg 2011, 100-101).

Bajo esta dinámica de dominación y explotación se estableció la hacienda en la región, la cual, al principio, no contaba con la gente necesaria para cubrir las labores que se generaban con su funcionamiento, así como la expansión que cubría nuevas extensiones de tierra. En el caso específico de las tierras del Cesar, estos *grandes negocios* tenían como protagonistas la sociedad colonial y los descendientes de los españoles que se instalaron en la región, los cuales encontraron valles, sabanas y ríos que brindarían unas excelentes condiciones para el pastoreo de ganado, el cultivo de alimentos, entre otras cosas. Esta zona también servía de refugio a los negros esclavizados que se escapaban del cautiverio impuesto en los principales poblados de esta zona.

Un dato significativo que ayuda a comprender el proceso de poblamiento de la zona del Cesar y la formación de los *grandes negocios* de las haciendas, tiene que ver con la fundación hispánica de la comarca de Valledupar, lugar que se encontraba a la orilla de un río, además de encontrarse en el largo corredor que iba de la Guajira al valle del río Cesar y Magdalena. Desde Valledupar se incidiría en la expansión del modelo de la hacienda a las *áreas vacías*, donde no existían pueblos hispánicos, pero

sí existían asentamientos de indígenas y presencia de esclavos negros escapados de sus captores españoles. Así, Romero, citando a Alarcón, señala que:

El capitán Ernando Santana fue con gentes de Santa Marta (año de 1550) a sujetar a unos negros que desde hacía ratos se habían multiplicado en ese lugar, y no queriéndose regresar sin dejar una población nueva, fundó a orillas del Guatapurí la que hoy se llama ciudad de los santos Reyes de Valle Upar (2001, 67).

Para el establecimiento del modelo económico que se sustentaría en la producción hacendada y, en general, el sistema colonial a nivel urbano, sería clave el empleo arbitrario y deshumanizado de los esclavizados, quienes trabajaban en largas jornadas de labor sin ser remunerados. En este sentido, ellas y ellos producirían las riquezas de las principales familias que desde la *Colonia* establecerían unas redes de relaciones basadas en los abolengos a nivel local y regional. A propósito, la profesora Helg, expresa:

Las grandes haciendas utilizaban mano de obra en su mayor parte de esclavos los cuales a menudos representaban una porción importante del valor total de las propiedades. En las cercanías de Cartagena, San Onofre y Valledupar, varias haciendas de caña tenían, cada una, hasta 100 esclavos. Organizados en cuadrillas a las órdenes de un mayordomo que muchas veces era un esclavo cuyo precio era muy alto (Helg 2011, 102).

Con respecto al caso de El Paso, Cesar (lugar donde se desarrolló en gran parte esta investigación), este se fundó en 1558 bajo la asignación de esa actividad a don “Suero Fernández de Acevedo para que fundara una población y un hato de ganado en el centro de la provincia de Santa Marta, este hecho actuaría en el rumbo de la región” (Villa y Villa 2016, 90). El perfil ganadero que bosquejaría la cultura de la hacienda iniciaría “en el año de 1594, tenemos que el capitán Bartolomé de Aníbal Paleólogo, pide el reconocimiento como poblador fundador de El Paso” (Villa y Villa 2016, 90). Una hacienda emblemática de la zona fue la hacienda Santa Barbará de las Cabezas, fundada en 1727, y donde según Hermes Tovar (1980) y Adolfo Meisel (1998) se reporta un número de 20.000 cabezas de ganado, así como una cifra de 50 esclavos.

Ya para el siglo XIX se empieza a vivir un tránsito de una sociedad colonial esclavista a una sociedad que ha definido dar fin a la esclavización de los negros a través de la adopción de medidas regulativas que llevaron a generar otro tipo de relacionamiento; aparecen entonces procesos para generar una asimilación de la

población negra a la cultura del centro. Esta operación se realiza por medio de la castellanización y la evangelización de los cuerpos impuros, en este caso de las y los negros. Para el siglo XX se presenta el surgimiento de un ser productivo desde la visibilización de campesino y la producción en los contextos urbanos desde diferentes posibilidades de acción e incorporación de la vida productiva.

En el caso del departamento del Cesar, en el siglo XX éste hace parte del departamento del Magdalena, con el cual se establecen unas relaciones de dependencia de las decisiones que se toman en Santa Marta; solo hasta los sesenta del siglo pasado, se llega a interrumpir este lazo y se constituye en una unidad administrativa territorial que gobernaría el territorio del nuevo departamento. Con el trazado de un orden territorial se reafirman unos territorios que se comparten a lo largo y ancho de la geografía del departamento, lo que hace que esta parte del país se caracterice por mantener relaciones contextuales en presencia de las y los otros-nosotros que constituyen esta geografía proyectada sobre unas prácticas de asociación o vínculo en comunidad. Al menos esto fue lo que se pudo evidenciar durante el desarrollo del trabajo de conversación comunitaria, en el que la frontera aparece como parte de una experiencia que vincula diferentes sentidos de vida que se traslapan. Al respecto, se tiene que “la noción de frontera se asume en su acepción de límite que marca la diferencia, pero también implica el punto de contacto y de interacción” (García 2003, 50).

La anterior consideración de frontera ayuda a entender lo que pasa en el Caribe *Seco* colombiano, donde se producen experiencias que se encuentran afectadas por prácticas culturales de las que no se puede hallar un origen —en el sentido de quién las posicionó—, tal como pasa con la tradición de *cargar la casa* o *mudar la casa*, donde la narrativa que existe como parte de un proceso de visibilización alude a los pueblos ancestrales de la Serranía del Perijá. Pero en algunos pueblos de comunidades negras se practica también esta tradición, por ejemplo, en la Sierrita en el municipio de Chiriguaná o en La Loma en el municipio de El Paso. Podría cuestionarse la factibilidad de *mudar* una casa en la serranía, pero también debe considerarse que los pueblos ancestrales de la Serranía del Perijá anteriormente vivían en la parte plana. Al respecto, se ve que es una experiencia que se produce en la frontera, donde la afectación lleva a vivir lo que se comparte como parte de una acción situada, en el que lo propio es el cruce de espacios físicos y de construcciones mentales.

Lo específico del territorio en el que se realizó la investigación se comparte con otros pueblos y otras personas, lo cual lleva a pensar *en los procesos de cruce de fronteras culturales* en los que las experiencias se comparten; esta es una clara diferenciación de algunos territorios del Caribe continental y la costa pacífica, donde los pueblos de comunidades negras no presentan una variación en el paisaje humano, tal como pasa en la zona del Caribe *Seco*. Aquí las experiencias se dan en presencia de una generación de posibilidades que parten del territorio. Es de apreciar que este tenía un carácter comunitario y que fue roto con la llegada de los agentes externos en los sesenta, cuando se producen los principales proyectos de modernización de infraestructura como la construcción de carreteras y, posteriormente, la masificación del consumo de la energía.

Las fronteras que se vivieron en esta experiencia tienen que ver con el espacio mental, así como con el espacio físico, en el cual las dinámicas de situación y emergencias contribuyeron a la comprensión de lo que pasa en la comunidad. Fue importante para esta investigación el hecho de haber accedido a las narrativas orales, pero también el recorrer el territorio con las personas, pues se pudo evidenciar la pérdida de los referentes que configuran una idea del territorio, ya que las nuevas generaciones no tienen estos referentes de sujeción. Ante la posibilidad que se presentó de vivir la investigación como parte de un proceso de cruce de frontera, cabe mencionar que esta se hizo enriquecedora y no limitó el trabajo en la comunidad; para esto, se debió entender la frontera de forma distinta, se vivió “como *espacio* y la frontera como *proceso*” (Londoño 2003, 75).

La localización de la gente negra en una geografía que se imagina desde una barrera de distanciamiento se percibió en el desarrollo de la investigación. Pese a la presencia histórica de las comunidades en la zona, la gente aún habla de lo *negro* como algo ajeno a la configuración del lugar y las afectaciones en las relaciones sociales por las que pasa la gente en la cotidianidad. Aún se vive lo negro desde lo que el resto de la sociedad blanco-mestiza genera, pero también se vive lo negro desde las propias narrativas de huida que en algunos casos la gente negra produce como consecuencia de todo el desprecio y maltrato.

2. De esclavizado a campesino, un tránsito que reafirma la pertenencia al territorio

La abolición de la esclavización en Colombia el 21 de mayo de 1851, traería consigo un desplazamiento del marco regulativo de la época y una adopción de medidas que llevaría a poner fin a la situación de sometimiento y explotación de la gente negra en el territorio nacional. Aunque no se dio una reparación a las y los esclavizados, se puede decir que se avanzó hacia la construcción de una nueva realidad, es decir, de un nuevo reconocimiento que se encontraba respaldado por una gramática que por vez primera ponía a la población negra a salvo de la institución colonial de la esclavización. Fue así como en el artículo 1 de la Ley 2 de 1851, que trató sobre la libertad a los esclavos, se estableció que: “Desde el día 1 de enero de 1852 serán libres todos los esclavos que existan en el territorio de la República. En consecuencia, desde aquella fecha gozarán de los mismos derechos y tendrán las mismas obligaciones que la Constitución y las leyes garantizan e imponen a los demás granadinos” (Reconocimiento y convivencia comunidad Afrocolombiana 2013, 16).

La trata de mercado cautivo representaba en los países occidentales, así como para las élites españolas y criollas de las Américas y el Caribe, el cultivo de grandes riquezas y, por ende, el fortalecimiento del capitalismo a través de la dominación y explotación de las negras y negros arrancados de sus territorios ancestrales. Frente a esto, no puede perderse de vista que

La esclavización era una institución económica de primera importancia [...]. En los tiempos modernos proveía el azúcar para el té y la taza de café del mundo occidental. Produjo algodón que sirvió de base al moderno capitalismo [...] forma parte de ese cuadro general del duro tratamiento hacia las clases no privilegiadas, de las despiadadas leyes para los pobres (Williams 2011, 31).

Cabe señalar que, para el pionero de la historia del Caribe Eric Williams, la esclavitud no nació del racismo; más bien, se puede afirmar que el racismo fue la consecuencia de la esclavitud (Williams 2011, 34). La decisión de traer a los millones de cuerpos esclavizados del África para sustituir a los indios que estaban siendo exterminados se toma una vez se da el gran debate entre Bartolomé de las Casas, quien defendía a los nativos de los territorios colonizados, y Juan Ginés de Sepúlveda que justificaba el uso de la violencia y el sometimiento de los indios por ser inferiores y sobre todo por no tener almas (Ramos 2011, 82-84).

El remedio para el exterminio al que estaban siendo expuestos los nativos del llamado nuevo continente fue otra decisión cruel; la traída de los esclavos de África

representó el exterminio de millones de personas que quedaron atrapadas en este sistema de degradación humana. A partir de la decisión de traer a los negros esclavizados del África a las Américas, se iniciaría con la economía que se derivaba de la economía de la trata transatlántica, es decir, el *triángulo dorado del comercio de esclavo*, en el que se dio “el origen de la esclavitud de los negros. La razón era económica, no racial; no tenía nada que ver con el color del trabajador, sino con los bajos costes de su trabajo. Comparado con el trabajo de los indios y de los blancos, el del esclavo negro era eminentemente superior” (Williams 2011, 49).

En el caso de Colombia, la dominación y explotación de las personas negras se seguía manteniendo como sustento de una economía basada en la acumulación de riqueza, gracias a la mano de obra no remunerada de las y los esclavos que eran utilizados en los principales reglones de la producción a través de los oficios en las haciendas, la minería, la construcción de infraestructuras portuarias, vías, obras civiles, artesanías y trabajos domésticos, entre otros. Al decretarse ilegal la esclavización, las reacciones contra esta medida no se hicieron esperar; fue así como se presentó un tiempo de confrontación en el cual los hacendados resultaron favorecidos económicamente.

Con la medida legal que decretaba la abolición del sistema esclavista, se originó una reacomodación y asimilación poblacional bajo la presión de las memorias de la esclavización que la sociedad blanca-mestiza emplearía contra las poblaciones; así mismo, se presentarían las narrativas de los esclavizados que por vergüenza no continuarían recreando su memoria. Frente a esta situación, la única posibilidad que tenían los descendientes de esclavizados negros era la de afirmarse como parte de la franja poblacional considerada como campesinos, sobre todo que, en su mayoría, las comunidades negras del Cesar han sido más rurales que urbanas. Desde un largo tiempo, las comunidades negras construyeron una narrativa de campesinos porque labraban la tierra y no se narraban desde el hecho de venir de un pasado que se vinculaba a la memoria de la esclavitud; estos pueblos también vivían compartiendo el territorio, lo que produjo una imagen distorsionada que ha llevado a nombrar y nombrarse como mestizos, en algunos casos. Esto ha primado en las formas de percibir, desde adentro y desde afuera la experiencia, pasando a constituir una barrera para la afirmación.

Para el siglo XIX se presenta la transición de una sociedad que basaba su producción en relaciones esclavistas a unas relaciones semiasalariadas; esto en razón

que la esclavización se había prohibido. En esta situación, a la gente negra solo le quedaba el trabajo como campesinos en sus pequeñas propiedades o como jornaleros en las propiedades de los hacendados. La única alternativa era trabajar en el campo; esto les sucedía a las personas del sector rural, mientras que los urbanos se dedicarían a trabajar como carpinteros, albañiles, plomeros y otras labores derivadas del sostenimiento de las residencias urbanas de la sociedad en transición.

La transición de una sociedad esclavista a una sociedad basada en relaciones semiasalariadas se da a partir de la situación de los hacendados que se vieron obligados a contratar jornales de población negra libre para realizar labores de sostenimiento de las haciendas y hatos ganaderos. La tesis de Germán Colmenares es válida para el Caribe colombiano, sobre todo si se tiene en cuenta que en la región la esclavitud tuvo una crisis desde mediados del siglo XVIII; así, “Esclavos libres se ubicaron en sitios poblados en los montes o en los bordes de las haciendas donde reproducían una economía de subsistencia y un tipo de vida social que escapaba del control social y el imperio de la ley” (Colmenares 1990).

Los recién ascendidos a la condición de ciudadanos lograron reafirmar su pertenencia en el territorio a través de la construcción de redes relacionales, a partir de las porciones de tierra, es decir las sabanas que rodeaban los pueblos. Así fue como los descendientes de esclavizados negros se situaron desde tiempos antiguos en las extensiones del territorio que históricamente han aprendido y representado como comunales, y desde ahí afirman su producción cultural. Para el caso de El Paso, Cesar, desde el principio, esas tierras fueron de uso común y no se ejerció sobre ellas una lógica de propiedad privada. Cabe señalar que estas tierras fueron conocidas hasta 1960 como las tierras del común (Entrevista a Feliciano Códova, 1995), cuando empezaron a ser apropiadas individualmente, llegando a romper el sentido comunitario que sostenían las redes de relaciones que a sus vez, mantenían un sentido de vida compartido y recreado a partir de las narrativas de sujeción al territorio.

La fuerza que ejercería la asimilación impondría nuevas formas de nombrar, como lo son: *personas libres, campesinos, morenos, mestizos y costeños*; esta situación en las comunidades negras o afrocolombianas, ha llegado a ser naturalizada, en especial porque se ha vivido como una forma de borrar las particularidades étnicas-raciales que recuerdan un pasado muy duro y cruel. Es de apreciar que estas construcciones se referencian en algunas producciones estéticas

del arte y la cultura; en este caso prima, aún en la actualidad, el nombramiento como morenos y costeños, hecho que se puede observar en la música y las prácticas generalizadas del folclor costeño.

Un caso que reflejaría la situación de la pérdida en los territorios de comunidades negras en el Caribe *Seco* colombiano, es el de *Las Cabezas* y las llamadas *tierras del común* que empezaron a ser divididas y tomadas individualmente por algunos vecinos del pueblo de El Paso, quienes se dedicaron a la cría de ganado. Las tierras del común eran de uso de todos los habitantes del pueblo, nunca se consideraron como propiedad de una persona o familia, el dueño era todo el pueblo. “Estas tierras se decían de todos, esto pertenecía al El Paso, los latifundistas cercaron todo, pero esto no, nunca jamás se cercaron y ni el pueblo se lo dejó cercar, fue lo único que el pueblo no se dejó cercar”, afirmaba Feliciano Pérez, uno de los propietarios de las tierras en la zona del *común*, las cuales se hicieron en 1960, cuando se perdió el sentido colectivo de estas tierras que ancestralmente fueron de todos (Entrevista a Feliciano Códova, 1995).

Hasta bien entrado el siglo XX, estas comunidades se asumieron como campesinas. También fueron nombradas desde afuera con el mismo apelativo que los ligaba al sentido de la tierra desde una relación de sostenimiento de la vida. Todo esto se daba a partir de una acción de menor impacto sobre la flora y la fauna en el ámbito local. En este tipo de relación, lo geográfico y físico cumplía un papel muy importante en la vida de las personas originarias de esta parte del país, por ejemplo, la comunicación se daba a partir de los medios naturales que se tenían. Hasta el año de 1960 aún existían extensiones de terrenos con abundante vegetación, las cuales no habían sido incorporadas ni tratadas desde una visión extractiva; esto se dio a partir de la expansión de la ganadería. Comúnmente, estos lugares se denominaron como *la montaña*.

La montaña se caracterizaba por ser una porción de terreno selvático que en su interior albergaba un número importante de animales de monte, los cuales, de forma mesurada, eran incorporados al sistema de alimentación de la gente; estos eran: guartinajas, saínos, ponches, conejos, venados, mapuritos, gallinas silvestres, manatíes, armadillos, morrocoyes, bagres, entre otros. Por otro lado, existían animales a los cuales se les temía físicamente y, prácticamente, se exterminaron; estos eran: tigres, pumas, osos hormigueros, zorras, serpientes, caimanes, babillas, perezosos. Muchos de estos animales ya no se encuentran en la región gracias a la

ganadería extensiva, la extracción de minerales a gran escala y los monocultivos en la región.

La montaña es un espacio que se convierte en fuente de vida cultivada a través del respeto a los otros seres vivientes que son considerados como alimenticios, una vez se encuentran y atrapan para ser utilizados como tal; hasta cierta época, estos animales eran cazados de forma prudente, es decir que se tomaba lo necesario para compartir en la familia, pero en la medida que la lógica del capital entró con fuerza a la vida de la comunidad, esta actividad se fue implementado como algo representativo de la economía familiar, llegando a ser una actividad masificada que contribuyó a la reducción de la población nativa de animales de monte. Las actividades de la ganadería a gran escala influyeron en que se incorporaran extensiones de tierras que eran solo montes comunales, esto también se dio como parte de las actividades de expansión de los latifundios. En la actualidad, los montes son casi inexistentes y mucha de la fauna que en ellos se albergaba ha desaparecido. Esto en cierta forma ha representado la pérdida de la soberanía alimentaria, situación que se manifiesta en la dieta alimentaria de las personas, pasando a depender de las relaciones del capital que establecen una forma de adquisición específica.

Un referente de afirmación del negro en la zona, que actuó en la transformación del imaginario racial-campesino, sucedió en 1968 cuando el primer ganador del *Festival de la Leyenda Vallenata* fue el Negro Durán, es decir, Alejandro Durán Díaz, una figura emblemática de la música del Valle del Upar que se impuso con un estilo propio, un lenguaje muy singular que con el paso del tiempo se estabilizó como representativo de la zona. Este artista reafirmaría su origen negro y campesino, oriundo del municipio de El Paso, hijo de Juana Díaz, una *sabedora* que vivió los últimos momentos de la hacienda *Santa Bárbara de las Cabezas*, y Náfer Donato Durán Mojica. El estilo de Duran y sus narrativas serían recibidos como parte de un legado narrativo que ponía en una sonoridad musical que pronto cruzaría las fronteras regional y nacional. Esa narrativa, por ejemplo, se encargaba de las expresiones propias de una gente que no se había representado desde una figura pública para romper con los estereotipos negativos, en especial porque este artista fue un sabedor querido por todas y todos. A continuación, se presenta un ejemplo de la reafirmación narrativa de la figura de Duran:

No crean que esto es un lamento lo que dice el alma mía
 ay no crean que esto es un lamento lo que dice el alma mía
 pero sí es un sufrimiento que mi corazón tenía

Coro

lo que dice la gente que ese negro sí toca ese sí come nota
 eso dice la gente ese negro sí toca ese sí come nota
 mi compadre Víctor Julio yo le dejo mi acordeón
 ay mi compadre Víctor Julio yo le dejo mi acordeón
 no se lo entregue a ninguno que es parte de mi corazón (coro)
 No crean que esto es un lamento lo que dice el alma mía
 ay no crean que esto es un lamento lo que dice el alma mía
 pero si es un sufrimiento que mi corazón tenía (coro)

Esta canción titulada *Ese negro sí toca nota*, creada por el Alejandro Durán, como se le conocía, se convierte en un claro ejemplo de la afirmación étnica-racial de un artista que nunca negó su procedencia, pero también que fue creador de un estilo donde en el centro estaban las vivencias propias de una zona que, a través de él, lograba tener una voz. Tiempo después estaría Calixto Ochoa, otro artista negro o afrocolombiano, oriundo del corregimiento de *Valencia de Jesús*, quien ganó el tercer festival *vallenato* en 1970, logrando imponer un estilo propio en el cual las cuestiones étnicas-raciales están en la construcción de sus sonoridades narrativas, en las que se puede apreciar la fuerte tematización del *color moreno* en sus canciones. Por ejemplo, en la canción *Que me coma el tigre*, se alude a *la carne morena*; a continuación se presenta la letra de una canción que refleja el asunto del *color moreno*:

Tú lo que quieres es que me coma el tigre
 Que me coma el tigre, que me coma el tigre
 Mi carne morena
 Tú lo que quieres es que me coma el tigre
 Que me coma el tigre, que me coma el tigre
 Que baila tan buena
 Tú lo que quieres es que me coma el tigre
 Que me coma el tigre, que me coma el tigre
 Mi carne morena
 Tú lo que quieres es que me coma el tigre
 Que me coma el tigre, que me coma el tigre
 Mi carne sabrosa
 Entonces me subo en el árbol
 me subo en la loma, me tiro en el río
 El tigre se sube en el árbol
 se sube a la loma y se mete en el río
 Entonces me salgo del río
 Me meto a tu casa donde no me vea
 El tigre se sale del río
 se mete en tu casa y la cosa está fea
 Tú lo que quieres es que me coma el tigre

Que me coma el tigre, que me coma el tigre
 Mi carne morena
 Tú lo que quieres es que me coma el tigre
 Que me coma el tigre, que me coma el tigre
 Y qué cosa tan buena
 Tú lo que quieres es que me coma el tigre
 Que me coma el tigre, que me coma el tigre
 Mi carne morena
 Tú lo que quieres es que me coma el tigre
 Que me coma el tigre, que me coma el tigre
 Que cosa tan sabrosa
 Entonces me subo en el árbol
 me subo en la loma, me tiro en el río
 El tigre se sube en el árbol
 se sube a la loma y se mete en el río
 Entonces me salgo del río
 Me meto a tu casa donde no me vea
 El tigre se sale del río
 se mete en tu casa y la cosa está fea

El imaginario de lo negro en las letras de Duran y Ochoa, se afronta y se posiciona desde los referentes diferenciadores de lo *negro* y lo *moreno* como instancia de articulación de humanidad, que se distancia de la concepción deshumanizadora, originada en la *cultura de la Hacienda*, la cual se instaló en toda la sociedad colonial de la región. Lo *negro* y lo *moreno* aparecen en el centro del interés narrativo de quienes poeñen en la actualidad la *sonoridad racial de lo negro*, en un tiempo en el que éste no posicionaba, sino que se huía de ésta por ser una etiqueta de clasifica racial generalizada. Es de resaltar que lo *negro* vendría a convertirse en una figura direccionadora de un sentimiento de afecto entre los excluidos. Un fragmento de la conación *Mi color moreno*, que enfatiza en el color de *piel morena*:

 En todo caso perdona mi gran equivocación (bis)
 el otro día me contaron que me odia por el color (bis)
 mi color moreno no destiñe,
 pero perdona mi equivocación (bis)

Esta es una construcción, que, como se ha subrayado se encuentra matizada por el *color moreno*, el cual existe como parte de una estrategia diferencial, pasado por la estrategia de *blanqueamiento* racial; en este caso, el otro se encuentra en una escala de color menos reiterada que la del *negro*. Ante esto se ve que el *color moreno* es también una estrategia de racialización que encierra una diferenciación negativa,

diferenciación de marcar distancia y dejarse por fuera de cualquier posibilidad de afirmación desde su especificidad.

Finalmente, estas dinámicas de producción cultural desde adentro y desde abajo, significaron, en algunos casos, el desplazamiento de imaginarios racistas que se formaron con la esclavización tal como ha sostenido Eric Williams, quien expone que las cuestiones de racialización se debieron a cuestiones económicas, más que a cuestiones propiamente raciales. Frente a las construcciones racistas, las construcciones artísticas y culturales han servido para enfrentar el racismo ejercido contra la gente negra en diferentes partes del mundo, esto hace parte de lo que Paul Gilroy recalca con su *Atlántico Negro* (2014), cuando hace mención a la “intimidad diaspórica juguetona que ha constituido una característica marcada de la creatividad transnacional del Atlántico negro” (2014, 31).

3. Las comunidades negras o afrocolombianas: las acciones organizativas que marca camino

Las comunidades negras del Cesar se articulan en veinticinco municipios que se encuentran a lo largo y ancho del departamento que tienen presencia en lo urbano y rural. La gente negra aporta a la configuración de la diversidad étnica del departamento, unas identidades que se refugian en las *suficiencias íntimas*, que a su vez, la soporta como colectividad. Aunque se puede hablar de las comunidades negras del departamento, cabe mencionar que estas presentan unas particularidades, dadas por las formas de habitar y construir el territorio; asimismo, los procesos y trayectorias poblacionales específicas, tiene que ver con la historia de la hacienda, la construcción de lugares de asentamiento y arraigo, se corresponden con lo que Gonzalo Aguirre Beltrán denomina *regiones de refugio* (1991), en este caso los *palenques* y las *rochelas*, también las formas de construir los pueblos en “las tierras de los comunes” que se han caracterizado por ser sabanas y playones.

Las identidades de las comunidades negras del departamento del Cesar se expresan a través de las producciones, que a su vez se amparan en los saberes locales resultantes de las prácticas de territorialización, estas se pueden percibir a partir de las narrativas sonoras de la música, la danza, la oralidad, la gastronomía, la elaboración de artefactos y la arquitectura tradicional, entre otras producciones materiales y simbólicas que las caracteriza. En cuanto al origen de las comunidades

negras del departamento del Cesar, existe una versión según la cual, cuando los primeros españoles llegaron a la región ya había presencia de población negra. Es de señalar que la población negra encontrada en esta zona de la provincia de Santa Marta, muy posiblemente provenía de Maracaibo, Riohacha y Santa Marta, gente prófuga del sistema esclavista en la época colonial.

En el contexto en el cual se realizó la investigación, no existe una sola manera de nombrar a los descendientes de los negros esclavizados de la época colonial. En la actualidad se presentan unos etnónimos que son empleados por la gente en las experiencias cotidianas en la que la colonialidad ejerce una fuerte influencia. De acuerdo a lo que se ha considerado desde las ciencias sociales, se tiene que el etnónimo se convierte en una herramienta de identidad que cobra un sentido político, “expresa un nivel de la conciencia básicamente cultural”.¹¹⁷

Unos de los etnónimos que aparece en el contexto en el cual se hizo la investigación tiene que ver con la configuración histórica del color de piel, lo cual ha venido siendo resignificado por la gente en los contextos como lo *negro*, en este caso aparece no como parte del racismo sino como parte de los procesos de reafirmación cultural, por lo que se convierte en una posibilidad política de reinención de lo *negro* desde el posicionamiento que hace quien lo vive como identidad étnica-racial. El otro etnónimo es el que tiene que ver con la alusión al lugar de procedencia de los hijos de la diáspora africana, para esto se emplea lo afro, como una manera de enfatizar el vínculo con los lenguajes transnacionales. Específicamente se utiliza lo afro en relación con lo colombiano, de ahí sale el etnónimo de afrocolombiano que vino a tener un mayor protagonismo con la promulgación de los procesos políticos de acción militante que llevaron a la creación de una política cultural al respecto de esta población. Este etnónimo se emplea con las variaciones de afrodescendientes, afrocaribeño, afrolatinos, afroamericanos; estos últimos son menos frecuentes en el escenario de las organizaciones en el Caribe Seco colombiano.

Aunque se tiene conciencia de la existencia de diferentes etnónimos en el contexto del Caribe Seco, se eligió el que más se presenta, es decir, el que sustenta el decir desde lo *negro*; igualmente, se emplea el etnónimo de lo afrocolombiano desde un interés organizativo que alude al apoyo en la “governabilidad cultural del Estado

¹¹⁷ Cabe señalar que esta categoría la ha propuesto Oscar Almario García desde los procesos que han vivido los renacientes del Pacífico sur colombiano, en el cual el paisaje geográfico es distinto, pero se tienen en común los procesos de colonialismo y la colonialidad.

colombiano”. El etnónimo negro hace referencia a una construcción histórica de mayor temporalidad, mientras lo afro es de una presencia más reciente, pero igual lo emplea una franja que afirma que lo negro, reafirma los imaginarios raciales que han sustentado el racismo.

Tanto el etnónimo negro como afrocolombiano han sido empleado para reafirmar los procesos organizativos a partir de las bases; en este caso, se tiene que estos empezaron a ser institucionalizados desde una acción compartida a principio de la década de los 90, cuando se presenta la posibilidad de establecer una organización de comunidades negras en el departamento. Cabe apreciar que para esta época se presentaba la discusión de la comisión especial que crearía la Ley 70 o Ley de comunidades negras o afrocolombianas.

En el Cesar, a partir de 1993, se comienza a participar en los espacios propios y mixtos que se convocaban a partir de las bases organizativas y las instituciones; en 1994 y en 1995 se dan los primeros seminarios y talleres en Cartagena, mientras que en Valledupar se iban a convocar a los primeros encuentros para definir una futura agenda frente a la defensa de los derechos de las poblaciones negras. Para este mismo tiempo, se crea la primera organización, la Asociación *Ku-Suto* que en el año 1996 se constituye como entidad jurídica, cabe señalar que la frase *Ku-suto* es del palenquero y significa “nosotros somos”. En la actualidad, agrupa a más de 50 organizaciones de base del Cesar y pertenece a su vez al Palenque Regional Caribe *Ku-Suto*. Está integrada a la red del Proceso de Comunidades Negras (PCN). La Asociación de Organizaciones de Comunidades Negras del departamento del Cesar viene liderando los procesos organizativos en el departamento del Cesar en la búsqueda del autorreconocimiento, la reafirmación y la visibilización de nuestras poblaciones, territorios y nuestra cultura.

Atualmente la mencionada Asociación, acompaña la constitución de los Consejos Comunitarios y la defensa de los territorios ancestrales; con el concurso de las comunidades se llevó a cabo un prediagnóstico educativo en los municipios de San Diego, La Jagua de Ibirico, Becerril, El Paso, Chiriguaná, Curumaní, Gamarra, La Gloria, Tamalameque, Pelaya y Chimichagua, como una primera mirada, que permitió en esos momentos trabajar en el desarrollo de la *Cátedra de Estudios Afrocolombianos* en el conglomerado de poblaciones, en las cuales se viene desarrollando una labor educativa desde la perspectiva étnica; estas poblaciones del orden municipal son: Pelaya (rural) y Valledupar (rural), con el acompañamiento de

líderes comunitarios y docentes, la incidencia en políticas públicas, así como la implementación de los procesos de consulta previa en los proyectos extractivos, energéticos y en la promoción de alianzas con otros sectores sociales, así como con la comunidad internacional. Dentro del marco del desarrollo de la Asociación de Organizaciones de Comunidades Negras del Cesar, las organizaciones de base han venido realizando acciones tendientes al logro de asuntos como:

- La ubicación de los asentamientos ancestrales de las comunidades.
- Sensibilizar a las instituciones tanto públicas como privadas respecto a la existencia de las poblaciones negras o afrocolombianas en los sectores donde se ejecutan los proyectos mineros.
- Iniciar en las comunidades un proceso para el logro del autorreconocimiento, situación que hasta el día de hoy se trabaja en las comunidades pese a llevar más de veinte años el proceso en el departamento.
- Fortalecimiento de los procesos de construcción de identidad que aún no se agota, el cual está de la mano con edificación y fortalecimiento de un discurso desde la perspectiva étnica.
- La incidencia política respecto a la participación como sujetos de derechos.
- Participación en los escenarios locales, regionales y nacionales.

Los procesos organizativos que afirman las comunidades negras en la zona del departamento del Cesar, en algunos casos, se han venido realizando a partir de los desarrollos propuestos desde la *Catedra de Estudios Afrocolombianos*, lo cual ha conllevado la generación del interés por los “*fondos de conocimientos locales*” que se forman a partir de las narrativas, los saberes y las prácticas de estas poblaciones. En todo esto aparece el interés por asumir una conciencia del territorio y la memoria, lo cual es llevado en algunos casos a la escuela y el aula, tal como ha venido pasando en el corregimiento de *Guacoche* al norte y al sur de Valledupar con el corregimiento de *Los Venados*.

Con la promulgación de la Ley 70 de comunidades negras de 1993, el proceso que se inició en el departamento del Cesar, obtuvo una fuerte base legal para

empezar a generar visibilización ante las instituciones y organismos regionales. Ante la Secretaría de Educación del departamento se empezó a generar un espacio que creaba la nueva ley, este era la Comisión Pedagógica Departamental, con la cual se vio la educación desde las particularidades culturales de las comunidades negras y afrocolombianas. En la actualidad, las organizaciones que se tienen en el departamento del Cesar son las presentadas a continuación.

Tabla 2
Organizaciones del departamento del Cesar

Número	Municipio	Tipo de localidad	Nombre de la población
1	Curumaní	Corregimiento (rural)	Guaimaral
			Chinela
			Sabana Grande
2	Jagua de Ibirico	Corregimiento (rural)	La Palmita
			Boquerón
3	Pelaya	Corregimiento (rural)	Costilla
			San Bernardo
4	Tamalameque	Corregimiento (rural)	Sitio Nuevo
			Las Palmas
5	El Paso	Corregimiento (rural)	El Vallito
		Urbano	El Paso
6	Chiriguaná	Corregimiento (rural)	La Aurora
			La Sierrita
7	Valledupar	Corregimiento (rural)	Badillo
			Los Venados
			Guaymaral
			El Perro
			Guacoche
			Guacochito

Fuente: Elaboración propia.

Actualmente, en el Cesar se cuenta con un instrumento legal que promulgó la Asamblea Departamental; este aspecto se convierte en una posibilidad de reconocimiento que tiene como finalidad la defensa de los derechos de las comunidades negras en el ente territorial. La presentación de esta ordenanza ante la instancia legislativa la hizo el diputado Eduardo Esquivel, quien, con el apoyo de las organizaciones de base, logró que se aprobara la ordenanza 0005 del 27 de abril de 2009, “por la cual se adopta la política pública para reconocer y garantizar los

derechos de las comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras del departamento del Cesar”.

A nivel nacional, se cuenta con las herramientas legales que establece la Ley 70 de 1993, la cual da potestad a las comunidades para que se organicen de forma autónoma y legítima. Las instancias de organización se denominan Consejos Comunitarios que según el decreto 1745 de 1995, define como “la forma en la que se realiza la constitución, ampliación y saneamiento de los territorios colectivos de las Comunidades Negras, así como la culminación de los procesos de titulación a favor de éstas”.

Las comunidades negras o afrocolombianas del departamento del Cesar en la actualidad se enfrentan al problema de la pérdida de autonomía en sus territorios; esto se vuelve contradictorio en un tiempo en el que se cuenta con las herramientas legales desde las disposiciones que establece el Estado y el ente territorial en particular. En medio de las problemáticas que enfrentan en su día a día, estas comunidades afrontan el problema de la desterritorialización de los procesos identitarios, en razón de la pérdida de los territorios ancestrales de los cuales han sido desplazados a causa del conflicto armado y como consecuencia de los procesos mineros, así como la concentración de la tierra con fines de ejecutar los proyectos de monocultivo con el fin de sacar materia prima para los biocombustibles.

4. El *extractivismo*, la minería a gran escala y la afectación que desancla a las comunidades negras del Cesar

La intervención de los agentes externos en la zona de intracosta al norte de Colombia, se ha vivido a lo largo de la historia; sin embargo este fenómeno se ha padecido de una forma más arrasadora en la actualidad; los territorios y la desarticulación de las formas locales de producción de saberes y prácticas de generación de sentido se han visto amenazadas y atropelladas por la presencia e influencia de estos actores. Casi en las tres últimas décadas, la presencia de la minería a gran escala ha generado una serie de problemáticas que hoy tiene a las comunidades al borde de un colapso existencial, problemas ocasionados como la desterritorialización, la prostitución infantil y adulta, los embarazos a temprana edad, la pérdida de la autonomía alimentaria y el incremento de los altos índices de violencia se dejan ver en la zona.

Esto es lo que ha venido pasando en el Caribe Seco colombiano y en otros lugares de Latinoamérica y el Caribe, en los que los intereses de los gobernantes a nivel regional, nacional e internacional aprovechan los ofrecimientos que hacen las empresas multinacionales para explotar los recursos, sin tener en cuenta el impacto sobre los *complejos* ambióticos, *complejos bióticos* y *complejos antrópicos*. Estos tres sistemas hacen parte del paisaje que constituye las realidades de los pueblos en el mundo. En este sentido Gudynas expresa:

En toda América Latina, se han diseminado los extrativismos, entendidos estos como la apropiación de los recursos naturales en grandes volúmenes o bajo prácticas de alta intensidad, para nutrir masivas exportaciones hacia la globalización. Los ejemplos más conocidos son la megaminería a cielo abierto, las perforaciones petroleras y las inmensidades de los monocultivos (Gudynas 2016, 13).

En todo esto, el capital globalizado y los Estados Unidos centran su accionar económico en una actividad extractiva que en la actualidad es llevada a sus máximas consecuencias, no importando el peligro de la vida del planeta y por ende la vida de los seres que alberga la tierra. A propósito Grosfoguel expresa lo siguiente:

Las consecuencias pasan no solamente por la destrucción ecológica, sino también por la violencia que usan para desplazar a seres humanos de sus territorios, cuya mayoría son sujetos racializados en la “zona del no-ser” del sistema mundo. Las víctimas [...] en el caso de América Latina son fundamentalmente poblaciones indígenas y afros. Dicha violencia ejercida por actores armados, tanto públicos como privados buscan limpiar étnicamente los territorios para que las compañías mineras tomen posesión de la tierra y sus recursos, sobre todo cuando las comunidades no se venden por dinero y organizan resistencias a la destrucción extractiva (Grosfoguel 2016, 127).

El *extractivismo económico* que se basa en la explotación a gran escala de los recursos naturales rompe con el orden natural de las cosas que se vive desde el *biocéntrismo*; en este caso, se pasa a ejercer un dominio sobre la naturaleza que se ve como proveedora de los recursos necesarios para sostener la economía de los países. Para llegar a esta instancia de producción, los gobiernos de América Latina han tomado las iniciativas que conectan con esta manera de sustentar la economía de sus países. En el caso colombiano se tiene que:

En Colombia en 1997 se postularon cambios políticos y las normas mineras que inicialmente naufragaron en su paso por el legislativo, pero que fueron finalmente impuestas como Código Minero de 2001, bajo el gobierno de Andrés Pastrana, y definidas como eje de la atracción de capitales transnacionales, inicialmente de manera casi subterránea durante el gobierno de Uribe Vélez, que no obstante

multiplicó el área titulada para la minería en el territorio continental colombiano (Fierro 2012, 179).

En Colombia el presidente Juan Manuel Santos empleó en su primer periodo de gobierno (2010-2014), el uso de la metáfora de la *locomotora*, con el fin de entusiasmar a la nación con el eslogan: “la minería, la locomotora del desarrollo”. Lo evidente es que la alusión a la metáfora de la *locomotora* se presenta como una visión trasnochada del progreso, sobre todo por la asociación de su metáfora con la máquina de vapor, la cual se convertiría en el símbolo de los avances industriales del siglo XIX, siendo aquella el artefacto que movía a la locomotora. La *locomotora* de Juan Manuel Santos sería presentada como el *salvavidas* que ayudaría a afrontar los nuevos desafíos que trae la globalización. Las políticas adoptadas en el concierto nacional incrementarían las acciones a favor de una minería legal, aunque existe también la minería ilegal que ha ido fuertemente creciendo. Frente a la política adoptada desde 1997 y su posterior establecimiento, se encuentra que:

En el gobierno de Juan Manuel Santos estas políticas se convirtieron en un eje de su plan nacional de desarrollo, pretendiendo que la “locomotora” minero-energético se convirtiera en generadora de empleo y un tensor de la disminución de la pobreza, lo cual no tiene ningún sustento técnico ni ha sucedido en ningún lugar del país, incluidos lo que ya tiene minería a gran escala hace más de 30 años, como es el caso de El Cerrejón en la Guajira (Fierro 2012, 179).

Para el caso de las comunidades negras o afrocolombianas del Caribe *Seco* colombiano, con el *extractivismo minero* se empiezan a generar unas acciones de distorsión y desdibujamiento de los saberes de la tradición y, por ende, empiezan a darse procesos de desterritorialización, es decir, de la pérdida del territorio que vio nacer a la gente, se pierde la posesión de éste por medio del despojo que se ejerce desde diferentes criterios. Esto último sucedió cuando en el escenario entraron los agentes externos que modificaron las prácticas de afirmación cultural y las prácticas de *re-existencia*. El despojo empieza a funcionar desde los siguientes referentes:

- Transformación de las formas de entender las cosas a partir de la puesta en escena de nuevas narrativas.
- Empobrecimiento de las formas de vida a partir del hecho de negar las prácticas propias vinculadas con la tierra y la producción de alimentos que les garantizaba la soberanía alimentaria.

- Inseguridad generalizada a partir de los actores armados que han generado desplazamiento.
- Sobrevaloración de las experiencias urbanas por encima de lo rural.
- La disminución de los recursos hídricos.
- Muerte de las y los sabedores, ante lo cual en algunos casos, los descendientes de estos prefirieron vender la tierra.
- Interés y estrategias de las empresas extractivas quienes compraron a personas y no a la comunidad.
- Estrategias de correr los linderos para apropiarse de las tierras comunales.
- La contaminación que produce la explotación, en cierto momento, ha generado el deterioro de la salud de la gente.

En el caso del departamento del Cesar, la presencia de los actores externos ha conducido a la pérdida de los territorios, lo cual viene a significar la pérdida de “lugares de memoria”, es decir, lo que “sirve, periódicamente para una convocatoria concentrada del recuerdo [...] asegura a la vez la cristalización del recuerdo y su transmisión; pero simbólica por definición, pues caracteriza mediante un acontecimiento o experiencia vividos por un pequeño número a una mayoría que no participó de ellos” (Nora 1992, 32). Al momento en que la gente pierde el territorio y las empresas mineras, junto a interesados en monocultivos, empiezan a cercar para explotar los “espacios físicos” en el que se encuentra el mineral, así como la siembra la palma; la construcción activa del recuerdo se pierde, se margina, se evoca desde el dolor y casi que después esto a la gente le cuesta evocar el recuerdo; en algunos casos eso le produce rabia, enojo e indignación, mientras que en otros casos, como sucede con los jóvenes, solo quieren emplearse en las empresas que supuestamente *pagan bien*. El hecho de no habitar los *lugares de memoria* se convierten en una acción asfixiante para la producción del recuerdo, en el cual lo que sucede es que poco a poco las narrativas de sujeción se van quedando en la posibilidad de evocación de las y los mayores de las comunidades.

Es por esto que los lugares de memoria necesitan ser concretizados en los territorios, en el que las producciones que se ponen a circular a través de las narraciones se constituyan en instancias de sujeción de las comunidades. En los escenarios donde se realizan los proyectos de explotación del carbón mineral, se

evidencia la pérdida de estas producciones de arraigo. La llamada promesa del *sueño minero* se ve desvanecida. En una entrevista realizada a Leonardo Alfonso Ochoa, manifestó:

La mayor aspiración que tienen los jóvenes es entrar a la mina; estudian el bachillerato y aspiran a hacer un curso de maquinaria pesada y entrar a trabajar en la mina. Pareciera que la juventud no tuviera nada más que hacer, solo se estudia para eso, no aspiran a más; ya no ven el monte para trabajar, eso no; mina, mina, solo mina es lo que ven (Entrevista realizada a Leonardo Alfonso Ochoa, 18 de abril de 2017).

Una economía *extractivista* que se basa en la explotación de la tierra sin tener ningún escrúpulo, arrasa con todo cuanto pueda existir en los *espacios geográficos*; para ellos no existen lugares de afirmación de la vida en estas partes o áreas de interés; solo existe la posibilidad de hacerse con grandes cantidades de tierra para poder explotar y generar las ganancias que respaldan su vida como *empresarios exitosos*, todo esto con base en el arruinar vidas, dejar niñas y niños sin un futuro, enfermar a la gente, matar a la madre tierra. Y esta es la realidad que viven los pueblos de las comunidades negras, en las cuales son más los problemas que los beneficios traídos por estas empresas.

Pero los problemas por los que pasan las comunidades negras no siempre estuvieron ahí, ellas y ellos vivían con las cosas necesarias que les generaba un mejor vivir o *buen vivir*. Desde hace unas cuantas décadas los agentes externos que provienen de la minería, el sector de comercio y la explotación de las tierras a partir de los monocultivos, han venido a propiciar la pérdida de los referentes de una vida con dignidad, como capacidad de reacción y mantenimiento de un orden en armonía con la naturaleza.

En términos generales, el equilibrio natural les permitía lo necesario para cultivar la vida; ahora la juventud solo aspira a alcanzar las promesas del llamado *sueño minero*, lo cual significa un cambio de visión frente a las situaciones por las que pasan sus comunidades. En la actualidad, la juventud se ha asimilado al sistema de producción instalado en los contextos locales, movidos por la manipulación del deseo que producen los medios, quedan atrapados en las maneras de ser y estar desde el funcionamiento de la economía, la sociedad, la cultura y la educación trazada como promesa de salvación. Un sector de la juventud en la actualidad se acoge a

estas formas de producción extractiva, y no asumen ninguna crítica a las narrativas de los actores externos que se instalan cada día en sus territorios.

Los relatos que se han alojado en las formas de decir de la gente en la localidad de La Loma y pueblos circunvecinos, sobresalen los referentes de progreso que desde hace cierto tiempo se encuentra instalado en el imaginario y formas de representar una estabilidad económica. A este respecto se tiene el relato de la multinacional estadounidense *Tropical Oil Company*, *TROCO*, que exploró la zona hace unos 70 años. Desde entonces la gente del municipio guarda la esperanza que la empresa minera vuelva y genere empleo, esto significaría una prosperidad. Lo anterior se puede ver en los relatos de Ana Vicenta Araujo, Pedro Peinado o Peyaye como le dicen de cariño, también Leonardo Alfonso Ochoa, entre otros. Un ejemplo de lo anterior se expresa en el siguiente relato del señor Ochoa, en el que aparece la alusión a la *TROCO*:

Bueno aquí porque eran buenas tierras pa la ganadería, no más, porque aquí no había conocimiento, después fue que entraron, venían exploraciones por ejemplo la Troco en el año 44, vino una compañía Americana que le decían la Troco y se entró a hacer trochas, tenía un carro para perforar y otro carro donde cargaba la pólvora y tenían un aparato; entonces ese carro taladraba un poco y le metía 70-80 pies; entonces amarraban seis yucas del alambre eléctrico, el alambre dulce que venía forrao, al cable eléctrico; amarraban tres yucas de un lado y tres yucas del otro. Metían seis yucas al pozo. Entonces por ejemplo allá en la esquina aquella (se ubica mirando al este) de allá traían los dos carros y acá ponían la maquina esa la amarraban, tenía dos corrillos eso, que eso lo conocí yo; una manigueta así como bomba de chayo. (Hace sonido de explosión) Entonces ese pozo, le metían las yucas y salían buscando petróleo, buscando oro; buscando carbón y ahí salía eso. Eso comenzaron en el año 44 se fue y vino otra comisión en el 45. La *TROCO*, otra vez La *TROCO*; aquí hicieron el campamento en el 44 y ya en el 45 pal 46 se fueron para *Potrillo*; ya ahí si vino la *TROCO* otra vez en el año 47-48 cuando mataron a Jorge Eliecer Gaitán. Tenía la *TROCO* un pozo allá en el último, ellos sacaron una carretera del ramal de La Jagua hasta el último (Conversación sostenida con Leonardo Alfonso Ochoa, 18 de abril de 2017).

Siempre que la gente mayor aborda el tema del progreso en La Loma, salen a relucir las narrativas que dan cuenta de la *TROCO*, como la gente le dice, la empresa que iba a buscar petróleo y que desde hace cierto tiempo dejó en el pensamiento social de la gente fuertes narrativas que manejan las personas que tienen cierta edad. Es de señalar que en la información que aparece en internet, la compañía estadounidense fue la primera que operó en Colombia, y que en 1949 dejó de funcionar, dando paso a la empresa *ESSO Colombia SA*, que asumió las operaciones de la anterior empresa en 1951. No aparece información que respalde el dato que esta

multinacional estuviera en la zona, solo existen los datos de la memoria que refieren los ancianos quienes hablan de la *TROCO* con mucho entusiasmo. Al respecto de la alusión a la *TROCO*, que se convirtió en un referente de lugar de memoria, el difunto *Jacho* narró lo siguiente:

Una vez estaba en la calle de las Vacas, comprando unos plátanos y entonces la señora Carmen Cervantes me comentó con mucha picardía y se reía de lo que conté. La cuestión fue la siguiente: “hombre sobrino yo si soy de la mujer de mala en esta vida, primero cuando llegó la *TROCO*, yo era muy pelaita y ahora que vino la *Drummond*, estoy muy vieja [...] eso es ser de mala sobrina” (Relato contado por Jacinto Barrionuevo Rodríguez).¹¹⁸

Sobre la historia de la minería en la región, se tiene que el antecedente más antiguo de esta actividad en esta parte del país es el de la mina del *Cerrejón*, la cual fue descubierta en el año de 1964, cuando un ingeniero estadounidense fue asignado por el gobierno de Julián Trujillo para que explorara la zona. Ese ingeniero era Jhon May y la misión consistía en explorar la zona de la península al norte de Colombia. Este explorador “notifica al gobierno de su descubrimiento y propone la proyección de un ferrocarril que permitiera sacar el carbón del centro de la Guajira hacia las costas donde debería ser embarcado y exportado a los países industrializados de Europa y los Estados Unidos” (Villa 2007, 218).

Durante 115 años el proyecto minero del Cerrejón no fue viable en razón del descuido y la marginalidad que se suscitaba con el modelo centralista del Estado colombiano, en el que el desarrollo hacia las regiones ha pasado por las redes de relaciones que soportan el clientelismo que se ha encontrado en mano de los caciques de los partidos políticos. Esta situación mantuvo en el olvido la propuesta del ingeniero May, y fue a principio de la década de los ochenta cuando Colombia decide dar inicio a la explotación minera con el amparo de unas disposiciones legales que fueron trazadas por el gobierno centralista. Es así como se crea la alianza entre *Carbones de Colombia Carbocol* y la internacional *Intercol* que es una empresa filial de *EXXON*.

Frente a la decisión de explorar, explotar y exportar, se deja en manos de terceros, sobre todo que la *Carbocol* es privatizada y con esto se termina la presencia del Estado en el negocio del *Cerrejón*, dejándolo en manos de multinacionales. El modelo que adoptó el gobierno central no traería los resultados que se esperaban,

¹¹⁸ Fallecido en un trágico accidente en La Loma municipio del Paso, el día 30 de enero de 2016. QEPD.

sobre todo que se buscaban incrementar las exportaciones para generar un mayor desarrollo, pero las ganancias serían para la empresa multinacional. Cabe señalar que el desarrollo que se esperaría de la economía se vería orientado por las disposiciones del gobierno central, que es el que finalmente decide el rumbo de la situación. No se puede perder de vista que:

El desarrollo económico de una región depende, entre otras cosas, de decisiones económicas tomadas a nivel regional y de políticas económicas seguidas desde los organismos decisorios del gobierno central; aun cuando el impacto de las primeras es claramente discernible e identificable, porque afecta en forma muy determinada a ciertos factores regionales, el de las segundas es menos claro porque sus efectos son más sutiles dada la aparentemente poco definida interrelación entre ellas y del comportamiento económico de las regiones (García 2008, 12).

El papel de la centralización se marca en las decisiones que asumen las regiones, sobre todo que, en el caso del departamento del Cesar, pasaron de una economía de vocación agrícola a una economía extractiva del carbón, esto ha venido a afectar las realidades de esta unidad territorial, en el que se explotan en diferentes áreas el mineral del carbón. En todo esto se distinguen los trazos que aparecen definidos en los diferentes planes nacionales de desarrollo, desde los cuales se trazan las estrategias que hacen posible el desarrollo de la nación. En este caso, se tiene que tener presente que:

Sin embargo, las políticas seguidas por el gobierno central pueden tener un mayor impacto que las decisiones tomadas a nivel regional, pues ciertas herramientas utilizadas por aquel son más efectivas en afectar más directamente la estructura de incentivos para producir que las herramientas utilizadas por las administraciones regionales. Un caso claro de políticas manejadas por el gobierno central que afectan en forma evidente el desarrollo de las regiones es aquel de las políticas de comercio exterior, las cuales favorecerán o perjudicarán aquellas regiones que tienen potencial exportador según el modelo de desarrollo que el país escoja, sea uno que favorezca o no a la actividad de exportación; es decir, la mayor o menor apertura de una economía al comercio exterior será favorable o desfavorable para aquellas regiones que participan en forma activa en la producción de bienes y servicios cuyo principal comprador es el extranjero, antes que otras regiones del mismo país (García 2008, 12).

Lo expuesto anteriormente describe una realidad en la que queda claro que la definición de un modelo económico afecta las regiones, en este caso se direcciona la comercialización de bienes y servicios que son colocados en el exterior y donde no importa el posible vínculo con las otras entidades regionales que conforman una región. Las decisiones son centralizadas y los efectos recaen en los pueblos y

comunidades que hacen parte de las regiones. Cabe señalar que, para el caso de la región del Caribe colombiano, se presenta una realidad económica vinculada a los productos de exportación que se obtienen de los productos agrícolas y ganaderos, pero que esto cambia con la emergencia en los ochenta de la minería a gran escala; en este tiempo se genera un cambio en la vocación productiva de la región, es decir, pasa de tener un mayor incremento en la importancia a propiciar un crecimiento de las exportaciones, derivadas de la producción minera. Ante esta situación, se presenta la lectura que hace García, quien sostiene:

La política económica colombiana ha fluctuado entre favorecer el modelo de desarrollo “hacia adentro” y uno de desarrollo así afuera. Mientras que el primero basa el crecimiento de la producción doméstica en la expansión del mercado doméstico, el segundo pone énfasis en el mercado externo como la fuente de crecimiento de la demanda por su producción (2008, 12).

Es una realidad que marca un cambio de vocación que se generó en los ochenta en la región, con una economía basada en la producción de algodón, arroz, café, cacao y sorgo, entre otros. La zona experimentó un cambio paulatino en el que los grandes productores tuvieron que acudir a créditos para amortiguar los efectos de la crisis económica que habían antecedido la década de los ochenta, “la Costa Atlántica, una región cuya característica principal es ser un área productora de bienes de exportación y con un enorme potencial para exportar productos agrícolas tropicales” (García 2008, 13).

En la década de los ochenta del siglo pasado se empiezan a dar los primeros pasos para la explotación minera en el Cesar; en la primera parte, comenzaron las operaciones en el municipio de la Jagua de Ibirico, municipio en el que la empresa *Carbones del Caribe* empezó a explotar el carbón. Es de señalar que esta empresa colombiana sustituiría a los dueños de los predios en el que se encontraba el manto del carbón y que fueron los primeros que iniciaron a explotar el mineral de forma artesanal. “Carbones del Caribe empezó a sacar carbón, pero habían partes que por su poca capacidad la empresa no le importaba esos pedacitos y buscó gente que lo hiciera a mano y se generan todos unos grupos que iban a hacer esos y fueron denominados los barbacheros”¹¹⁹ (Ardila, Ternera y Giraldo 2011, 23).¹²⁰ El negocio del extractivismo minero se extendería por toda la zona del centro del Cesar, en la

¹¹⁹ Son obreros que realizan la extracción del carbón de forma artesanal.

¹²⁰ Este fragmento hace parte de la entrevista realizada a Oswaldo Aguilar, líder y profesor del municipio de la Jagua de Ibirico en el departamento del Cesar.

actualidad la minería afecta los municipios de La Jagua de Ibirico, El Paso, Chiriguana, Becerril y Codazzi, toda una inmensa geografía de la región Caribe al norte de Colombia.

El proceso de la Jagua de Ibirico comenzó cuando las explotaciones de carbón, comenzaron con una minería pequeña, se explotaba el carbón apenas para subsistencia de ciertos hornos pa' quemar ladrillo y se extendió a la gran industria. La Jagua empezó su desarrollo cuando empezaron las grandes explotaciones aquí en el municipio de la Jagua de Ibirico, con la explotación de la empresa Drummond que llegó al municipio de la Jagua de Ibirico con una explotación de más de 800.000 toneladas año, desde ese momento se partió la historia de la Jagua de Ibirico (Entrevista a Eusebio García, citado por Ardila, Ternera y Giraldo 2011, 22).

La documentación que se consultó para revisar la historia de la minería en el Caribe *Seco* colombiano no presenta fechas exactas sobre el inicio de la explotación minera, sobre todo porque existen unos orígenes que tienen que ver con la minería artesanal o rudimentaria que hacían los dueños de las tierras en el que había carbón. Se reporta que la multinacional *Drummond Company Inc.*, “llegó al país en 1987 y solo en 1995 inició sus operaciones con exportaciones que en ese año llegaron cerca de 1 millón de toneladas” (Jiménez 2007, 8). Según la información que aparece en el documento “El lado oscuro del carbón” (2014) las empresas mineras que operan en el Cesar son las siguientes:

- *Drummond Ltd. Colombia*; una subsidiaria al 100% de *Drummond Company Inc.*, una empresa familiar norteamericana no registrado (2014, 16).
- *Grupo Prodeco*; una subsidiaria al 100% de la empresa multinacional *Glencore Plc.* con sede en Suiza (2014, 16).
- *Colombian Natural Resources SAS*; una empresa minera privada controlada por el banco de inversiones norteamericano *Goldman Sachs Group, Inc* (2014,16).

Las cifras sobre la explotación del carbón cambiaron la panorámica económica del departamento del Cesar; la actividad económica representativa de este dejó de ser el algodón. Al respecto se tiene que: “Cesar había sido boyante por allá a comienzo de los años ochenta, cuando el algodón cubría 80.000 hectáreas y había trabajo para todos. Pero cuando el precio cayó hubo crisis y pobreza y, en junio de

1988, salieron diez mil campesinos a marchar pidiéndole al gobierno lo básico: servicios públicos, escuelas, carreteras transitables” (Ronderos 2014, 303-304). Junto a la crisis económica de los ochenta, se produjo el brote de violencia que tiñó de sangre el departamento. Según reporta María Teresa Ronderos, para esta época, en medio de la crisis, un grupo de jóvenes funda *Causa Común*: “Ese fue el nombre que le pusieron a su movimiento que buscaba reemplazar a la dirigencia del Cesar por una más legítima, más conectada con las urgencias de los marginados” (2014, 304). En este tiempo se incrementaron los secuestros de ganaderos, comerciantes, así como las masacres, desplazamiento y muertes selectivas.

Las cifras que antecedieron a la crisis económica, suscitada por el desplome de la producción y rentabilidad de la siembra del algodón, eran significativas y proyectaban al departamento como un polo de desarrollo agrícola. Se destaca que las cifras del departamento “en sus mejores épocas, *eran del 44%* de la producción nacional. El auge del algodón fue fundamental en la creación del departamento. En 1976, el 52% de las tierras agrícolas del departamento se destinaban a este cultivo” (Bonet 2007, 1). Después de una larga crisis económica y en medio del incremento de la violencia, se empieza a dar una recuperación; Bonet sostiene a respecto lo siguiente:

Desde mediados de los noventa, el departamento del Cesar registra un cambio importante en su estructura económica, debido al crecimiento de la minería y, particularmente, a la explotación de los yacimientos de carbón que existe en el centro del departamento. La actividad carbonífera ha registrado un dinamismo significativo en los últimos años en el país, hasta el punto que hoy se ha consolidado como el segundo producto nacional de exportación (Bonet 2007, 1).

La actividad extractiva del carbón en el Cesar presenta unas cifras que son bastante jugosas para las multinacionales; este aspecto se refleja en las cifras que reportan de la exportación del mineral, aunque se debe aludir que el Estado colombiano no tiene un control efectivo sobre la cantidad de mineral que se saca del departamento. Un caso muy parecido al que pasa en la Guajira, lugar en el que se encuentra la mina del Cerrejón, que es otro gran negocio para las empresas multinacionales, mientras que para el pueblo colombiano solo reporta la entrada de unas cuantas regalías y la generación de graves problemas socioambientales, así como el desmejoramiento de la salud de la gente y desplazamiento de pueblos que han perdido su territorio, entre otras situaciones que afectan las comunidades.

Tampoco existe un control exacto sobre la producción que arroja la explotación de carbón. Así lo sostiene Herreño:

Por ejemplo, la magnitud de la evasión fiscal de las multinacionales carbonífera es enorme. Durante el primer gobierno de Uribe Vélez (2002-2006) se efectuó la liquidación jurídica de Carbocol, y de las funciones estatales que cumplía, entre las cuales se encontraba la de monitorear la cantidad de carbón extraído en cada municipio de la zona minera de la Guajira, factor decisivo para establecer los pagos de regalías (Wilches-Chaux, citado por Herreño 2014, 180).

La situación que se presenta en el Cesar y la Guajira es el reflejo de un Estado débil frente al hecho de afrontar la forma como opera el extractivismo minero; quienes fijan las condiciones y velan por los recursos mineros (que son patrimonio de la nación) le hacen trampa a los fundamentos y criterios que deben orientar el cabal cumplimiento de lo dispuesto en las normas; en este caso, existe una flexibilización en favor de las multinacionales. Se puede decir que quienes hacen parte de la dirección del Estado participan en un conflicto de interés que los deja actuando en favor de las multinacionales. Estos *honorables* funcionarios no están en favor del país sino en favor de los intereses que movilizan el gran capital financiero que mueve estos grandes negocios que ven en el país un lugar seguro y ventajoso para operar y sacar buenos dividendos.

El problema de cómo funciona y bajo qué situación opera la minería en el país se puede apreciar en varios informes de las instituciones de control, pero también en los estudios especializados que realizan los investigadores al respecto, tal como aborda esta situación que bien se puede tildar como irregular, ocurre con el de Julio Fierro, quien presenta trece puntos que sobre la gran “irresponsabilidad social de la minería en Colombia” (2012). Del trabajo que hace el investigador citado, se emplearán siete de los trece puntos, los cuales actúan en la comprensión de la “irresponsabilidad social de la minería en Colombia”; el motivo por lo que solo se empleó estos se debe a que se relacionen directamente con lo que se viene desarrollando y no quiere decir que los otros ocho puntos no sean importantes. Los puntos que se retoman y que ayudan a entender el problema de la “irresponsabilidad social de la minería”, son los siguientes:

- “El empleo de maniobras jurídicas para pagar menos regalías, aprovechando la realidad de la institucionalidad minera (Contraloría General de la República)” (2012, 192).
- “En la gran minería, el aprovechamiento de políticas fiscales onerosas para los colombianos con el fin de obtener exenciones, rebajas y subsidios. Los casos de *Cerrejón* y *Drummond* han sido documentados por el director de la *DIAN* y por Pardo y Rudas entre otros” (2012, 192).
- “La necesidad de crear un protocolo que se base en la transparencia y en el derecho a la información por parte de cualquier actor interesado, basado en las reiteradas y recientes investigaciones sobre corrupción en otorgamiento de concepciones minera y prórrogas” (2012, 192).
- “La gran minería de carbón no se genera encadenamientos productivos sino economías de enclaves y desplazamiento de comunidades socialmente vulnerable, como los *Wayuu* en la Guajira, acudiendo a mecanismos legales, pero no legítimos, como la expropiación. Esto también ha sucedido con poblaciones afrocolombianas con el caso del pueblo de Tabaco en el municipio de Hato Nuevo (Villa, 2007), Hatillo en el municipio de El Paso (Manjarés, 2013).
- “Representación a través de personas que incidieron en políticas ambientales y mineras, lo cual es absolutamente inaceptable en términos de la moralidad que debe imperar en los funcionarios públicos. La lista incluye excanciller, exministras de medio ambiente, exministros de minas, exviceministros de justicia, exviceministras de agua y exdirectoras de licencias ambientales” (Fierro 2012, 193).
- “El impulso de estrategias para ocultar información técnica no favorable, tales como la entrega de estudios ambientales incompletos o parciales” (2012, 193).
- “La intención de ignorar de manera reiterada el tema del cierre de minas y el uso postminería: que El Cerrejón pretenda correr 26 Km el río Ranchería y que los planteamientos con respecto a los huecos no retrollenado sea que se cercarán mientras se define su uso post minero” (Fierro 2012, 193). En el departamento del Cesar se dio la desviación del

rio Calenturita, así como la disminución del caudal de los ríos Sororía, Tucuy y Maracas.

La situación de fragilidad del Estado, lo que se traduce en una falta de control por parte de las autoridades, la conocen las autoridades, los líderes locales y las personas que de alguna forma se ven relacionadas con la problemática que genera la explotación de los recursos minerales del país. El siguiente fragmento refleja la gravedad de la situación en la zona:

En el caso de las regalías, el Estado no sabe cuántas toneladas saca la Drummond, se supone que la ley dice 10% pero si el Gobierno no sabe cuántas toneladas saca, no pude tener control de eso. Y aquí están a expensa de que las multinacionales digan cuanto liquidan [...] entonces ese es el negocio” (Entrevista a Osvaldo Aguilar, citada por Ardila, Ternera y Giraldo 2011, 47).

El crecimiento de las operaciones de las multinacionales que operan en la zona minera del Cesar, donde extraen el carbón mineral, se puede apreciar cuando se sobrevuela el área de las minas o cuando se transita por los bordes de estas. Su crecimiento se debe a los permisos que han obtenido las multinacionales para expandir su operación en nuevas áreas, esto representa unas jugosas ganancias, lo cual se puede verificar en las cifras; por ejemplo, en el caso de *Drummond*, se sabe que pasaron de un millón de toneladas que reportaban al inicio a “40 0 50 millones de toneladas al año”, lo que estaría generando la entrada en funcionamiento de la mina El *Descanso*, que según las proyecciones iniciales va hasta el 2032.

El Descanso Norte, la cual dio inicio a sus exportaciones el 5 de junio del año 2009 y con la cual se espera que Colombia eleve el capital de exportaciones enorme mente, pues esta mina tiene presupuestado exportar entre 40 y 50 millones de tonelada de carbón al año, llevando así la explotación interna del mineral por encima de las 110 toneladas anuales (Ardila, Ternera y Giraldo 2011, 17).

Según la información que circula sobre la mina de El *Descanso*, esta aparece reportada como la mina a cielo abierto más grande del mundo, cubre los municipios de El Paso, Becerril y Codazzi. Según los datos su reserva es de 1760 y su explotación vendría a generar un impacto sobre la biodiversidad del área geográfica que cubre estos tres municipios del centro del departamento. Es de señalar que las tierras donde se encuentra la mina son sabanas y su ubicación favorece el transporte del carbón para ser embarcado en el puerto que tiene la multinacional en el

municipio de Ciénega, Magdalena. Para sacar el carbón, son tres las líneas férreas que corresponden a las empresas mineras que operan en el departamento del Cesar. Las minas que existen en esta parte del centro del Cesar son las siguientes:

- Calenturitas, de *Prodeco*.
- Descanso Norte y *Pribbenow*, de *Drummond*.
- El Hatillo y La Francia, de *Colombian Natural Resources, CNR*.
- Mina de la Jagua, según información que aparece en la página de Prodeco, fue unificada en una sola mina, antes las que existían eran: “*Carbones de La Jagua S.A., Consorcio Minero Unido S.A. y Carbones El Tesoro S.A.* Después de comprar la totalidad de estas operaciones, *Glencore* procedió a integrarlas en una sola”.

El negocio de la economía extractiva continúa y las empresas mineras siguen llegando al país, mientras que las afectaciones al medio ambiente son fuertes y se dejan ver cuando se recorren las áreas donde se desarrollan estos proyectos de explotación. Existen en el país unas *ventas fiscales* para las multinacionales, las cuales proceden de las “deducciones especiales por inversiones en activos fijos, establecidas como parte de las estrategias de generar confianza inversionista del pasado gobierno” (Rueda 2012, 163). La panorámica es preocupante y se le dice al país que cada vez que viene una empresa minera, es a generar empleo y regalías a la nación; se busca calmar la crítica que se tiene a la política tributaria de Estado, la cual favorece a las empresas extranjeras. A propósito de la exención de impuesto, Guillermo Rueda Lleras aporta los siguientes datos:

El impacto de estas deducciones es bastante significativo, con un descuento en el impuesto a la renta durante los tres últimos años del periodo considerado de más de 1.5 billones de pesos anuales; lo cual significa que, en lugar de la tasa nominal de impuesto sobre la renta del 33 por ciento, se terminó liquidando el impuesto real a una tasa promedio de 25 por ciento. Por supuesto el mayor peso en este descuento lo tiene la actividad de hidrocarburo (incluyendo a Ecopetrol y sus actividades de refinanciación) con un descuento anual promedio de 1.3 billones de peso; pero no es nada despreciable el beneficio para las empresas de carbón, las cuales obtuvieron en esos tres años un descuento promedio cercano a 200 mil millones de pesos anuales; ni tampoco en el caso de los metales preciosos (principalmente el oro) que disminuyeron sus contribuciones en cerca de 10 mil millones de pesos anuales en el mismo periodo (Rueda 2012, 163).

Ante esta grave situación que no se le explica al país, surge la pregunta: ¿quiénes ganan con este tipo de decisiones? Y la respuesta salta a la vista, las multinacionales se quedan con las mayores ganancias de un negocio que tiene en jaque al país, sobre todo que detrás de esto están los problemas que se suscitan y que el Estado, hacia el futuro, tendrá que afrontar en esta región, en especial lo que tiene que ver con el agotamiento de los recursos ambientales como lo son el agua y el problema de la esterilización de los suelos.

En cierta medida, existe “un desconocimiento de los bienes ambientales y socioculturales que son, en buena medida, exclusivos de esta porción septentrional de América del Sur [...] ecosistemas y especies que los conforman, además de arriesgas uno de los bienes más preciados de cualquier rincón del planeta: el agua” (Fierro 2012, 180). Entonces la situación es problemática y revela la fragilidad y complacencia de los gobernantes del Estado colombiano, que terminan actuando en favor de las multinacionales que gozan de las garantías para realizar sus operaciones, mientras las comunidades indígenas, negras o afrocolombianas terminan fuertemente afectadas, tal como ha pasado en Tabaco en el municipio de Hato Nuevo en la Guajira: este pueblo desapareció en su totalidad; también, como ha pasado con el pueblo del Hatillo en el municipio de El Paso Cesar, el cual se encuentra rodeado y asfixiado por las minas de carbón de la *Drummond*.

Existen unas series de empresas pequeñas de las cuales no se hará mención en esta investigación, pues no existe claridad sobre el porqué operan, pero eso se debe al trazo de estrategias que favorecen a las multinacionales; a este respecto Aguilar sostiene lo siguiente:

En el caso de la Glencore, por ejemplo, tiene cuatro, cinco empresas que son de su propiedad y la explotación directa de la Glencore no le dan el número que establece la ley para que pague el 10% entonces, niquiera regalías pagan y eso no es responsabilidad de la empresa, es responsabilidad del Estado (Entrevista a Osvaldo Aguilar por Ardila, Ternera y Giraldo, 2011).

Los efectos de la explotación del carbón se dejan ver en la zona y la gente cuando habla sobre estos, pues abordan los problemas que ha traído la pobreza que se ha generado y, ésta se pudo percibir en muchos casos. En el área se presenta un fuerte incremento de la prostitución adulta e infantil, igualmente los problemas de enfermedad de transmisión sexual, el incremento en los embarazos, la desnutrición

de la población infantil. Los estimativos sobre los efectos de la violencia en la zona, según de la ONG holandesa *PAX*, son los siguientes:

Con base en los cálculos y estimados reproducidos más adelante, este informe asume un estimado prudente de 2.600 víctimas de asesinatos selectivos, 500 víctimas de masacres, y 240 víctimas de desapariciones forzadas, lo cual es atribuido al Frente Juan Andrés Álvarez (de aquí en adelante Frente JAA) de las AUC. El término masacre generalmente es usado para referirse al asesinato violento de un grupo de al menos tres seres humanos. Adicionalmente, la violencia paramilitar causó al menos 59.000 víctimas de desplazamiento forzado en la zona minera del Cesar. De estos estimados, hemos podido identificar por nombre y apellido a 865 víctimas de asesinatos selectivos, masacres y desapariciones forzadas, cometidos por el Frente JAA (*PAX* 2014, 22).

Los años de violencia ejercida en contra de la población civil en esta parte de Colombia, han producido un silenciamiento, el cual la gente asume para estar al margen de la consideración narrativa que recrea los problemas de la violencia. El silencio se ha incorporado en los cuerpos de las sujetos han vivido actos de violencia, así como en las personas que han sido testigos de estos abominables hechos. A este respecto, se encuentra que la gente prefiere hablar de cualquier otra cosa menos de lo que pasó con la violencia y sus distintas manifestaciones en el contexto.

La elección de no querer hablar no es lo mismo a rehusarse a hablar; lo primero hace parte de una estrategia del silencio que se cultiva para ponerse a salvo, hace parte de una forma de enfrentar el miedo desde las posibilidades de mantener la vida. En este caso “el miedo tiene un objeto determinado al que se puede hacer frente” (Delumeau 2002, 31); se trata de la inseguridad o aquello que pone en peligro la vida. Esto desestabiliza y lleva a vivir en una constante convivencia con el miedo que se interioriza desde una geografía, un espacio habitado a partir de vivir en constante silencio; el no enfrentar el pasado que se vivió en la comunidad se convierte en el no enfrentar los recuerdos que activan la representación y los sentimientos que acompañan las experiencias violentas. Al decir de Guénola Capron, es lo que:

Constituye uno de estos “territorios del miedo”, espacios “topofobicos” (Lindon) que han generado muchos comentarios: “el miedo no es lo mismo que la simple hostilidad, es más una construcción de sentido más profundo que se materializa en los lugares y llega a generar conductas fóbicas, como las topofobias y las agorafobias” (Capron 2009, 166-167).

Frente a los problemas presentados en las zonas en que se ejercen los proyectos *extractivistas* que supuestamente van a llevar al desarrollo, ha surgido una situación y tiene que ver con la figura de “la víctima del desarrollo”, categoría que aborda Ángel Libardo Herreño Hernández, ante lo cual considera que: “La noción de víctima del desarrollo no obstante ha cobrado fuerza en el activismo de los movimientos sociales que luchan contra diferentes mega-proyectos [...] que afectan territorios campesinos o étnicos, o que se llevan a cabo en ciertos ecosistemas” (2014, 93). La categoría de “víctima del desarrollo”, en este trabajo, es conceptualizada como parte de una acción política que ayuda a los actores de los pueblos o comunidad a autodenominarse frente a efectos negativos o daños ocasionados por la realización de los grandes proyectos que se definen y ejecutan, desde los intereses de una economía extractiva.

Un referente que ayuda a comprender el desarrollo de la categoría víctima, según el profesor Alberto Antonio Verón, es el de la victimología, que fue propuesta por el psiquiatra Frederick Wertham en la posguerra. A decir del profesor Verón, el pionero de la victimología la propone como “una ciencia que estudiase la sociología de la víctima; sin embargo, fue Hans Von Henting quien proporcionó una interesante obra del desarrollo de estudios en torno a las víctimas” (Veron 2011, 28). Para el profesor del *Grupo de Investigación Filosofía y Memoria*, existen dos perspectivas para estudiar la víctima, y una es la que da cuenta de los desarrollos disciplinares y de su especificidad, manifestada en las marcas discursivas. La segunda, que se asume de forma relacionar con este trabajo de investigación, tiene que ver con “la mirada del relato testimonial que nombra y muestra a la *víctima* en todo su dolor” (Verón 2011, 29).

Es una categoría de uso explícito, es decir, que se puede emplear en aquellas situaciones de reclamo que hacen las personas en reacción a la vulneración de sus derechos y puede actuar como una herramienta legal frente a los abusos realizados por quienes ejercen el poder de forma irregular, de forma arbitraria o desestabilizadora de los ciclos vitales de los pueblos. Los movimientos sociales la ponen en un contexto o situación que requiere reparación frente a los daños ocasionados; en este caso puede ser reparaciones económicas, morales y psicológicas o reparaciones integrales que comprometan acciones efectivas por parte de los agresores. El gran problema es encontrar un piso jurídico que soporte la consideración de víctimas del desarrollo; este puede ser los derechos fundamentales

que existen en la gramática constitucional del Estado colombiano o las especificidades normativas como pasaría, por ejemplo, con el derecho étnico.

La categoría de acción política “víctimas del desarrollo” encierra una problemática: la que se relaciona con una realidad, la cual contiene los hechos que genera el desarrollo en contra de las comunidades. Pero en la base histórica y conceptual de la categoría, encontramos que “el concepto de la víctima *es* de estirpe liberal; a ningún teórico del liberalismo se le habría ocurrido pensar que el desarrollo [...] pudiera ocasionar víctimas más cuando se supone que el progreso y crecimiento económico son requisitos *sine qua non* del bienestar individual y social” (Herreño 2014, 93). Lo anterior debe tenerse presente cuando se aborda el desarrollo, donde surgen las preguntas: ¿qué tipo de desarrollo? y ¿desarrollo para quién? No se dará respuesta a estas preguntas, pero quedan enunciadas para el debate que implica la situación específica del problema.

Una categoría que ayuda a entender la problemática que genera el funcionamiento del capital financiero, los mecanismos de fijación y mantenimiento de la economía extractiva, es la de *acumulación por desposesión*. Esta categoría que es propuesta por David Harvey, resulta útil para analizar la situación que se vive en el Cesar, tanto con la explotación de las minas de carbón mineral como la que refiere a las empresas que manejan los monocultivos de palma de aceite en la zona, los cuales se realizan en grandes extensiones de tierra que requieren una cuantísima cantidad de agua para regar estos cultivos. A este respecto Harvey sostiene que la *acumulación por desposesión*, impone las siguientes dinámicas:

Un amplio abanico de procesos, que incluye la mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión por la fuerza de las poblaciones campesinas; la conversión de varios tipos de derechos de propiedad (comunal, colectiva, estatal, etc.) en derechos de propiedad privada exclusivos; la supresión del acceso a bienes comunales y la mercantilización de la fuerza de trabajo y la supresión de formas alternativas (indígenas) de producción y consumo; los procesos coloniales, necoloniales e imperiales de apropiación de bienes (incluidos los recursos naturales; mercantilización de intercambio y los impuestos, en particular sobre la tierra; la trata de esclavos; y la usura, la deuda nacional y más recientemente el sistema de crédito. El Estado, con su monopolio de la violencia y su definición de la legalidad, desempeñan un papel decisivo en el respaldo y promoción de estos procesos [...] hay abundante prueba de que la transición al desarrollo capitalista fue y sigue siendo vitalmente dependiente de la actitud del Estado (Harvey 2016).

Los problemas que se presentan en la zona del Caribe Seco colombiano, ocasionado por la minería a gran escala y los monocultivos de palma de aceite, cuya

producción se destina para la fabricación de biocobustible, tengo que decir, estos se convierten en una manifestación de lo que sostiene en sus planteamientos David Harvey, sobre todo los que desarrolla con la *acumulación por desposesión*, la cual perpetua las injusticias sociales, expresadas a través del desplazamiento de poblaciones originarias, militarización, paramilitarización y privatización de los territorios comunales, reducción y monopolio de las fuentes hídricas, pérdida de la soberanía alimentaria, lo que ocasiona el cambio de la cultura gastronómica, creación de políticas y estrategias de reacentamiento de población externa a las comunidades, mientras la gente nativa es obligada a abandonar sus tierras.

De acuerdo al contexto mencionado, las relaciones sociales y dinámicas de producción local, desaparecen o son obligadas a incorporar lógicas de selección, exclusión y competencia; en pocas palabras, estas comunidades se vuelven sociedades dependientes, empujadas y sepultadas por la indiferencia de las autoridades. Es evidente que en el establecimiento de este orden, lo que se encuentra funcionando o mejor respaldando la producción de la realidad, es *la acumulación por desposesión*, cojuganda con el *modelo de sociedad y economía extractiva*. Desde estos referentes de estabilización, se fijan unos nuevos criterios para la selección de los trabajadores que son vinculados en las empresas. En este caso, los trabajadores (en su mayoría) proceden de otros lugares y regiones del país, quienes son contratados bajo la figura de subcontratación, por medio de las llamadas *empresas de servicios temporales o bolsas de empleos*, quienes se quedan con una parte del salario de los trabajadores. Este tipo de vinculación laboral funciona para trabajos básicos y es frecuente que sean las personas oriundas del municipio y el departamento, a quienes se les ofrece este tipo de contratación.

Capítulo cinco

Fronteras que nos atrapan: el nombrar-nombrándose desde los encuentros

El desarrollo de este capítulo busca asumir las experiencias de narrar-narrándose, lo cual se desprende del acto de nombrar; es decir, el vivenciar *la política del nombrar* (Zavala 1992; Muyolema 2001; Walsh 2011), en la que el transitar las palabras que narran la sabiduría que se encuentra en el andar con y desde las comunidades negras se convierte en la posibilidad de *destapar silencios* que marcan una forma de ser y estar en el mundo. En toda esta dinámica del nombrar se depierta un profundo interés por el nombrarse, es decir, un narrar-narrándose desde los encuentros que se dan en las fronteras, en las que las palabras se convierten en la pieza clave para abrir y cerrar los caminos que conducen a una memoria narrada a partir de un territorio concreto, unas prácticas, unas experiencias que se enmarcan dentro de unas formas de ver, sentir, pensar, nombrar, imaginar y actuar *en-comunidad*.

Todo lo anterior marca la diferencia con las sociedades modernas, modernizadas, que se caracterizan por una eficacia y eficiencia del decir que encierran las experiencias con los niveles o rangos que dan cuenta de un estilo de vida. En este caso, lo propio de estas sociedades es la competencia, la rivalidad y las prevenciones entre cada uno de los integrantes de los cuerpos sociales. Por el contrario, este capítulo trata de resaltar las formas creativas de animar el cultivo de la vida. De eso trata este apartado de la investigación; es decir, del encontrar-encontrándose, del posicionar-posicionándose, del anclar-anclándose en los territorios por donde las palabras acompañan las experiencias de vivir en una constante afectación mutua. Por esto, hay que decir que se trató de un proceso de investigación con-sentida, en el que lo propio no es actuar sobre la gente, sino desde, entre, con y para la posibilidad de soportar la movilización por la vida de los pueblos, comunidades y grupos de afirmación específica.

Este capítulo se esfuerza por conseguir la voz de quienes resisten las adversidades que agotan la vida, pero que aun así re-existen, es decir, que proyectan la vida hacia un mejor existir, un bien-estar que lleve al cultivo de la vida, más allá

de los procesos de *acumulación por desappropriación* en los cuales las comunidades son obligadas a abandonar sus territorios, pasando con el tiempo a dejar de lado los referentes existenciales que alimentan el ser colectivo, perteneciente a los lugares de cosecha de lo vital-presencial.¹²¹ Esto último se reconoce a partir del uso de las metáforas de cultivo, casa, puente, camino y andar, entre otras metáforas que alimentan la experiencia de pertenencia. Todo esto es parte de la dinámica de anclaje de los pueblos que dan sentido a la vida por medio de los significados que construyen en su devenir histórico, trastocado en los últimos tiempos por los megaproyectos que se ejecutan en los territorios de las comunidades negras, así como en los territorios de los pueblos indígenas.

La construcción de los significados permiten tomar en serio las elaboraciones que se hacen desde el territorio, los cuales parten de los procesos de posicionamiento que se dan a partir del habitar un territorio en el que afirman las experiencias. Los pueblos, durante cierto tiempo, estuvieron inventando, reinventando y co-inventando una serie de contenidos que pasan por el descubrir y redescubrir el ánimo de la vida colectiva, es decir, el *alimento* que aporta los nutrientes necesarios a los pueblos que movilizan su actuar con la energía necesaria para dejar huella. Todo esto se asume a partir del papel que cumplen las voces de los ancestros que han respaldado el establecimiento del sentido de los pueblos, tal como ha pasado con las comunidades negras del Caribe colombiano.

En este contexto, la práctica de posicionamiento hace parte de un *tejer* en presencia de todos y todas, es decir, del establecimiento de un lazo de unión o de vínculo en el que el soporte existencial del *Muntu o ummbuntu*¹²² ha estado presente de alguna forma. Ante esto, no podemos perder de vista el principio básico de la Diáspora Africana: “yo soy porque otros somos” (Vargas 2016, 53). Esto es un fundamento de acción y constitución de un pensamiento transnacional que se encuentra en diferentes partes de las Américas y del Caribe.

Tal vez lo que la gente negra de esta parte del mundo hace, piensa, siente, dice, imagina, oculta y visibiliza, se puede entender desde lo que he llamado el

¹²¹ Lo vital-presencial es la concreción de una forma de vida que se escenifica de forma directa en un territorio que se porta en las palabras que alimentan la experiencia colectiva; no es una construcción abstracta, sino una elaboración concreta.

¹²² Es una forma de asumir la vida, más allá de la centralidad de quien se afirma. Se ha convertido en toda una filosofía que guía el existir en relación con todo lo existente. Parte de la necesidad de humanización a partir del encuentro, donde una persona se hace humana a partir de otra persona. Se puede considerar el *Muntu o Ummbuntu* como una ética de la co-existencia.

silencio sabio, considerado como parte de una práctica de vida en la que el ocultar es parte de posicionar y animar la cultura comunitaria desde un referente intracultural; es un sentido de vida que se cultiva en la propia autogestión del silencio, que se conecta con el *Muntu o ummbuntu*, ya que se apoyan en las sabidurías encarnadas en las propias experiencias. Y tal vez esas formas de sentir la vida en el Caribe *Seco* colombiano no sean nombradas desde el referente del *Muntu o ummbuntu*, pero existen las posibilidades de hacer los puentes o vínculos entre las diferentes construcciones. Esto se pudo hacer a partir de las interacciones que se dieron en el proceso de conversación comunitaria; la palabra se encontró, profundizó, extendió, compartió, conoció y animó en la experiencia de cruzar, ligar las palabras que abren los caminos que conducen a un tiempo diferente al de la concepción de Occidente. De ahí que este capítulo trate de significar el conversar, asumiéndolo como un acto vital de la experiencia de investigar *en-comunidad* y *en-lugar*, afrontando la idea de quienes creen que el conversar es *perder el tiempo*, por lo que se está dejando de ser *productivo*. Contrario a estos referentes que deshacen el poder de la conversación, se asume la producción de esta como una “manera de concebir y construir la vida a partir de la complementariedad, la relacionalidad y la solidaridad como ética de coexistencia y de con-vivir” (Walsh 2009, 214).

De estos y otros aspectos trata este capítulo, que no busca el *hablar sobre*, sino *el hablar con, desde, entre y para*, tal como se ha venido concibiendo y actuando a partir del con-sentimiento o la afectación mutua. No se trata de *dar voz*, sino de encontrar y animar unas vivencias que dejan al descubierto la importancia de conversar, en posibilidad de “con-vivir”, un reafirmar estrechando los lazos de hermandad, los lazos de cooperación, colaboración y participación, entre quienes nos vemos movidos por las palabras, los gestos, las relaciones en los contextos, esto es la multiexpresividad de la vida. Tal como aparece narrado en cada uno de los reglones, los párrafos y en general el texto que nace de esta experiencia, que habla de un sentido de aquí y de allá, un sentido y un sentimiento que nació desde el vivir la frontera como una posibilidad y no como una barrera o límite que marca diferencias.

Aquí, los lectores encontrarán nombres de personas, lugares, metáforas, situaciones y acontecimientos que son desconocidos o inexistentes para quien no haya pasado por la experiencia del transitar, desempolvar o destapar y encontrar todo lo que significa el vivir en las fronteras que nos atrapan. Se trata de una experiencia que pasa por el nombrar nombrándose desde los encuentros. De ahí que esta sea una

“escritura *de* convocación o recordación, a la vez para los otros y para sí” (Bollème 1990, 130). Esto es una emergencia que nació desde el sentir a los otros-nosotros, a las otras-nosotras, esos que no cuentan para los espectáculos mediáticos del mundo de hoy, es decir, del mundo de la globalización. Aquí la apuesta es por “un relato para vivir que invita a una escritura comunitaria, que tiende tanto a expresarse como a encontrar un remedio” (Bollème 1990, 130). En este sentido, esta escritura busca convertirse en un remedio para no olvidar y para estar con las y los otros.

Además de encontrar los textos que son el resultado del proceso de conversación comunitaria en el Caribe *Seco*, se compagina la voz de los actores con la posibilidad de acción de quien asume el encuentro como una experiencia de conocimiento en escena o conocimiento en escenario. La interpretación de los textos vivos que narraron las personas de las comunidades negras del Caribe *Seco* colombiano, se asumen como una instancia de significación cultural. En este caso, el propósito era posibilitar unas vivencias, en el que los referentes contextuales, situacionales y problemáticos sean colocados en posibilidad de escena para comprender las dinámicas locales de producción de sentido. De ahí que el interpretar se asume como: “‘decir algo sobre algo’, y tiene también un apoyo análogo. La analogía se sustenta en un ejercicio de búsqueda de relaciones” (Geertz citado por Velasco y Díaz 2004, 71). Al momento de llegar a *decir algo sobre algo*, esto se efectúa a partir de un posicionamiento, quiere decir, desde un punto de vista, el cual se apoya o es enriquecido por los puntos de vista de los otros actores.¹²³ Por esta razón, con la interpretación se deben superar las siguientes consideraciones:

La información producida es codificada en diferentes lenguajes, naturales o formales, en la lengua del investigador o del grupo estudiado. El resultado final es un conglomerado de información no sólo clasificada según los *items* de las “guías de campo”, sino diferenciada en lenguas o en lenguajes y en niveles de formalidad (Velasco y Díaz 2004, 41).

¹²³ Frente a la consideración del actor en esta investigación, debo señalar que ésta no se hace en correspondencia a la oposición binaria, la cual establece la diferenciación entre el autor y el actor, en el que tenemos que la investigación convencional asume el primero (autor) como la autoridad-autorizada, quien habla sobre los otros, mientras el segundo (actor) aparece como a quien se va a investigar, es decir, las personas que aparecen localizadas en los contextos. Esta diferenciación corresponde a la tendencia antropológica, que traza una diferenciación entre “lo emic” (desde el punto de vista del actor) y “lo etic” (desde el punto de vista del observador). Para la metodología del *Juipi*, el conversar se produce a partir de considerar que todas-todos somos actores, todas-todos nos relacionamos en un escenario de interacción comunicativa, además que nos complementamos, nos repelemos o nos confrontamos; esto, entre otras posibilidades de acción comunicativa, lo cual incluye al investigador (que en el caso de esta investigación no es ajeno al contexto en que se efectuó), así como las personas que hacen parte de la comunidad.

A partir de lo enunciado anteriormente, se presenta el proceder en la investigación convencional que pretende asumir los textos desde una interpretación única, o una interpretación distante. Frente a esta manera de proceder, cabe señalar que se corre el riesgo de perder o afectar las voces de los actores, sobre todo que por medio de las estrategias de reducción-fragmentación o ensanchamiento-expansión de los datos (codificación) que son analizados y después interpretados. En este caso, se llega a inducir el proceso a *un hacer querer decir*, que finalmente se convierte en *un hacer existir algo*, en cuyo caso son las representaciones del investigador desde las que se posicionan. Ante esto, no podemos perder de vista que “el análisis, inexorablemente, implica representación” (Coffey y Atkinson 2003, 128); pero estas son representaciones que resultan de la exploración del suelo que soportó el escenario de la conversación comunitaria

Las representaciones, en el caso de esta investigación, son formas de significar la experiencia de aquello que convencionalmente se denomina como trabajo de campo y que aporta el material que es analizado. Ante esto, debo decir que la interpretación que aquí se hace no parte de privilegiar el punto de vista del investigador, la cual suele ser el resultado de la centralidad epistémologica (epistemocentrismo) y, de alguna manera, de los referentes más próximos a su entorno social (sociocentrismo). Por este motivo, en esta investigación hay que decir que no se trata de hacer un tratamiento de los datos, sino una significación de los textos,¹²⁴ considerados como parte de una producción cultural, en la que, “la interpretación aparece como la acción de ‘construir una lectura’” (Velasco y Díaz 2004, 49). Esta *lectura* se origina en la apertura a las diferentes vivencias, con unos actores y desde un contexto o lugar, entre la consideración de posibilidades que se dan, es decir, en función de unos propósitos. “Pensar en cómo representar [...] *los textos*, también nos obliga a reflexionar sobre los significados y concepciones, voces y experiencias presentes” (Coffey y Atkinson 2003, 130).

Finalmente, las interpretaciones que se presentan a lo largo del desarrollo de este capítulo corresponden a los criterios de *validez* que, según Paula Saukko, son

¹²⁴ La consideración del texto, desde los desarrollos de la semiótica, se ha establecido en un primer momento a partir de la semiótica discursiva, la cual asume el texto como discurso, y posteriormente la semiótica textual, en la que el texto hace parte de una semiótica cultural. En este caso, el texto se presenta como resultado de la interacción de las personas en los contextos. Trata específicamente de asumir la escenificación de todo lo que compone la experiencia del ser humano, es decir los gestos, las ceremonias, los bailes y las relaciones con los espacios; todo esto constituye el texto como resultado de la actividad humana.

parte central de las “metodologías para los estudios culturales” (2012), las cuales cuentan con lo *contextual*, lo *dialógico* y lo *autoreferencial* (Saukko 2012, 316-340). Estos referentes de validez metodológica no deben asumirse de forma separada, sino desde “un marco integrador y multidimensional [...] *los cuales* forman la base metodológica de los estudios culturales” (Saukko 2012, 318), y que son referentes centrales para la metodología del Juipi. A continuación, paso a presentar los textos que emergieron de la conversación comunitaria, los cuales se construyeron de forma relacional entre *la descripción*, *la traducción*, *la interpretación* y *la explicación* (Velasco y Díaz 2004, 41-72). Estas maneras de relacionarse con la realidad, viene a incidir en la producción textual, lo cual, se tuvo en cuenta para el desarrollo del capítulo.

1. El andar de un escenario a otro: ¿Es usted solo un profesor que enseña a hablar bien?

En lo que sigue, se pasa a narrar la experiencia que da cuenta del andar que se despierta al transitar los lugares; esto es el andar de un lugar a otro, tal como sucedió en uno de esos viajes que realicé al Caribe *Seco* desde la ciudad de Bogotá. En esa ocasión, me encontré con un señor taxista que me enseñó sobre los *Chilapos*, denominación que emplean las personas del departamento de Antioquia para referirse a los “costeños que no son del mar”, “los costeños del interior de la costa”. Esta denominación, aunque tal vez no aplica a la gente negra del Caribe *Seco* colombiano, sirve para mirar cómo se producen las formas de nombrar que conllevan un distanciamiento y, por lo tanto, una diferenciación. Ante esto, debo señalar que unos días antes de terminar la investigación sostuve una conversación con profesores y miembros de las comunidades negras, quienes se rieron al comentarles el trabajo que me encontraba realizando; sobre esto, ellos dijeron: “ustedes no son del Caribe porque no son costeños, ustedes son como a los que nosotros llamamos en Antioquia los *Chilapos*, gente que no tienen mar, son más de río, quién ha dicho que el río es igual que el mar”.¹²⁵

Esta experiencia refleja la *colonialidad del ser*, es decir, los procesos de clasificación, distanciamiento y diferenciación realizados a partir de un *patrón de*

¹²⁵ Conversación realizada en la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Bogotá, 23 de mayo de 2017.

configuración, el cual fija unos discursos de identificación para la exclusión de quienes son representados en una especie de estado de ausencia. Frente a la narrativa del señor que me condujo al aeropuerto, esta se convirtió en una experiencia de conocimiento y reconocimiento de los procesos de contacto cultural en los que la emergencia de nuevos contenidos hacen parte de la posibilidad de pedagogizar la voz para así deshacer el *mal-decir* que se ha establecido sobre el existir de la gente, que usualmente es representada en un estado de ausencia.

Una vez me subí a un taxi para ir al aeropuerto, al decirle al conductor a dónde iba, me contestó: “ah, con que va de paseo, es bueno pasear, usted se ve que es de esos que anda todo el tiempo en el aire”. Entonces, le respondí: “no señor, solo voy a realizar unas actividades personales”. Seguidamente, el conductor buscó entablar una conversación conmigo, por lo que procedió a preguntarme:

Disculpe señor ¿usted quién es? Disculpe señor ¿usted qué hace? Por su apariencia me atrevo a decir que es usted músico, toca en alguna orquesta, un grupo de música. Sáqueme de duda porque me parece que lo he visto en la televisión; tiene usted un aspecto de músico. Sabe una cosa, uno esperaría que al hacerle esa pregunta sobre quién es usted, la respuesta fuera positiva, yo creo que lo he visto en la televisión, disculpe señor: ¿usted quién es?

Al ver la insistencia del conductor, le dije: “soy profesor en la universidad”. Entonces, el conductor del taxi me respondió: “Pero, señor, ¿qué materia puede usted enseñar en la universidad?”; a lo que contesté: “soy profesor en la universidad, allá enseño cuestiones de la cultura, lenguaje, educación y pedagogía”. De manera acentuada el señor me comentó:

Yo sabía que usted era un personaje distinguido y no me equivoqué, es usted un profesor que enseña a las personas a hablar bien, su merced me disculpa, pero eso también tiene su mérito y es importante. Le propongo que mientras lo llevo a donde su merced va, me converse para ver si aprendo algo de usted, que es una persona distinguida y culta, ¿le parece bien?

Ante esta propuesta, le respondí: “bueno, miremos a ver si alcanzamos a conversar sobre las preguntas que me haces”. Él dijo: “mire usted que las apariencias engañan, cualquiera que lo ve a usted cree que es artista, pero no es así, es usted solo un profesor que enseña a hablar bien”. Inmediatamente, el señor se puso a reír y entre esas leves sonrisas que expresaba en ese momento, volvió a intervenir:

Dígame, ¿entonces qué es lo que usted enseña en la universidad? Me estoy imaginando cómo serán sus clases, me imagino, ya me imagino que son clases como

usted aparenta ser [...] clases folclóricas, libres, bacanas y relajadas, debe ser chévere ser estudiante de usted, además que uno debe de hacer poco para pasar, si sus clases son bacanas como usted aparenta ser, entonces sus clases son que rumba.

Ante esta suposición, le dije al conductor: “mire, señor, yo trabajo los asuntos de la cultura, el lenguaje, la educación y la pedagogía, es decir, la búsqueda del sentido con que las personas afrontan su existencia. Todo esto se relaciona con la realidad, donde esta se posiciona en ella de acuerdo a un fin, a esto le llamamos *la construcción de la realidad*”. La respuesta del señor no se hizo esperar: “¿O sea que eso que vivimos es resultado de esas cosas que usted trabaja en la universidad?”. Mi respuesta fue decirle que las cosas vividas por la gente se dan a partir de las circunstancias, los factores, las intenciones y las motivaciones de las personas, así como todo aquello que rodea la existencia; es el hecho de afrontar la vida que vivimos desde lo que enfrentamos y asumimos como parte del sentido que cultivamos.

El señor me preguntó: “¿O sea profe que eso que vivimos en la realidad, es lo que usted estudia?”, “Sí señor, eso que vivimos y las formas como asumimos todo lo que nos pasa es la realidad o mejor las realidades. Es la forma de darle una explicación a todo y para eso tenemos nuestro pensar, sentir, soñar, desear, vivir y proyectar lo que somos como seres capaces de transformar nuestras realidades”. El taxista me preguntó:

Pero dígame profe: ¿pensar qué?, ¿desear qué? Si uno vive y vive para aceptar las cosas con resignación; yo paso más de la mitad de mi vida metido en este carro, trabajando todos los días del año y nada que cambian las cosas, voy a morir haciendo lo mismo y nada que se mejoran las cosas. Esa es mi realidad y así son los días de mi vida, sobre todo que, si no trabajo, no tengo ni siquiera para comer un plato de algo.

Ante esto le respondí: “sí señor, a veces las cosas son más duras para unos que para otros, son las desigualdades, las inequidades, las injusticias. Por todo esto no se puede hablar de una realidad sino de unas realidades que viven las personas en cada situación que son específicas a las experiencias por las que pasamos en las sociedades”. La conversación siguió con lo que me dijo el señor taxista:

Mire usted, mi señor, a ver si le entendí. Yo manejo un Atos todo el día, un carro de servicio público, pero un señor, por ejemplo que maneja un Audi, Mercedes o un BMW, le dicen doctor y todo el mundo le rinde pleitesía, pero resulta que ese señor no es el dueño, es solo el chofer que conduce todos los días al dueño del carro que es quien es el verdadero dueño. Pero bien, pongámosla de otro modo, un doctor dueño de un carro que pertenece a esa marca, todos los días anda en esa forma de

transportarse, mientras yo ando todos los días en esta forma de transporte, llevando a la gente donde soliciten el servicio, yo veo la realidad detrás del parabrisas de un taxi Atos, mientras el doctor vive la realidad desde un Audi, un Mercedes o un BMW, que según se cree que tener esos carros es de gente de clase, de honor y de estilo, gente que tiene, es la que anda en un carro de esos, mire cómo se ve la realidad y mire cómo se vive la vida. Nosotros los taxistas hasta para ir al baño tenemos que pensar cómo hacemos y dónde vamos; ya veo que la realidad no es igual para todos.

Respondí que este era un ejemplo pertinente para considerar y entender lo que es *la construcción de la realidad*, donde no existe una sola sino varias realidades. “La vida de alguien no es igual a la vida de otra persona y viceversa, sobre todo mire usted que la gente construye el sentido desde un punto de vista, un ángulo o una perspectiva, todo lo que se da, se presenta, o se esconde, se da en unas situaciones de actuación, donde a cada uno o una le toca vivir lo que corresponde de acuerdo a unas circunstancias históricas”. El señor Rafael, que era como se llamaba el conductor del vehículo de servicio público, me dijo: “su merced, mire cómo son las cosas, todo lo que uno puede aprender conversando como un conductor de taxi, como un humilde servidor que soy, para mucha gente no soy nada, soy solo uno más que anda por las calles de esta ciudad”. “Lamentablemente, Rafael, así pasan las cosas en la cotidianidad de Bogotá”. Después, él dijo:

Ahora, dígame, eso de la realidad y la cultura... ¿cómo es eso?, ¿será que es eso parte de las palabras, como, por ejemplo, hablar bien, hablar excelente, hablar culto, todo esto a diferencia de hablar como ñero, hablar como esa gente de esos barrios, esa gente que habla sin tener buenas costumbres, de hablar bien? Esas son gente que maltratan el español, son gente que hablan esas jergas de esos grupos de pandillas; por ejemplo los muchachos de las barras bravas que hablan mal, muy mal, uno cuando los oye hablando mal, uno piensa qué fue lo que aprendieron en la escuela. Ahora imagínese usted cómo serán sus familias, imagínese usted [...]. Otros que hablan mal el español son esos Costeños, hablan que uno no los entiende para nada, ¿usted qué piensa de eso?

Al respecto, dije: “Amigo, eso de hablar mal o hablar bien el español, eso no es cierto, mire usted que el lenguaje cumple una primordial función, hacer que las cosas, los lugares, la gente, las experiencias y las construcciones que hacemos, puedan existir en tanto algo objetivo, en tanto algo real, algo aprehensible o algo comprensible por todos, la gente habla y esto lo hace desde un contexto, así como desde unas situaciones que inciden en las personas. Todo esto se relaciona con las dinámicas culturales, sociales, políticas, económicas, regionales, es decir que la gente habla desde un contexto en el cual se interactúa. Desde esa experiencia las personas le dan sentido a las palabras”; esto me lleva a recordar que “las palabras que nos

pasamos unos a otros dan origen a tejidos densamente interactivos de un mundo compartido” (Redington citado por Palmer 2000, 63).

“El contexto, señor Rafael, es importante en todo esto. Ahí las personas se encuentran y conviven, pasando a entenderse entre ellas. La gente habla de acuerdo a una serie de circunstancias. La gente habla de acuerdo a la relación con sus coetáneos”. En ese momento intervino preguntando: “Pero, ¿cómo así, qué es eso de coetáneo?, explíqueme para poder entender bien”. Entonces le dije:

Los coetáneos son los contemporáneos, es gente que existe en un mismo tiempo; esa gente establece sus acuerdos para darle sentido a las palabras que se comparten y las cuales son aceptadas por todos, esto sí nunca entre ellos aparece eso de hablar bien o hablar mal. La gente solo habla en situación de uso de la lengua. Todo esto tiene que ver con una *comunidad idiomática*, es decir una comunidad que comparte una misma lengua, un mismo idioma, unas mismas palabras que los hacen ser parte de una *comunidad cultural*, las palabras tienen historias y esa historia muchas veces hacen parte de la historia de una cultura y los procesos por los cuales pasan las personas.

La conversación con el señor Rafael continuó, y entonces le dije:

Mire usted que el lenguaje no son solo las palabras, por ejemplo, la gente tiene gesto, signos musicales y matemáticos, las pinturas, mitos y ritos, todo esto son parte del lenguaje. Pero mire que también existen los lenguajes que son producidos de acuerdo a los espacios y estos inciden en nuestra forma de darle sentido a la vida. Usted no se comporta en la iglesia como se comporta en su casa o usted no se comporta con sus compañeros del gremio de trabajo como se comporta en la casa de su jefe, son formas de hablar, de sentarse, de hacer diferente las cosas; eso se llama proxemia y hace parte del lenguaje.

Rafael respondió lo siguiente:

Ya veo, mi señor, que no solo es hablar bien, es eso y otras cosas más que uno no tiene en cuenta para entender bien las cuestiones del lenguaje y la cultura. Qué difícil fuera todo eso si no existieran personas como usted. Personas dedicadas a estudiar esas cosas que para un taxista son difíciles de entender, por eso lo importante de ir a una universidad a instruirse. Ya entiendo que eso de decirle a alguien ñero por hablar de una forma u otra no está bien, sobre todo que todo el mundo habla de acuerdo a su lugar de procedencia.

Seguidamente, le dije al señor Rafael: “mire usted que el lenguaje es parte constitutiva de los humanos, por medio de este interpretamos, representamos y construimos la realidad, es lo que tenemos para entendernos y hacer de la vida rica en experiencias y expresiones. Por ejemplo, recuerdo que en el *Caribe* colombiano...”; en ese momento me interrumpió: “mire usted, dígame: ¿dónde queda eso del *Caribe* colombiano, qué parte del país es?”, entonces le dije: “esa es la

parte de la costa norte de Colombia”, de inmediato intervino diciendo: “¡ah, eso es la *Costa!*, no me le cambie el nombre, es el lugar donde vienen los *Costeños*”. “Bueno, sí señor, esa parte que usted dice que es la costa es el *Caribe*, y su nombre se debe al mar que limita con esta parte de la geografía nacional, no es el océano Atlántico, porque nosotros no limitamos con ese océano sino con el mar *Caribe*, por eso esa parte se le debe decir el *Caribe* colombiano”.

Mire señor Rafael le voy narrar una historia sobre la palabra *Ñero*, este relato se convierte en una versión que trata sobre el origen de esta palabra que entró en desuso o que a lo mejor las personas no saben cómo se dio su origen. Yo aprendí del difunto Alejandro Guerra,¹²⁶ quién fue unos de los operarios que inició con los trabajos de Puerto Colombia en el siglo pasado, él nos contó un día que la palabra *Ñero* viene de un uso localizado en una experiencia, esto es la procedencia de quienes vienen de Barranquilla, a quienes durante un tiempo hace unas 4 o 3 décadas se le solía decir así. Él tío Alejandro, primo hermano de mi difunto abuelo me narró el sentido de la expresión *Ñero*, que viene de “compañero”, entonces me contó lo siguiente: “Es que a los Barranquilleros les dicen así por ser orilleros, es decir que vivían a la orilla del río y a orilla de los caños, pero también se oía cuando llegué a Barranquilla, que a la gente de aquí le decían ‘ese es *Quillero*’, es decir ese es de Barranquilla a diferencia del resto que venían de otras partes. Los Quilleros eran también compa-ñeros que es de donde sale el ‘*Ñero*’. *Compa-ñero-quillero-ñero* todo eso salió de ahí, entonces nosotros que no eramos de Barranquilla, entendíamos que el *Ñero* era el Barranquillero, ellos eran compañeros, es decir los *Quilleros*, quienes eran de La *Puerta de Oro* de Colombia, la arenosa, es decir Barranquilla.¹²⁷

Si ve señor Rafael que las palabras proceden de una historia que es conocida o desconocida por la gente. Es una dinámica que se produce y que con el paso del tiempo se valora o se deja simplemente de emplear. Son formas de articular a una fonética, una gramática, una sintaxis, una semántica y una pragmática, es decir, el sentido con el que se ponen a circular las palabras bajo sonidos que son siempre parte de una creación, parte de una actividad innovadora o solo repetitiva. Esto me hizo recordar lo planteado por Coseriu, a quien no referencié en esa ocasión pero que ahora pongo en consideración:

Las lenguas existen y se desarrollan, no sólo en virtud de las razones internas de su equilibrio como sistemas (relaciones estructurales), sino también, y principalmente, en relación con otros fenómenos del espíritu y la sociedad: la lengua está

¹²⁶ Tío Alejandro Guerra era primo hermano de mi abuelo materno Bolívar Amaya, y ellos eran originarios de la Guajira; es de apreciar que a principio del siglo XX la familia extensa Amaya Guerra emigró de la Guajira a Valledupar y después de un tiempo, el tío Alejandro Guerra estableció como lugar de su residencia la ciudad de Barranquilla, donde formó su familia.

¹²⁷ Este relato me lo contó el tío Alejandro, la vez que fui a su casa en noviembre de 1999, cuando me quede una noche y compartí la habitación donde dormimos esa noche. Ese día, aunque lucía un poco cansado, aprovechamos el encuentro y me narró con mucho entusiasmo esa parte vivencial que le permitió entender de donde venía la expresión *Ñero*.

íntimamente relacionada con la vida social, con la civilización, el arte, el desarrollo del pensamiento, la política, etc.; en una palabra, con toda la vida del hombre (Coseriu, citado por Casado, 1988, p. 44).

Continué mi discurso, diciéndole:

Mire usted señor Rafael que, en la actualidad, en lugares como Bogotá, decir *ñero* significa o refiere a alguien que es despreciado por la mayoría de las personas, es como decirle a una persona que es sucia, baja, desadaptada. Recuerde que para usted un *ñero* es una cosa muy diferente que para un Barranquillero que sepa bien la historia. La gente utiliza las palabras y en cada época las palabras cobren un sentido diferente, complementario o tal vez el sentido desaparece de un tiempo a otro.

En ese momento, el señor Rafael me dijo, “pero profe, mire usted cómo son las cosas, hablar bien o hablar mal, creo que existe porque existe una historias de la gente que usó las palabras; por ejemplo, mire usted a los *costeños* que hablan muy mal el español, hablan muchas cosas que uno no entiende, hablan rápido y se comen las palabras, yo creo que ellos hablan como piensan”. En ese momento le recordé que no existe el hablar bien o el hablar mal una lengua; para el caso de Colombia, existen los aspectos regionales, aspectos étnicos- raciales, clase social, edad y sexo, todo esto incide en la forma de hablar de las personas; le pedí que no perdiera de vista lo que habíamos conversado al comienzo:

Existen varias formas de hablar una misma lengua en un mismo país, por ejemplo, Rafael, mire usted que en Colombia tenemos diferentes regiones y en cada una de ellas el español, o mejor el castellano, se habla de forma diferente, usted puede ir a la parte occidental y entonces encuentra la forma de hablar el español de los Paisas, al norte lo *Costeño*, al nororiente lo *Santandereano*, al extremo oriente del país lo *Llanero* y al sur el *Pastuso*, cada región tiene una variación que hace que las palabras tengan significados distintos. Debo advertirle que en cada región de Colombia existen diferencias o variaciones que son claves para entender que las clasificaciones son aveces arbitrarias. Mire bien, usted encuentra diferencias en el Caribe colombiano, las cuales van de un lugar a otro, una cosa es el hablar el supuesto *costeño* de la sabana o el pie de monte en la Serranía Perijá, o el *costeño* que se habla en Bolívar, por ejemplo, municipio de Mahates, con relación al español que se habla en San Juan del Cesar, en la Guajira colombiana.

Al respecto Rafael, comentó lo siguiente:

Profe, eso es cierto, porque, mire una cosa, cuando yo me fui a prestar el servicio militar en el ejército, me llevaron para el departamento de Sucre, ahí me encontré con un sargento que nos hablaba mucho, él sabía demasiado y hablaba cosas que uno no entendía, nos hacía sentir ignorantes a todos. Un día me dijo: “vea soldado Rodríguez, una cosa son los *costeños* de tierra al frente del mar, y otra son los *costeños* del interior de la *Costa*, esos son más tranquilos y en cambio los otros son los bulliciosos, los que andan de fiesta en fiesta, es gente del interior de la *Costa* Atlántica que no tiene mar, son menos bulliciosos, son menos fiesteros, aunque son *costeños* a la final, ellos son distintos, más cañados, más pasivos [...]. A esa gente se

le dice *Chilapos*. Los *Chilapos* son los *costeños* sin mar, son del interior de la *Costa*”, eso me enseñó mi sargento. Yo no sé si eso es así [...], pero mi sargento durante el tiempo que estuve prestando el servicio militar como soldado raso en el departamento de Sucre me insistía en decirme que esa gente son *Chilapos*. No sé si eso es así, pero ahora que estoy conversando con usted, es el momento de saber si eso es verdad, o simplemente era una forma de “mamarme gallo” mi sargento, usted dígame.

Mi reacción ante lo que me comentaba Rafael fue el manifestarle mi total desconocimiento de lo que me estaba diciendo; “Vea Rafael, es primera vez que escucho esta forma de denominar a las personas de esta parte del país, así que reconozco que no sé nada de esa forma de decir sobre la gente de esta parte del Caribe colombiano”. Lo único que le pude decir fue que iba a investigar con la gente conocida para que me ayudaran a descubrir el sentido y la referencia histórica a esta denominación.

Rafael Rodríguez, un colombiano que anda todos los días de su vida en un carro de servicio público, color amarillo, modelo Atos, marca Hyundai, que no es de su propiedad, pero que es su *herramienta de trabajo*. Este señor no solo me llevó ese día al aeropuerto de la ciudad, sino que me condujo por los caminos de la conversación, logrando encontrar el sentido de una cotidianidad que se pierde por los afanes de la vida en Bogotá. Él se despidió diciendo, “agradezco por haber abierto la puerta de este taxi que lo transportó al aeropuerto, pero quién iba a pensar que al final de todo, quien iba a ser transportado era yo, conducido por el conocimiento de un profesor que no solo enseña a hablar bien, conducido por un profesor que enseña el valor de la vida”.

Después de un tiempo de haber conversado con el señor Rafael Rodríguez en la vía que me conduciría al aeropuerto a tomar un avión para ir al Caribe *Seco* colombiano, decidí llamar a Libardo Trujillo, un estudiante de maestría a quien le dirijo su trabajo de investigación en el departamento de Sucre, para que me ayudara con la consulta sobre el término *Chilapo* en la zona. Después de un tiempo de haber conversado con Libardo, un día me comentó:

Profesor con la gente que hablé [...] me han comentado que nunca han oído nada de eso, yo creo que debe ser una forma de nombrar antigua que la gente en la actualidad, tal vez no conoce o no recuerdan, sobre todo que la gente mayor se ha ido muriendo y los que quedan no recuerdan todo [...]. Recuerdo que un día usted nos dio una clase sobre *la política del nombrar*, ese día en clase de maestría, usted sostuvo que: ‘las palabras tienen historias y esas pueden ser conocidas y desconocidas por la gente, sobre todo que hay una parte de la historias de las palabras que actúan silenciosamente’; todo depende de su uso, así que creo que estamos antes unas de

esas palabras que tiene una historia que se mantiene en silencio, perdida en el tiempo y que la gente tal vez no ha escuchado; por este motivo, no saben de ella y no dicen nada.¹²⁸

Lo que pasaba es que Libardo consultó en el departamento de Sucre y esta denominación la emplean en Córdoba, que es una entidad territorial vecina de Antioquia, lugar donde se encuentra Urabá; allí se usa la denominación de *Chilapo*. Esto lo supe después de un cierto tiempo, cuando descubri que la denominación *Chilapo* aparecía mencionada por Adolfo Meisel Roca en un artículo que encontré en internet, donde se decía que esta es una forma despectiva de nombrar a la gente de Córdoba, usada por los *Paisas*.¹²⁹ Al respecto, Adolfo Meisel Roca sostiene que: “Los cordobeses son en su mayoría campesinos mestizos y se les identifica en esa zona con el termino Chilapo, de incierto origen, y que es una expresión peyorativa que ellos mismos desechan, prefiriendo autorreconocerse como costeños”.¹³⁰

Ahora bien, frente a lo que dice el historiador Meisel Roca, se tiene que afrontar el hecho de abordar: ¿cuál es el origen de esta denominación *chilapo*?, ¿desde qué referentes o creencias se establece esta forma de nombrar?, ¿cuál es el sentido de su uso en el contexto de acción?, ¿qué papel juega esta denominación?, ¿cómo fue que el nombramiento de *chilapo* se convirtió en una forma de expresión del decir peyorativo que se presenta como parte del conflicto étnico-racial en esta parte de la región caribe? No es mi intención darle una respuesta a estas preguntas, sino dejarlas enunciadas con el fin de afrontar el problema del silenciamiento y la puesta en marcha de una política de reclusión de los otros, considerados como *seres carentes* o *seres que les hace falta algo para ser considerados como tal*. Esto se puede relacionar con la operación cognitiva y cognositiva de las 3D que han llevado a dormitar los sistemas propios de comprensión, apoyadas en códigos de interpretación arbitraria. Esto se hace por medio de una *hermenéutica monotópica*, contrario a las *hermenéuticas diatópicas o pluritópicas*, tal como han señalado Ramón Panicar, Walter Mignolo y Boaventura de Sousa Santos.

En relación con lo dicho por Meisel Roca, es notoria la ausencia de unos datos etnográficos que ayuden a entender cómo la gente asume desde los contextos la

¹²⁸ Conversación con Libardo Trujillo, estudiante de la maestría en Investigación Social Interdisciplinaria de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, quien realiza una investigación en el departamento de Sucre al norte de Colombia, sobre el sentido del territorio y los procesos organizativos de los campesinos en este departamento. Bogotá, 27 de octubre de 2015.

¹²⁹ La denominación Paisa corresponde a la gente que proviene del departamento de Antioquia al occidente de Colombia.

¹³⁰ Fragmento del artículo *Chilapos, chocoanos y paisas en Urabá*, en el diario El Espectador, Bogotá, 25 de diciembre de 2009.

denominación. Según el profesor Marco Fidel Mosquera, la denominación *Chilapo* corresponde a un origen preciso, y este tiene que ver con un pueblo ancestral de la zona que fue devorado por los procesos de expansión de “la colonización antioqueña”; por eso hoy en día solo queda una denominación anclada a la noción de mestizos, pues: “la composición fenotípica de la gente de Córdoba a la que llaman así, da cuenta que en sus rasgos faciales que son indígenas y no mestizos, solo que ellos perdieron su lengua ancestral, todo como resultado del proyecto de expansión agraria de los antioqueños”. Estos y otros referentes ayudan a comprender que el término *Chilapo* no es una denominación que presente un origen incierto, sino que, para su comprensión, hace falta realizar investigaciones que ayuden a leer el texto cultural, el cual se teje desde los referentes de lo situacional, lo relacional y lo problemático. En este caso, tenemos la aproximación que hace Ivan Graciano Morelo Ruiz, quien sostiene que:

Lo cierto es que los chilapos han sido objeto de malos tratos, de exclusión social, de rechazo por parte de algún sector de la población [...] *llegando a crear* relatos, cuentos, chistes que ofenden, burlas que hieren y toda clase de expresiones populares, tendientes a poner en el lenguaje corriente o popular sus reproches en contra de los otros. Así, es bastante frecuente escuchar en las calles, frases agraviantes como “quítate de ahí, chilapo de mierda come burra”; o se refieren en términos injuriosos como “oye tú, perezoso, chilapo atravesao, come ñame...”; algunos llegan a límites del insulto al asegurar en conversaciones de plaza pública que “Ombe, qué va: si el chilapo no es gente”, o “chilapo tenía que ser” (Morelo 2017).

Ahora bien, debo señalar que el sentido de este texto se asume desde el papel que juega la experiencia de transitar las palabras que conectan con los lugares y las experiencias vividas por los actores que cruzan sus formas de decir a partir del conversar, tanto en una situación de *casa adentro* o una situación *casa afuera*, tal como pasó con el señor Rafael Rodríguez, donde pasamos por la vivencia de generar y movilizar nuevos significados, los cuales son asumidos como responsables del acto de destapar silencios, sobre lo que constituye la representación de lo otro. En este caso, un “simple” profesor que “enseña a hablar bien”, de quien se creía que era “un músico”, “un deportista”, “un actor de televisión” o “una persona distinguida”, menos que era un profesor, una persona que por su color de piel y su cultura no puede ser portador de algo que se enseñe o comparta con los demás. Ante esta situación, debo recordar: “El *damné* es, literalmente, el sujeto que no puede dar porque lo que ella o él tiene ha sido tomado de ella o él. Es decir, *damné* se refiere a

la subjetividad, en tanto fundamentalmente se caracteriza por el dar, pero se encuentra en condiciones en las cuales no puede dar nada, pues lo que tiene le ha sido tomado” (Maldonado-Torres 2007, 151).

Aunque la denominación de *Chilapos*, así como la de negros en el Caribe *Seco* colombiano, no cuenta con una relación directa, sí cumplen el papel generador de un estado de no-existencia que sufren los *condenados* (*damnés*). Lo común en este caso es la afectación de quienes son inventados desde una constante de proyección-afectación-desinstalación de los referentes existenciales que guían la vida de estas personas. Frente a la negación y marginalización, a las y los condenados solo les queda la opción de pedagogizar en silencio como una estrategia de encontrar su propia voz. Por este motivo, se asuman los recursos inmediatos del territorio, la memoria, así como la producción sonora, cultivada a partir de la tradición oral. Todo esto se identifica y se destaca como parte de la re-existencia, es decir, el posicionarse que se hace desde una situación de insistencia de lo desvalorado o lo representado como lo no significativo para el soporte existencial de los pueblos que afrontan el mal-decir, aportado por quienes asumen “la diferencia ontológica colonial”, en la que las y los otros son el resultado de un “no estar ahí” consigo mismo y con los demás.

En aquella ocasión que conversé con el señor Rafael Rodríguez, pude vivenciar lo que es la “fabricación del sentido”, lo cual asumí como una interacción narrativa. Todo esto lo considero parte de una acción situada, característica central de la metodología del *Juipi*, pues las particularidades del conversar permiten viajar entre las palabras que dan cuenta de un territorio a otro. En este caso, se trata de significar la experiencia de haber actuado bajo los postulados de la metodología del *Juipi*, entre los cuales se encuentra el *nombrar-nombrándose* a partir de las palabras que se descubren en los encuentros generados en las fronteras. El nombramiento *Chilapo* y *Ñero* aparecen como parte de la vivencia que lleva a valorar las emergencias. Pero también se pudo encontrar el *nombrar-nombrándose* a partir de las sabidurías de las palabras que narran las relaciones intergeneracionales que afrontan los silencios; que narran las relaciones desde la interlocalidad que posibilitan las relaciones de aquí y de allá.

La denominación *Chilapo* surge como parte de una expresión despectiva que alude a una localización de una colectividad que es imaginada en un estado de ausencia; todo esto frente a unos otros que controlan la producción desde unos saberes de negación. La ausencia, en este caso, refiere a la experiencia de tener al mar Caribe

como *vecino* y *amigo* que modela las vivencias de las personas que provienen de territorios que son de sabanas, ríos y zonas de intracosta. Esta forma de nombrar es una etiqueta diferenciadora que traza una distancia entre nosotros y los otros. El distanciamiento diferencial se manifiesta a través de unas creencias que restringen, en algunos casos, el relacionamiento entre la gente desde la horizontalidad.

Tal vez la forma de nombrar *Chilapo* fue empleada por el sargento del que habló Rafael Rodríguez para significar una experiencia de diferenciación y distanciamiento entre las personas que participaban de la acción, en la que la utilización de estas maneras de inventar a la gente crean indiferencias y rechazos, tal como ha pasado en algunas ocasiones con las comunidades negras del Caribe *Seco* colombiano. Esta conversación con el señor Rafael fue significativa y me ayudó a entender el papel que juega la descolonización, es decir, la posibilidad de *destotalizar* el pensamiento, el lenguaje y las acciones de quienes asumen la vida desde un único referente. Fue así que antes de afrontar el nombrar-nombrarse desde las sabidurías de las palabras que narran las formas de posicionarse en la defensa del territorio, a partir de los saberes que acompañan el andar *en-comunidad*, pude vivenciar la importancia de la conversación comunitaria por fuera de la comunidad, pero viviendo aun así la experiencia de habitar las fronteras que nos atrapan.

Esta parte de la tesis corresponde a una experiencia en el que se significa el hecho de conversar desde el quedar atrapado en las palabras que exaltan, disponen y llevan a establecer un sentido, desde la generación de posibilidades que asumen los actores en sus contextos. Estos son portados por las palabras que dan cuenta de las diferentes experiencias vividas en distintos momentos de la vida. Esta primera parte de la conversación comunitaria corresponde a un primer momento de la metodología, donde lo propio es llevar a un estado de movilidad o desplazamiento de las fronteras; es decir, el momento del *Juepa Je*, en el que la impotencia de la experiencia reside en el hecho de habitar las palabras que nos encuentran en un estado de apertura. Se trató del ánimo de caminar para encontrar y encontrar para caminar entre las diferentes textualidades que se generan en los contextos.

Toda esto permite comprender cómo la memoria es recreada desde lo que son los “marcos sociales de la memoria”, responsables de poner a circular los contenidos ausentes en tiempo presente. Esto se convierte en la posibilidad de producir el recuerdo desde el acto de compartir, sobre todo con quienes se disponen a escuchar, es decir, con quienes se disponen a animar las palabras que parten del tomar en serio

las mediaciones que se expresan en la apertura hacia lo otro; vivir atrapados entre nuestras producciones textuales. Se trata de una experiencia que hace parte del nombrar, en el que la pedagogización de la escucha lleva a *decir otra cosa* sobre lo vivido y sobre lo comparitado en un acto cotidiano de conversación, para, tal vez, *decir no*, o, de repente, *poder contestar* a la indiferencia, la crueldad y la condena, que Pablo Gonzalez Casanova denomina como “el colonialismos interno”.

Para terminar de desarrollar este apartado, tengo que decir que esta parte de la tesis se apoya en el recurso metodológico del nombrar-nombrándose a partir de las sabidurías de las palabras que abren los caminos en los encuentros intergeneracionales, posibilitando las relaciones entre lo de aquí y lo de allá. También esto corresponde al hecho de nombrar-nombrándose a partir de la expansión del decir que conecta con las vivencias de los actores, logrando afirmar y visibilizar los modos otros de ser, estar y reafirmar lo que se construye en los territorios, donde el soporte epistémico se convierte en un soporte cultural que permite una reacción a los procesos de desterritorialización; por el contrario, aquí se trata de hacer una reterritorialización de las palabras que conectan con las acciones de afectación mutua.

2. Esto también puede ser interculturalidad, esas cosas que ustedes investigan

Los siguientes relatos son el resultado de la conversación comunitaria; en el cual el *andar*¹³¹ y *recorrer*¹³² la cálida voz de las palabras nos permitió destapar los

¹³¹ El andar es la acción que se manifiesta en una dinámica cultural, con la cual se logra acceder a la voz de los otro-otras; es el actuar para encontrar, desprovisto de prejuicio, estigmatizaciones y representaciones estereotipadas que llevan al establecimiento de barreras o límites que frenan la interacción. En el andar, lo principal es disponer de toda la capacidad de agencia para alcanzar el mundo de las palabras que pueden ser conocidas o desconocidas, pero que aún así actúan en favor de la conversación que propicia o estimula el dar con las palabras replegadas en el silencio, cultivado por el temor o tal vez la inseguridad, ocasionada por aquellos que son ajenos a la comunidad, ellas y ellos producen la burla, el desprecio, la subvaloración, entre otras formas de rechazo e inferiorización de lo otro. Es de apreciar que el andar, en este caso, no es algo natural porque solo se anda cuando se dispone de los recursos necesarios para encontrar en medio de la densa capa semiótica que constituye la cultura en su escenificación.

¹³² El recorrer se origina en la decisión que se toma para afrontar la voz de los otros-otras, es encargarse de los detalles que componen los textos de quienes se exponen en la conversación. Recorrer es vivir a cada momento las particularidades de la producción textual, con la que las personas posicionan, juegan al juego de poder, es decir que trazan sus estrategias de ocultamiento y visibilización, entre otras posibilidades de interacción comunicativa entre las personas que andan y recorren el mundo de la sonoridad que encarnan las palabras que encantan la vida. El recorrer es dar con la singularidad textual que es dispuesta a través de la escenificación de las palabras que germinan a partir de un conversar con, desde, entre, para, en atención a unos intereses que guían la acción de querer hacer algo con las palabras. Por este motivo el recorrer no es solo el encontrar, sino el ocuparse

silencios que nos habitan y que, de un momento a otro se destapan sin esperar nada a cambio, sin trazar diferenciación o distancia entre las audiencias que esperan por ellos. Esto sucedió un día en la casa materna, cuando me puse a conversar sobre la importancia de la memoria y de la interculturalidad. Mi mamá, Riversides Amaya Redondo, al escucharme me dijo: “Será que esto es interculturalidad [...], esto puede ser interculturalidad, esto que les quiero hacer saber, ¿será qué se relaciona con esas cosas que ustedes investigan? Les voy a contar una historia mía, una historia que yo vivi por allá cuando era muchacha”.

El día que Riversides Amaya Redondo contó esa parte de su historia de vida, me hizo comprender que cuando uno narra a los otros también pasa a narrarse a uno mismo, y esto se logra a través de liberar las palabras que se encuentran en los refugios narrativos de las personas. Ella pudo hacer esto porque pasó a un estado de soltura, activado por el ánimo de compartir las palabras que ayudan a tomar confianza y comodidad en aquellos momentos que marcan el sentido de estar juntos. Todo esto se trató de un nombrar-nombrándose, producido por la experiencia de habitar el territorio de las palabras que abren los caminos para dar con las diferentes localizaciones, tiempos, diálogos y sentimientos de quienes participamos en la conversación. La conversación con Riversides Amaya Redondo es un claro ejemplo del narrar las experiencias significativas; es también un asunto que pasó por las posibilidades de ambientación familiar, donde la acción de recrear a partir de “los marcos sociales de la memoria” actúa en la generación de contenidos puestos a disposición de la gente a través del acto de conversar en-comunidad o en-lugar.

La escenificación de la voz de Riversides se convertiría en una acción enriquecedora de la experiencia que nos atrapa y, además, nos invita a volver del silencio cultivado en la *paz-ciencia*¹³³ que se tiene al aguardar por quienes se hacen merecedores de las palabras y las sabidurías que se van cosechando a lo largo de la vida. En este caso, tal vez no soy yo, no eres tú, ni es ella o él, sino que somos todos

del decir con la finalidad de poder marcar lo específico de la conversación. No podemos perder de vista que el recorrer es autorizado por quien valora la presencia de quien se hace merecedor de los contenidos que son compartidos, por este motivo el recorrer, es el resultado de una acción de consentimiento entre quienes participan de la interacción comunicativa.

¹³³ Hay que señalar que la *paz-ciencia* es la ciencia del estar en paz *con uno* y *con los demás*, pero desde la sabiduría que ánima a la prudencia propia de los pueblos que aguardan y labran el camino para una vida con dignidad. Esto lo pude vivir a partir de las conversaciones que soteuve con las personas que labran el camino y que tejen las palabras que nos dan la *paz-ciencia*, donde tenemos que esta última es el cultivo de la vida con sabiduría, es decir, un tiempo de espera, una manera de aguardar con criterio las cosas. Esto de la *paz-ciencia* se puede relacionar con lo que los *Yukpas* de la Serranía del Perijá en Colombia llaman “Vivir con requisito”.

los que cultivamos el arte de la palabra que descubre los velos de lo sepultado por los tiempos de larga *indiferencia y condena*. Este es el hecho de andar para destapar silencios y destapar para andar el significado de la vivencia que da abrigo a quienes buscan más allá de los lenguajes de clausura. Por este motivo, el destapar se convierte en un generador de posibilidades, entre las que tenemos el liberar la palabra que permanece anclada en aquello que no ha sido visto, contado, actuado y, mucho menos, proyectado; de ahí que la historia de Manaure se convierte en una parte de la memoria que engancha a las nuevas generaciones, a través de la pedagogización de la palabra que se ha refugiado en el silencio y que ahora sale al encuentro de otros escenarios, otros actores y otras experiencias.

Cuando la *sabedora* Riversides comenzó a narrar la historia de Manaure, el *sabedor* Florentino Antonio Villa Barraza¹³⁴ dijo: “Tengo algo que contar [...]. Yo tengo algo que decir [...]”.¹³⁵ Así, se decidió a participar en el tejido de la palabra que se comparte. Ante esto, me pregunté: ¿Pero qué tendrá para comentar Florentino en el momento que se narraba la historia de Manaure? La manera como se dio su aparición directa en la conversación la considero como una irrupción-afectuosa que fue parte de la escenificación. Frente a esto, tenemos que lo verdaderamente importante de tomar la decisión para decir o contar algo tenía que ver con el hecho de romper con el silencio, ese mismo que lo había llevado a habitar el mundo desde la prudencia que lo hacía guardián de un saber, guardián de una memoria viajera, venida de los tiempos y los lugares de donde venían sus palabras. Enseguida, presento una foto de Riversides y Florentino, mientras se celebraba la conversación como parte de la paz-ciencia de quienes comparten las palabras que alimentan la sabiduría de los pueblos.

¹³⁴ Fue un *sabedor* que nació y creció en el Caribe de *la cultura anfibia* y guardaba un profundo saber del río, la ciénaga y los caños. Vivió su niñez y juventud en el río Magdalena, El caño del Cerro de San Antonio y la ciénaga que lleva ese mismo nombre. Partió el 20 de abril de 2018 en la ciudad del Cacique Upar en el Caribe *Seco* colombiano.

¹³⁵ Conversación con Florentino Antonio Villa Barraza, Valledupar, enero 22 de 2015.

Imagen 5

Foto de Riversides y Florentino en el cultivo de la conversación que orientó la investigación; esto es el nombrar-nombrándose



Fuente: Elaboración propia.

La experiencia irrupción-afetuosa de Florentino, al regresar del silencio que contenía su propia voz, se trató de una manifestación del con-sentimiento que ponía las palabras al acceso de todas y todos, y esto se lee como un actuar entre quienes cultivan el gusto y la preferencia por los sonidos de la oralidad y su tradición; fue como disponer de lo que se tiene en los “archivos de la memoria”, todo esto con la firme intención de abrir el baúl en el que se guardan los más valiosos contenidos narrativos que hacen significativa la experiencia de dar, recibir y devolver. La reciprocidad también es parte del vivir atrapado en un sentido de conversar entre nosotros. Ante esta especificidad de la experiencia, debemos recordar que “es en la sociedad donde normalmente el hombre adquiere sus recuerdos, es allí donde los evoca, los reconoce y los localiza” (Halbwachs 2004, 8).

El “revivir los recuerdos” no es más que la posibilidad de emergencia de contenidos de la memoria empleados para evocar el pasado. En el caso de Florentino, esto surgió del entusiasmo que generaba el conversar en un contexto donde la voz de cada uno de los interactuantes se tomaba como parte de una dinámica cultural. “Lo más usual es que yo me recuerdo de aquello que los otros me inducen a recordar, que su memoria viene en ayuda de la mía, que la mía se apoya en la de ellos” (Halbwachs 2004, 8). Y esto fue lo que pasó con el diálogo de Riversides, que fue complementado con los aportes de Florentino, quien se animó e incorporó en la conversación. El *sabedor* Florentino reaccionó a partir de la motivación, estimulación, inducción e inclusión en la conversación. Al momento de recordar sus historias, se hizo presente con las palabras venidas de otros tiempos, cuando empezó

a recordar sus historias nadie se atrevió a interrumpir a este *sabedor* de los ríos, los caños y las ciénagas, quien manifestó lo siguiente:

La gente no cuenta historias porque no es que no la sepan [...]. La gente tiene mucho que contar, pero a veces no se tiene el tiempo o no se saca el tiempo para recordar y evitar que las historias se vayan olvidando, pero a veces el tiempo donde se sembró la vergüenza, se quedó con nosotros [...]. Parece que el tiempo de contar historia ha pasado de moda, ha perdido su valor; ahora lo que la gente prefiere son los televisores, los celulares y los computadores, es es lo que esta de moda, y los jóvenes así lo prefieren, así viven solo con estas cosas. Las historias se van olvidando, se dejan de contar y cuando venimos a ver las hemos perdido, han dejado de ser nuestras para solo ser del olvido. Pasa lo mismo como cuando uno pierde el tren, la chalupa o el bus, donde tenemos que después viene otro y tal vez uno se pueda subir, pero, resulta que el tiempo de subir por vez primera, ya se perdió, ya pasó y viene otro tiempo. Lo que pasa con las tradición que se dejan de contar, es que se van olvidando, después no se puede contar y quedamos sin nada, quedamos pelao, como cuando uno anda sin piel, y ahora díganme ustedes, ¿Quién puede andar sin piel? difícil, bien difícil de andar así [...] Por eso yo les digo, es hora de no perder el tren, la chalupa o el bus, tenemos que montarnos a lo que sea para poder andar y coger el rumbo que se desea. Es hora de volver a contar las historias que hacen falta contar para coger la piel [...]. El tiempo pasa, no vamos a tener todo el tiempo para nosotros, lo que se va, se va y ya.¹³⁶

En lo que sigue en esta parte del texto, la *sabedora* Riversides nos narra la historia de Manaure, la cual se convierte en un reflejo de la experiencia que viven los subalternizados cuando pasan a “medir silencios” con el fin de interrumpirlos. Todo esto con la intención de disponer y armar desde la oralidad los nuevos recursos que llevan a posicionar lo ausente; en este caso, tanto Riversides y Florentino disponían de los recursos narrativos para romper con la afonía histórica, llegando a conversar sobre otras personas que no están con nosotros, pero que en sus palabras y sus gestos se hicieron presentes. Él y ella hablaron también por esos otros que hacen parte de un nosotros que está por fuera de los libros, las investigaciones y todos aquellos documentos que hablan desde un único punto de referencia. En la idea de enriquecer el proceso de investigación, a continuación, la señora Riversides, haciendo gala de su *habla hablada*, expresó lo siguiente:

Bueno, cuando yo era muchacha y empezaba a entender las cosas de la vida, pasé por una experiencia que no se me ha olvidado, sucedió cuando yo era muchacha, entonces empezaba a comprender algunas cosas y otras no. Cuando se es muchacha uno enfrenta la vida sin tener esos problemas que después se presentan en la vida de adulta. Ahora recuerdo escuchándolos a ustedes lo que me pasó en ese entonces, para ese tiempo le conté a mi mamá y a mi papá con quien hablé de eso porque le tenía confianza. Presten atención, cómo pasó las cosas en ese entonces, yo tenía una

¹³⁶ Conversación con Florentino Antonio Villa Barraza, Valledupar, enero 22 de 2015.

amiguita con la que hablaba, jugaba y pasábamos juntas en ese entonces, ella se llamaba Emila y tenía la misma edad mía, vivía en una parte de la calle que le decían Manaure.

Resulta que Manaure se encontraba en un lote de Albaraito, que su nombre era Alvarado Freite y le decía Alvaraito porque era chiquito, él venía de Villanueva, de donde venía toda la gente que llegaba aquí al Valle y que era de la Guajira, en su mayoría eran de ahí. Albaraito en un momentico hizo un poco de casas, unas 30 casitas de bahareque de media agua, sobre todo que aquí en el Valle no se hacían casas tabla, ni de cartón, eran solo casas de bahareque. Esas casas las hizo para arrendárselas a esa gente que vinieron de por allá de Ocaña y toda esa parte donde se había dado la violencia cuando llegaron los *Chulavitas*, una policía que existía para esos tiempos. A esa gente no se le decía desplazado, antes se le decía otro nombre, ese nombre de desplazado es moderno, pero no me acuerdo bien, como era que le decían antes. Manaure eran unas casitas que eran un cuarto grande, ancho y largo, eran 30 cuartos como casitas de media agua. A Alvaraito no les costaba nada porque el barro lo conseguía fácil, la madera para enmallar las paredes se cortaba por ahí en cualquier monte, mientras las palmas las conseguía la cortaba por los Mayales, cortaba la palma para entechar de los cogollos de las palmas.

Las casitas de Manaure tenían agua y luz, habían dos plumas donde la gente cogía el agua de uso diario, también habían dos escusados para toda esa gente, se pueden imaginar lo incómodo que era todo esa cantidad de gente solo utilizando ese escusado [...]. A veces se formaban las peleas por causa de beer ron, el trago se les iba a la cabeza y entonces, empezaban los problemas entre ellos allá en esa parte del barrio [...]. Otra cosa era el escándalo que formaban toda esa gente, mucho pelao por todas partes, jugado, retozando en Manaure.

Esa gente que vino de esos lados de los Santanderes que vivía en Manaure, fueron unas de las primeras gente que llegó por acá en cantidad. Creo que el nombre de Manaure se lo pusieron por el nombre de Manaure que queda más allá de la Paz, en esa parte era donde llegaron toda esa gente de los Santanderes, ustedes tal vez han oído de San José, Media Luna, bueno eso eran los pueblos donde ellos se amañaron, y creo que por eso le pusieron Manaure, por Manaure el Balcon Turístico del Cesar que está yendo para el otro lado en la Serranía del Perijá. Después, toda esa gente se pasó para el Carmen, que era unas tierras de propiedad de uno de los Castros, esa gente que tiene plata. Ellos invadieron esa finquita de los Castros y de ahí fundaron el Carmen, después de eso empezaron a hacer sus casas, pero esa es otra historia.

Ahí en Manaure tenía una amiga llamada Emila que venía a comprar donde mi mamá porque mi mamá era emprendedora, ella tuvo su ventas y sus negocios, ella como ustedes saben tuvo una tienda. Yo iba a visitar a Emila que era a la única parte donde iba a visitar y ella venía a comprar donde mi mamá, ahí nos conocimos y Emila me guardó mucho cariño, me quería mucho, nos queríamos mucho, éramos grandes amigas. Yo tenía muy pocas amigas porque en ese tiempo los hijos se criaban en la casa y no era como ahora que se crían en la calle, tuve otra amiga de infancia que era la hija de Lola Bolaños, llamarse María Bolaños y Lola Bolaños no la dejaba salir a jugar con nadie pero yo era su amiga desde la niñez y podía jugar con ella, esto lo digo para que tengan en cuenta cómo eran las cosas antes de fregada con las crianzas de las hijas. También conocen a Luciana Atencio la hija de Rosa Atencio y tío Elia el que duró como más de 110 años, nosotras dos crecimos como hermanas, esa siempre ha sido mi amiga de toda la vida.

Emila vivía en Manaure y venía donde mi mamá a comprar, ustedes saben que mi mamá tenía su venta. La tradición propia en ese entonces era hacer tabaco, ella compraba pesado el tabaco, lo cortaba y enrollaba en bojotico, ese tabaco venía seco y lo echaba en agua para remojarlo. Mi mamá compraba a la gente de Caracolí Sabana de Manuela en la Guajira. Ese tabaco lo arreglaba, venía y le sacaba la vena y cortaba, hacia los bojoticos, de ahí sacaba la capa y de lo que le iba quedando hacia

el relleno, esos tabacos eran vendibles en la casa, la casa para esos tiempos era comercial, ella vendía tabaco y café que molía y los vendía en polvo por cucharada, eso no lo hacía todo el mundo porque tenía mucha lidia.

Mi mamá fue también panadera, horneaba el pan por el lado de la escuela pública que después ustedes la conocieron como la Escuela Mixta de Varones en la casa de tía Minga, que era la mamá de *Chana*,¹³⁷ *Minga* su nombre era Dominga Redondo Arias, hermana de *Papá Peyo*¹³⁸ mi abuelo, fíjate cómo son las cosas de su descendencias, resulta que su mamá era de Atanquez y se metió con un *Negro Boga*¹³⁹ de esos africanos en la *Socola* que era la finca que le quedó a *Papa Peyo* el papá de mi mamá, ahí se conocieron.

En la época en que mi mamá fue panadera, resulta que en la casa de tía *Minga* tenían un horno donde mi mamá horneaba galletas, bizcochos y pan. Mi mamá estuvo haciendo panes, galletas y bizcochos hasta que tenía yo seis años, de ese tiempo lo único que recuerdo es que ella tenía una saquita¹⁴⁰ donde venía la harina, ella la lavaba y de ahí la tenía para echarme los bizcochos que me iba a comer durante la semana.

El horno de tía *Minga* quedaba en su casa por la quince por ahí por Evaristo Gutiérrez, el papá de Gustavo Gutiérrez, el artista que compone música vallenata, ustedes conocen eso ahí donde hoy hay un parqueadero esa era una casa vieja de esas que existían en el Valle anteriormente, era una casa de los españoles de teja colorada, no sé si ustedes oyeron decir que anteriormente se creía que en esa casa había estado Simón Bolívar, el libertador, supuestamente que cuando pasó por aquí, dejó un entierro, un tesoro enterrado en esa casa, entonces esa casa después que ya no era de tía Dominga, la destruyeron la gente buscando ese tesoro como loca, quién sabe si era cierto lo de ese tesoro, también decían que en esa casa salían *aparatos*, bueno ahí después que la casa ya no estaba, pusieron un aserradero que se llamaba San Antonio, eso hace mucho tiempo y ahora como la ven ustedes en ese lote grande solo funciona ese parqueadero, ahí en ese lote quedaba la casa de tía *Minga* y el viejo horno, todo eso desapareció y mi mamá dejó de hornear pan, galletas y bizcocho por las cuestiones de los cambios que traen los tiempos, hasta ahí llega la historia de panadera de mi mamá.

Después de panadera ella empezó a tostar café porque la competencia empezó y entonces empezaron las panaderías y entonces empezó con el tabaco y el café, ella cuando era panadera hacía sus galletas, pan y bizcochos, ella buscaba a los pelaos para que vendieran por las calles en *bonguitos*.¹⁴¹ El negocio de panadera se fue acabando porque después vinieron las panaderías y la gente prefería comprar en las panaderías, la gente se modernizó yendo a las panaderías, bueno al menos eso fue lo que creían y prefirieron comprar el pan en esas partes, ahí fue que se acabó la costumbre de hornear pan, galleta y bizcocho.

¹³⁷ El nombre de Chana era Juna Fabriciana.

¹³⁸ El nombre era Pedro Redondo y era oriundo del barrio el Cañaguato de Valledupar.

¹³⁹ La denominación de “negro boga” se empleaba para nombrar a los negros grandes y fuertes. En el caso de la familia, creo que esta forma de decir correspondía a los negros que tenían una fuerza descomunal, tal vez esto viene de las lecturas que hacían los abuelos de novelas y poesía. Al respecto, no podemos olvidar el poema de Candelario Obeso, quien compuso la poesía del *Boga Ausente*. También en la casa mi papá, que venía de una cultura fluvial, empleaba esta denominación para connotar la fortaleza de los negros que remaban por los ríos, llevando las embarcaciones de la época colonial. La utilización en el contexto familiar del decir de “los negros bogas” no se hacía de forma peyorativa, sino como parte del reconocimiento y recuerdo de los “Bogas”, quienes fueron los primeros que impulsaron el progreso de la economía que, durante mucho tiempo, se transportaba por los ríos para el interior del país.

¹⁴⁰ Esto es un saquito o talego pequeño.

¹⁴¹ Este es un recipiente de forma ovalada, tallado en madera y se utiliza para amasar, guardar y transportar alimento, los hay de diferentes tamaños y el bonguito es un bongo pequeño.

Bueno, siguiendo con la historia inicial que fue con la que empezamos, Emila venía a comprar las cosas que de su casa le mandaban a comprar aquí donde mi mamá; ella era contemporánea, ya ni ella estudiaba ni yo tampoco, yo estudié y no gradué, no me dieron cartón porque el gobierno ese año no había mandado donde poner las calificaciones es decir los boletines, ni mucho menos los diplomas, así que estudie, hice todo bien y no me dieron papeles, ya se pueden imaginar lo bien atrasado, olvidado y descuidado que estaba esto por acá, el gobierno tenía esto olvidado, tanto era así que en ese año que me gradué a nosotras ni siquiera nos dieron boletín, ni diplomas, ni nada, con todo lo que los padres y uno tenía que hacer para estudiar y al final salir con eso que no tenían papeles, eso fue muy decepcionante pero siempre ha sido así con las cosas de la gente del pueblo, a la gente de sociedad y el gobierno no le importa nada de eso, es como no importara nada que sea del pueblo y eso no ha cambiado mucho.

Bueno, Manaure quedaba en la parte que después ustedes conocieron como donde vivía *Nando* y la señora *Cloro*, la tía del cantante Farid Ortiz¹⁴² quien, cuando era estudiante de bachillerato y después mensajero en Telecom,¹⁴³ también vivió con su tía en esta parte que ante era Manaure, esa parte era una casa con un gran lote que quedaba en la parte de atrás de la casa, mucho tiempo después esa casa y el lote lo compró la señora Flor que hasta hace poco la volvieron a vender, las cosas es que yo iba a Manaure a conversar y jugar con Emila y un día por ahí como a las cinco o a las seis de la tarde ellos iba a comer, y entonces ella me brindó, para ese tiempo ya a mí me decían Rive, porque desde un principio me llamaban *Chide* de cariño, ese día Emila me dijo, “Rive, ven comes con nosotros que vamos a cenar, sigue a comer”. Para mí fue impresionate ver ese tipo de comida, sobretodo que aquí no había ese tipo de tradición, yo me pregunté: ¿Qué tradición es esa?, nosotros por aquí comemos guineo verde con queso rallao o con queso en torreja, pero ese era guineo maduro con queso, la comida era esa, yo me sorprendí a ver ese tipo de comida.

No estábamos acostumbrados a comer ese tipo de comida, bueno, al menos en la casa no se comía eso así, era como raro, yo me impresioné tanto que cuando llegué le comenté a mi mamá lo que había pasado y ella me comento, “la gente tiene que comer y no se pueden dejar morir, son muchas las personas que no comen igual a lo que comemos nosotros”. Bueno pasaron los días y seguí impresionada con lo que había visto, así que decidí contarle a mi papá que estaba por fuera trabajando, yo le dije mire papá lo que comen donde Emila, entonces me respondió: “Hija, eso no tiene nada raro que la gente coma lo que están acostumbrados comer, hay gente distintas a nosotros y que tienen costumbres distintas a las nuestras, ellos vienen de otra parte y comen como se come en esas partes, lo mismo podrán decir de nosotros si vamos a las tierras de ellos, no te preocupes y no le hagas mala cara si te dan comida, uno tiene que aprender y respetar a los demás, así como ellos también deben de hacerlo con uno.

Yo seguí visitando a Emila y lo mismo hacia ella conmigo, ya para esos tiempos había intentado aprender para ser modista, por esto mi papá me puso a estudiar con una señora que era modista la cual no me enseñó nada, sobretodo que ella era egoísta y no me enseñó nada, era celosa y no me enseñó nada, me estuvo todo el tiempo entreteniéndome con pega botón, abrí hojales, plancha cuello y otras cosas que me ocupaban el tiempo, y eso que mi papá le pagaba para que me enseñara. Esa señora no tenía método para enseñar era solo una modista que hacía las cosas sola y a lo mejor le daba miedo que yo aprendiera para que no le quitara la clientela. Yo era una muchacha que esperaba una oportunidad, era tranquila y respetuosa, pero no se me dieron las cosas con esa señora fui paciente hasta que vimos que con ella no estaba aprendiendo nada, era perder el tiempo, además de

¹⁴²Cantante de la música Vallenata.

¹⁴³Empresa Nacional de Telecomunicaciones, creada en 1947 y cerrada en 2003.

explotarme porque me ponía hacer cosas que yo no tenía que hacer y, en cambio, no me enseñaba nada, fue una mala experiencia por la que pasé.

Lo que vi en Manaure al visitar mi amiguita fue la primera vivencia que me ponía a vivir algo distinto a lo que estaba acostumbrada a vivir en casa, nosotros por acá teníamos otras costumbres, sobre todo en las comidas se notaba mucho, también en la forma de hablar ellos empleaban otras palabras diferentes a las que nosotros por acá usábamos para hablar nuestras cosas, fue cosa muy distinta sobre todo que mi amiguita me preguntaba y yo le explicaba cosas que ellos no sabían de nosotros y yo le preguntaba sobre las costumbres de ellos, creo que eso de la comida, el probar bocados diferentes a los que uno está acostumbrada, tiene que ver con la interculturalidad, esa fue mi primera vivencia que me ayudó a comprender que existen otras costumbres, las cuales no son menos ni más que las costumbres de nosotros, fue un verdadero aprender de las costumbres de ellos, respetando sin decir nada despreciable de sus cosas, nada que los fueran a ofender o hacerlos sentir mal. Para mí fue importante lo que me dijo mi mamá y mi papá, yo a ellos les tenía mucha confianza, todo se lo contaba a ellos y ellos me sabían explicar las cosas como debe ser de un padre o una madre a sus hijos [...].

Después, con el paso del tiempo la gente de Manaure se mudaron para lo que hoy es el Carmen, ahí hicieron su barrio que fue creciendo hasta llegar a ser lo que hoy es [...]. Con el surgimiento del barrio del Carmen se terminó Manaure, hasta ahí llegó, ya después eso quedo un lote ahí solo y enmontao, así se fue olvidando con el paso del tiempo que existió Manaure, y si uno le pregunta a la gente que vivió ahí, tal vez no quieran recordar, porque mucha de esa gente vivía muy mal en ese tiempo, pasaron muchas dificultades, imagínate lo que es llegar uno derrotado de su tierra natal, sin nada con una mano adelante y otra atrás, con el dolor de ver cómo le asesinaban a sus familiares, amigos y conocidos, eso debe de ser duro [...]. Nosotros tratábamos con ellos, en algunos casos, hicimos amistad, pero eso no cambiaba nada lo que ellos sentían y por lo que habían pasado entonces en esos tiempos [...].

El barrio del Carmen lleva ese nombre por la Virgen y porque mucha de esa gente que llegaba al Valle, venían de Convención, Ocaña y El Carmen en Santander, ellos venían con la fe en esa virgen y llegaron al Valle, trayendo esa parte de la fe [...]. Después de un tiempo que surgió el Carmen y se acabó Manaure, las cosas cambiaron y aparecieron las historias fuertes de mucha gente que llegó de otras partes del país al Valle y entre esa gente, vino gente que empezaron a hacer maldad, hacer de la suya.¹⁴⁴ La gente del Valle, en ese tiempo, era gente muy buena, era gente de costumbres sanas, gente que vivía de la rosa de aquel lao del río, la pesca en el Guatapurí y el río Cesar y también la gente trabajaba con *la gente del centro*¹⁴⁵ en las cuestiones de sus fincas.

Aquí donde ustedes nos ven, siempre, pero siempre, escuchen bien, siempre nosotros hemos tenido muy buena relación con ellos, miren el caso de *Meche*,¹⁴⁶ dela mujer del difunto *Chema*,¹⁴⁷ miren el caso de la señora Socorro la mamá de Alicia la mujer de Juan Reyna, también Toña la esposa del señor Trino que viven en la

¹⁴⁴ Se debe aclarar que, durante esta parte de la conversación, la sabedora Riversides Amaya Redondo siempre trató de hacer la aclaración que esto sucedió después que se terminara Manaure, y que la gente de esta parte de la Garita tenía sus diferencias entre ellos, sobre todo cuando ingerían alcohol y los ánimos se calentaban. Ella, más bien, enfatizó sobre que la gente que vino del interior del país, “eran gente que ella veía que traían un dolor, una nostalgia que se le notaba, sobre todo que habían dejado sus tierras”, “esa era gente con costumbres distintas a las de nosotros, pero esa era gente buena que trataba de hacer otra vida en estas nuevas tierras”.

¹⁴⁵ La gente del centro, era la gente que vivía alrededor de la plaza central de Valle del Cacique Upar, donde al igual que otros pueblos de herencia española, quedaba la iglesia y las instituciones del gobierno, entre otras.

¹⁴⁶ Aclaro que *Meche* es como se le dice por cariño a las mujeres que llevan el nombre de Mercedes.

¹⁴⁷ A las personas que llevan el nombre de José María se les dice *Chema*.

Cuarta, ellas desde siempre fueron nuestras amigas, ellas fueron vecinas del barrio, siempre las quisimos y respetamos, grandes personas, gente sana y buena [...]. Toda esa gente se mudó y no importó que se fueran, porque siempre nos recordamos, ellos vienen a visitar para ocasiones especiales, sobre todo el día de la Virgen del Carmen y Santo Eccehomo, ellas son fervientes creyentes de la Virgen del Carmen y también aprendieron a ser creyentes del Santo Patrón del Valle [...].

En fin, creo que esto que viví, creo que esto es interculturalidad, ustedes qué dicen, ustedes qué creen, será que esto es interculturalidad, yo digo que sí, sobre todo que se compartió, se aprendió y se cultivó una bonita amistad que aún en estos tiempos, aún se conserva y se valora, con el tiempo la gente de aquí empezó a mezclarse con la gente de allá, y la de allá con la de acá, la cosa ha sido de compartir y aprender a vivir con todo el que ha llegado al Valle, un ejemplo fue el aprender de las comidas de ellos, y ellos de la de nosotros. Me imagino que no siempre fue así [...], me imagino que ellos veían las cosas de nosotros raras al principio, como era de esperar, porque ellos no eran iguales a nosotros, y nosotros no eramos iguales a ellos; su forma de hablar, comer, hacer las cosas, criar a los niños, así como ver las cosas, era muy diferente a las nuestras, pero al final nos tocó aprender a vivir entre las cosas de nosotros y las cosas de ellos, algunas personas les tocó aprender porque querían, otros porque lo necesitaban, otros aprendieron casi obligao y otros que se resistieron aprender y vivieron con recelo, desconfianza y antipatía [...].

Fíjense que la gente del Valle aprendió a vivir con la gente de la Guajira primero, es decir, la gente que vino de la Fonseca, San Juan del Cesar, Villanueva, en fin, después con la gente del interior que vino en el tiempo de la violencia, mucho tiempo después con la gente que se venía de allá bajo y ahora con la gente de Venezuela que esta llegando al Valle [...]. Vea cómo son las cosas, todo vuelve y se aprende de lo que vuelve, aunque ya los tiempos no son lo mismo, ahora las cosas son distintas [...].

Lo que yo vi en Manaure, cuando iba a visitar a Emilia, eso tal vez puede ser interculturalidad; aprender de los demás, vivir pendiente de ayudarlos a que la vida fuera más llevadera, rodearlos de afecto, creo que los niños y los jóvenes, ayudamos a que eso se diera sin ningún problema, porque siempre estábamos mezclados entre nosotros que eramos niños y jóvenes, sin tener que ver con nada, sin criticar, ustedes saben que cuando se es joven se vive la vida de forma distinta y no se vive juzgando a nadie, solo se vive entre juegos, risotadas y todas esas cosas que son propia de la época. Eso que viví cuando muchacha, es parecido a lo que ustedes investigan y que ahora llaman interculturalidad, eso se valora mucho, es importante enseñar esas cosas de la interculturalidad para ver si este mundo cambia ya para siempre.

Después de terminada la conversación de Manaure, vinieron las preguntas sobre lo que pasó con la gente que llegó del interior del país, quienes buscaban ponerse a salvo de la violencia vivida a mitad del siglo XX. Ellas y ellos, quienes vivieron en Manaure, dejaron atrás su pasado, sus tierras, sus lugares vivenciales de la memoria. Al llegar a la conversación sobre la gente que fue desplazada por la violencia a mitad del siglo XX y que llegó al Valle, Riversides nos recordó que el abuelo Bolivar Amaya había vivido una historia similar, es decir, una historia de despojo, una historia de agotamiento a partir del desplazamiento. Esto le sucedió al abuelo, quien había heredado junto con sus dos hermanos, un territorio que le fue dejado por sus ancestros en el centro de la Guajira, donde hoy se encuentra la mina

de carbón del Cerrejón. Estos territorios fueron espropiados de forma irregular, y se ha llegado a desconocer sus verdaderos dueños.

En la actualidad, tenemos que no se ha reconocido el derecho que tienen los herederos de estos territorios, que son parte del complejo minero del *Cerrejón*, responsables de asumir las obligaciones económicas que corresponde al usufructuar las tierras que le pertenecían a los hermanos Amaya, y que por derecho tienen que ser cubiertas a sus herederos por parte de la empresa multinacional que explota esta mina. El abuelo Bolívar Amaya pasó por varias experiencias de desterritorialización de sus raíces, de sus costumbres, sus prácticas que se afirmaban en un territorio del que fueron despojados, y la del *Cerrejón* es unas de esas que algún día se tendrá que contar desde los fragmentos de memoria con los que se cuenta.

Otra historia de despojo por la que pasó el abuelo fue narrada por Riversides, el día que nos contó la historia de Manaure. Ese despojo lo vivió Bolívar, tiempo después cuando fue espropiado de un pedazo de la tierra de Calleja al norte de Valledupar, donde él logro construir una especie de lugar refugio que le permitiría establecer un diálogo con la naturaleza. Este tema surgió cuando se conversaba sobre la gente de Manaure, pues se partió de narrar a los otros, pero se terminó conversando sobre una historia familiar que hace parte del narrar-narrarse, lo cual interpreto como parte del hecho de quedar afectado por la fuerza de la oralidad, ya que uno comienza hablando de las demás personas y termina por involucrarse o involucrar las historias que son cercanas a la experiencia de quien investiga. Esto es parte de los efectos de la metodología del *Juipi*, que permitió profundizar la experiencia de transitar las fronteras que nos atrapan desde la investigación. La narrativa de Riversides cuenta un proceso de desterritorialización de la gente en Manaure que, finalmente, terminó por narrar la experiencia del despojo por el que pasó el abuelo. Al respecto respecto Riversides nos comentó:

Resulta que mi papá tenía una tierra a la que le decían Calleja, y con el paso del tiempo el Valle se tenía que extender y se extendió, pero al norte se fue extendiendo y ahí en esa parte de la ciudad estaba la tierra de mi papá, esa era Calleja al norte de Valledupar. Resulta que un día llegó un personaje violento, nos quitó una parte de esa tierra, se apoderó sin más y sin menos de una parte de Calleja. Mi papá fue a su tierra a reclamar y ese personaje violento nos amenazó, le dijo: “haga lo que quiera, sí usted me toca un solo ladrillo de mi propiedad, plomo es lo que le va a llover, es balín, plomo no solo a usted sino a toda su familia, así que vaya olvidándose de esto [...]”. Tan atrevido ese señor de no respetar a mi papá que era un señor muy respetado aquí en el Valle, un señor mayor que toda su vida trabajó y no merecía ese trato, pero esa es gente violenta, gente sin pudor que no respetan a nadie, lo que hizo

fue ofrecerle “plomo”, qué es eso, solo por reclamar lo justo, reclamar por lo que era de él. Ese señor le dijo a mi papá: “usted no sabe con quién se está metiendo y lo que les puede pasar, dejen de estar jodiendo a la gente decente, honrada y trabajadora, vayase de mi propiedad, esto no es de usted, esto es mío [...]”. Fue así como ese delincuente se apoderó de esa parte de Calleja. Por medio de amenazas e insultos, ese señor hasta le mostró el arma a mi papá, fue así como se salió con la suya. Mi papá, buscó en la alcaldía a los funcionarios y ellos mostraron unos papeles arreglados, falsos [...]. Por esta razón no se pudo hacer nada, el verdadero dueño de esa tierra era su abuelo, mi papá. Finalmente, él decidió dejar así las cosas. Aquí a la casa vinieron varias personas que le aconsejaron a mi papá dejar las cosas así y le dijeron, “deje las cosas así, vea que esa gente es gente muy pero muy peligrosa (Conversación con Riversides Amaya Redondo, Valledupar, enero 22 de 2015).

Este apartado se convierte en un referente para ilustrar el significado del narrar-narrándose, es decir, el posicionar desde unas posibilidades de acción y disposición del recuerdo, abordado desde la metodología de *Juipi* que, en este caso, ayudó a saludar los contenidos de la memoria que se retrae o se expande, donde los problemas se repiten, como lo es el problema de la desterritorialización y el despojo de los territorios de las familias y de las comunidades; esto se vive en diferentes momentos y diferentes contextos. Esta historia comenzó con el poder de la palabra evocadora de las tragedias y de los problemas; pero esa misma posibilidad vino a actuar para entender las dinámicas por las que se pasan en los contextos en los que la violencia todavía se emplea para crear miedo y sepultar la voz de las comunidades.

La razón de incluir esta narrativa tiene que ver con la emergencia que propició la investigación, desde los espacios más próximos al investigador, pues el retorno a los lugares sirvió para encontrar los recuerdos que nos marcan un ritmo distinto con la vida. Investigar sobre las narrativas de las y los otros, es también investigar acerca del nos-otros,¹⁴⁸ sobre todo, cuando quienes conforman esta colectividad somos parte de una cotidianidad diferenciada a lo largo de la historia de los lugares. Este tipo de narrativas nos lleva a no olvidar, nos posibilita para aferrarnos a las palabras cultivadas en los encuentros y los diálogos intergeneracionales e interculturales. Esto se puede vivenciar en la conversación con la gente de La Loma, de Potrerillo, Los Venados, Las Palmitas, La Sierrita, Guachoche y Valledupar, en el que en esa ocasión, el encuentro permitió que salieran

¹⁴⁸ El nos-otros, parte de una *política del nombrar* las experiencias de localización y escenificación de las relaciones, el *nos*, en este caso, corresponde a la colectividad, y el *otros* a la diferenciación que establecen quienes se encargan de marcar las distancias entre ellos-ellas y ustedes. Esta distancia se traduce en indiferencia o tal vez en desprecio a quienes son marcados por una etiqueta de diferenciación. Esta *política del nombrar* se efectúa *desde adentro y desde abajo*, y parte del ejercicio de la *destotalización* de las representaciones.

en la superficie del diálogo las voces que dan cuenta de “los marcos sociales de la memoria”, escenificados y significados a partir de la particularidad del silencio, detapados por medio de las palabras que cruzan los caminos y alimentan la comprensión de las realidades de estos pueblos.

Para comprender lo que es la *paz-ciencia* de las comunidades negras del Caribe seco colombiano, se debe iniciar diciendo que ésta es parte de un estado de espera que alimenta la sabiduría de los pueblos de la región del Caribe de Colombia. En el caso de la *ciencia*, ésta no corresponde a la ciencia occidental, sino a la *ciencia* que cultivan quienes alimentan la sabiduría con un criterio de vida, con una significación de la experiencia que se ve soportada por otras experiencias; en este caso, la ciencia es un sentido de vida labrado por quienes viven la vida con ánimo de descubrir al andar el saber que se posiciona desde un territorio. La *paz-ciencia* es el descubrir y dar con lo necesario para existir, para resistir y *re-existir* en los contextos; todo esto desde la posibilidad de estar *en-comunidad* o *en-lugar*.

Así, la *ciencia* para la gente negra de esta parte de Colombia es el espíritu del conocimiento que acompaña la vida de quien deja huella; es una forma diferente de asumir la *ciencia*. Frente a esto, se debe resaltar que esta concepción rompe con la oposición binaria entre conocimiento y saber, propia del mundo occidental. La “*paz-ciencia*” es el arte de cultivar los conocimientos que acompañan el andar los caminos, e incluye un estado de espera equiparable con la paciencia que suele acompañar la búsqueda de quien abriga lo ancestral, esto es lo territorial-ambiental, las narrativas de la memoria, las prácticas de crianza, los saberes de la medicina tradicional, así como el cuidado del cuerpo y las sabidurías que sanan y permiten la reconciliación. Para el caso de las sociedades occidentalizadas, la paciencia se suele asumir como un estado de aguante, un estado de espera que es acompañado con la inmovilidad o resignación. La *Paz-ciencia*, por ejemplo, la pude vivenciar cuando un miembro de la familia se le salió el ombligo y entonces tocó esperar para curarlo al pie de un viejo árbol de *Almácigo*, donde se hizo un ritual de sanación; la espera se dio por la edad, la época y el tiempo de la luna.

También la *Paz-ciencia* se evidenció con la cantadora de *Chandé*, Ana Vicenta Araujo, quien esperó o aguardó por los tiempos para romper el silencio y volver por los caminos de la tradición de la multiexpresividad de la música y la danza, así como los saberes encantadores de la vida, escenificada a partir de la sabiduría que alimenta el existir de una madre que pasó por la dolorosa experiencia

de sepultar a sus seres queridos como resultado de la violencia que azotó a las comundades negras en el Caribe *Seco* colombiano. *Paz-ciencia* es la que se vive con *Peyaye*, un *sabedor* de la ciénaga de Matepalma, quien cultiva los saberes desde una “gramática del encantamiento” que se teje a partir de celebrar la vida en medio de los saberes que actúan en un cuidado del territorio. Por último, “*Paz-ciencia*” es el saber que acompaña el hecho de tejer los hilos que cruzan las experiencias de la vida, tal como lo hace Lubi Esther Villa, quien nos ha enseñado a comprender “el saber que se cultiva desde las herencias de los ancestros”.

Al respecto de la narrativa de Manaure, tengo que decir que no existe un texto escrito sobre esta parte de la Garita en el barrio el Centro de Valledupar, lugar donde llegaron las personas que buscaban ponerse a salvo de la violencia política que se dio a mitad del siglo XX en Colombia. En este caso, no podemos olvidar que lo subalterno aparece “como aquello que no deja huellas en los documentos oficiales y, por tanto, como un sujeto excluido no solamente de la escritura sino además de la producción pública de conocimiento” (Guha citado por Vich y Zavala 2004, 105). De Manaure solo existen los fragmentos de memoria de las personas que lo recuerdan y que (tal vez), al igual que Riversides y Florentino, lo recrean como una experiencia vivida, en la que los aprendizajes se dieron desde el hecho de compartir y en el que la experiencia va configurando el proceso de *cognición situada* en el que la gente establece el pensar desde una referencia a las particularidades del contexto y las experiencias que asumen los actores.

La experiencia de escuchar a la *sabedora* Riversides y el *sabedor* Florentino es parte de una necesidad de generar un diálogo intergeneracional en el que lo primordial es conversar para compartir y compartir para conversar, construyendo puentes que conectan con las experiencias vividas por ellos, pasan a alimentarnos desde el vivirlas en el presente como parte de una reconstrucción textual a partir de las narrativas. En este caso, es importante para el desarrollo de la metodología de Juipi, la cual trató de asumir la conversación en serio, como una instancia que anima a despertar las palabras para transitar los caminos que conectan con los lugares.

Finalmente, el espacio de conversación se convirtió en una *topofilia de la memoria*, en la cual las palabras residen y se convierten en referentes existenciales. Metodológicamente, tengo que decir que se trató de nombrar-nombrándose a partir de las sabidurías de las palabras que narran la memoria desde su retracción o expansión, es decir, el efecto resorte de los contenidos del recuerdo. Esta experiencia

se afirma en el hecho de asumir la metodología construida para abordar el proceso de investigación; el nombrar-nombrándose se convirtió en la posibilidad de abrazar las palabras que se descubren en los encuentros, así como de saludar la sabiduría de las palabras que narran las relaciones intergeneracionales que afrontan el silencio. Y por último, de nombrar-nombrándose a partir de las sabidurías de las palabras que narran las relaciones intergénero que rompen con las distancias.

3. Aquí se vivió bien: teníamos caminos para andar nuestra tierra

Una tarde soleada, como suele pasar en el corregimiento de La Loma, llegamos donde la *sabedora* Ana Vicenta Araujo Imbreth, quien nos había recibido la tarde del día anterior cuando se encontraba jugando *Siglo* con sus nietos y su esposo Guillermo Antonio Ujueta Guerrero, quien había regresado al seno de su familia después de un largo tiempo de haber estado viviendo lejos. Ella, la señora Ana Vicenta, nos recibió con una sonrisa cálida e inmediatamente nos dijo: “por fin se acordaron del camino para visitar a su amiga, tanto tiempo sin hablar con ustedes, ustedes saben que esta es su casa, son bienvenidos a ella, es una alegría tenerlos por el pueblo”. Seguidamente, nos trajeron unos taburetes de madera para que nos sentáramos alrededor de la mesa en la que estaban jugando.

Ese día que nos sentamos alrededor de la mesa de juego de *Siglo*, pudimos acordar con Ana Vicenta que al día siguiente, desde temprano, nos sentaríamos a conversar, pues ya era tarde y debíamos salir a Valledupar, lugar donde tenía que cubrir una actividad relacionada con la investigación. Ese día fue la primera vez que pude conversar con el señor Guillermo Antonio Ujueta Guerrero, quien dijo “vean muchachos, si ustedes tienen que viajar, es mejor que agarren camino temprano y no con la oscuridad de la noche, cuando las cosas se ven diferentes, vea que de noche los gatos son pardos, pueden venir temprano con más calma y les rinde el tiempo”.¹⁴⁹ Con el acuerdo de regresar al día siguiente, nos despedimos y salimos para Valledupar, aún con la luz de un atardecer que anunciaba la llegada de la noche.

Al día siguiente, tomamos camino de Valledupar a La Loma aproximadamente a las seis de la mañana. Salí en compañía de Ernell Villa, profesor de la Universidad de la Guajira y líder de las comunidades negras o afrocolombianas

¹⁴⁹ Conversación sostenida en el corregimiento de La Loma, municipio de El Paso, Cesar, 24, 25, 26 de agosto de 2014.

en esta parte del país. Ese día salimos por la carretera que bordea la Serranía del Perijá, haciendo una parada en La Paz para proveernos de combustible que comercializan en este municipio. Es de señalar que los municipios por los que pasamos después fueron: Sandiego, Codazzi, Becerril y La Jagua. Ya en la casa de la *sabedora* Ana Vicenta Araujo Ibreh, nos ofrecieron tinto en unos pocillos blancos y lo primero que dijo fue:

¡Ahora sí estamos dispuestos! Solo deben dejarse llevar por las cosas que les contamos nosotros, el pasado en nuestra boca es como si lo vivieran, igual las costumbres de nosotros, porque eso sí, somos gente de costumbres, de tradiciones. Imagínese, no siempre todo fue así como ustedes lo ven, aquí se vivió bien, teníamos camino para andar nuestras tierras, sembrar, pescar y mantener a los hijos, siempre se podía tener carne de monte, al que llegaba se le brindaba algo porque siempre había que comer, brindar, como cuando se compartía entre los parientes, las amistades, los más allegado a la familia. Se vivía, como dicen por ahí, con “barriga llena, corazón contento”, todos éramos contentos a nuestra manera, alegría por aquí y alegría por allá. La tierra nos pertenecía y se vivía diferente, con decirle que aquí donde estamos, en este pueblo, en toda esta zona nadie, pero nadie alambraba o cogía un pedazo de tierra, no había necesidad de eso, vea las mujeres salían a lavar al caño, coger leña y no se tropezaban con una sola cerca de alambre. Se conseguía tierra sin problema por todo lo, estas sabanas nos pertenecían, ahora solo el rancho tenemos y nada más, pero antes era todo de todo, era así como se vivía mejor, se vivía bien sin tanto problema.

Antecedentes aquí esto eran unos *peralejales*,¹⁵⁰ *pasitas*, había *caimito*, había palos de *guayaba*, *guayabita* de esa *cimarrona*, *pasita*, había *caimito*, había *ceiba*,¹⁵¹ *ceibas* de esa que dicen de bruja, esas eran unos *ciebones* grandes de bruja, entonces la gente por aquí pasaban y unos *bichalones*,¹⁵² bichos de eso largos y *quita cebo* que le dicen, una mata peludita que crecen grande [...]. El primerito que paró la casa fue mi abuelo Amenancio Mejía Daza, pero la casa allá derecho (señala con el brazo derecho a la parte oriental) allá donde habían tres *ceibas*, *cuatripalo* de *guamacho*;¹⁵³ ahí paró él, entonces ahí él se comprometió con mi abuela y se la trajo de ahí de la *Pachita*, paca, porque el pueblo era la *Pachita*, no acá, aquí no había nada, se la trajo pa cá, allá el caserío era en el pegue del *Para Lu*, de ahí se la trajo paca, de ahí hizo su casa, después de eso, vino el finado *Maño*¹⁵⁴ y hizo su casa pa ya (señala la parte nororiental del territorio) allá junto a la ciénega aquella de allá, ¡así eran de cerquita que quedaban!, allá de aquel lado donde era el pozo antes y uno cogía agua, ahí paró él su caso... pero unos *totumon* y *higuito* y todo eso que habían ahí, ya no hay nada de eso.

¹⁵⁰ Este es un árbol que se ha ido extinguido en la zona, según el *sabedor* Eliecer Ochoa, quien me contó que existe una *Peraleja* macho y una hembra; en el que el macho no sirve para cocinar y es retorcido, la hoja de este sirve para brillar olla. En cambio, la hembra es buena para leña, y la cáscara la emplean como tintura.

¹⁵¹ Según el sistema de clasificación del señor Antonio Ujueta Guerra, existen dos tipos de *Ceiba*, los cuales son: *Ceiba* de Bruja es una y la otra es *Ceiba* de Leche. Ya a nivel regional se identifican tres clases, estas son: *Ceiba Blanca*, *Ceiba Bonga* que hecha una mazorca y pelusa, y *Ceiba Tolúa* que es la que se utiliza como madera, su color es roja.

¹⁵² Planta que echa un fruto pequeño que se parece a un pantano pequeño y pancho, el cual adentro traía unas semillas que se tostaban y se le echaban al café.

¹⁵³ Árbol espinoso; esta espina, al entrar en el cuerpo se quiebra y produce una gran inflamación.

¹⁵⁴ Es una denominación cariñosa que se le dice a los Manuel.

Después vino la finada Jiménez, y vino también paró su casa, la paró por acá también lejote (indica con el brazo bien alzado la distancia que es bien al oriente). Después vino Ana Luz Manottas la mamá de, de la finada que le acabo de mentá ahorita, la montó allá (señala con el brazo derecho haciendo ver que es un poco más cerca) paró una casa allá. Después vino este Máxima, paro casa por ahí está la *Ceiba* también, donde hay una *Ceiba* todavía. Después vino la finada Sixta paro una casa por aquí por este ladito, así eran las casa de cerquitas [...]. De ahí Paloma de la Campo paró por allá abajo por donde es monte fresco, le decían Monte Fresco, y ahí está ahora Jinfía ahí eran, así eran las casas cerquitas, las demás eran allá en la Maravilla que decían de a que lao del *Cruce*, así que así eran las casas aquí, no eran que había cerquitas, para que echar mentira, uno cogía por eso *Bichaloneslos* camino a que lo mandara hace a mandao y uno se ponía su *Bonguito*¹⁵⁵ aquí (señala la cabeza) y salía uno a llevá, a llevale lo que fuera, le mandaban carne, le mandaban yuca, plátano lo que fuera y no veía, usted no veía a nadien quien iba ahí, uno iba caminando por el camino por ahí no veía a nadien, nadien, nadien, cuando llegaba uno a la casa y entregaba lo que llegaba, pero no era [...] así era p'a allá a coger uno agua allá y venía, porque eso lo hizo la Troco, fue que hizo ese pozo, entonces venía uno con el viaje de agua, venía con el burros, con los carbón, con las catanconas y las múcuras metía al lao y un pelao montao en la mitad y venía [...].

Pa ir uno a lavar, iba a lavar al puerto de las *Barras* que queda (señala brazo izquierdo) [...], ahora le dicen La *Cruz* (señala con el brazo la zona oriental del territorio), allá iba uno a lavar, era lo más cerquita, aquí derecho el puerto de las *Barras*, acá derecho *Puerto Real*, por ahí iba uno a lavar y todo el mundo era con la *bateona* (abre los dos brazos a la altura de la cabeza como simulando llevar el utensilio de lavar en la cabeza) en la cabeza, ahora no porque ahora uno ni conoce [...] ya ni la batea, ahora es la lavadora, ahora es la lavadora para que se va a negar, ahora es más la lavadora y iba uno, uno siempre tenía *soboscoso*,¹⁵⁶ *sobosco* grande con el tigre, siempre, porque era que él venía cogía el camino a uno ¡tras! se le sentaba [...].

Varias veces a nosotros, el tigre se asentaba y uno venía si iba a lavá a veces uno lo cogía de espalda, estando uno de animoso porque apique que ese animal se devolviera y se lo comiera, como iban un poco entonces lo japiaba¹⁵⁷ uno y ¡couus!, se tiraba pá llá entonces salían los perros jaa, jaa, jaa, jaa, ya uno iba y lavaba, cuando estaba uno lavando que él se venía acercando en la tarde, sonaba la guasa, todas pues hasta mi abuelita ¡Coma¹⁵⁸ ya recogió la ropa! Si Coma, y está seca, si está seca, ya acabó, sí acabé, usted no está oyendo los pajaritos Coma, los estoy oyendo que brincan y sartan, y las Guacharacas también, ese es el tigre Coma, y el pecho se le sentía, arrocorno, arrocorno, arrocorno [...] (este sonido lo produce imitando el sonido del corazón del tigre) y uno recogiendo la ropa uno muy tranquila, arrocorno, arrocorno, arrocorno. Cuando ya acababan de recoger las que estaban embarazada las echábamo adelante y las que no estaban atrás y las más viejas venían atrás, y uno así lavaba donde fuera en esos caños; hoy en día no se ve eso y si era para ir a cortar leña también eso iba el atajo de mujer, usted contaba de ahí pa bajo porque esto aquí lo que había era monte y sabanas.

Al momento de escuchar lo que venía relatando Ana Vicenta, me pude dar cuenta que ella hizo una descripción del territorio y que en esta se detenía a narrar las

¹⁵⁵ Nombre de un plato pequeño de madera, al plato grande se le llama Bongo y sirve para cargar comida en la cabeza.

¹⁵⁶ Variante dialectal de sofocó.

¹⁵⁷ Es un grito de alegría, de saludo y aviso.

¹⁵⁸ Es una forma de nombrar a las comadres de forma cariñosa.

particularidades de los lugares, los cuales eran puestos a disposición de las personas. Esto sería lo que Nora nombra como “lugares de memoria”, los cuales ayudan a actualizar el recuerdo, permitiendo con esto una accesibilidad a lo que posiblemente existe o lo que existió en un momento determinado de la historia del pueblo de La Loma. Como un reflejo de lo que son los lugares de memoria, quiero presentar una imagen histórica de Ana Vicenta y el Mello Fidel, con quienes compartimos a lo largo de este caminar en la zona.

Imagen 6

Ana Vicenta y el Mello Fidel en una de las tantas visitas realizadas a lo largo de este conversar comunitario en la zona



Fuente: Elaboración propia.

Esta narración es una forma de poner presente lo ausente y hacerlo sentir como algo que se tuvo, algo que se poseyó y que ahora solo quedan las narrativas que disponen de los lugares a través de las palabras. Remontar el olvido hasta alcanzar el recuerdo se convierte en la posibilidad de establecer un vínculo afectuoso con las palabras que hacen del territorio perdido una presencia al alcance de todos y todas, al menos en los recuerdos que se comparten. “Por lo tanto, las sociedades tradicionales no serían sociedades sin memoria, sino sociedades dentro de las cuales la memoria se despliega de otro modo que en las sociedades modernas” (Candu 2002, 48). Frente a la rememoración del territorio, la *sabedora* Ana Vicenta nos contó:

Eran sabanas comunales, eran de toda la comunidad, eso no era de nadie, ni había dueño, sino que salía a cortar leña y el que quería parar una casa, la paraba por allá lejo, por acá también, si quería mudar la de ella, digamos si la tenía ahí en la Pachita, la mudaba porque eso buscaba uno el personal y buscaban horqueta acá allá en el puesto paraban los estantes y de ahí venía amarraban bien (hace el gesto de amarrar

con las manos y los brazos) con rejo y cáñamo y entonces la levantaban así con tui¹⁵⁹ palo, venía uno que ya se venía casando, entonces llegaba uno y venía y truu¹⁶⁰ metía (hace el gesto como si cargara la horqueta con los dos brazos) la horqueta, era trulla horqueta, la otra la horqueta y ya quedaba la casa ahí pará y los hombres descansando: así era todo, pero hoy en día no hay nada de eso.

Al momento de afrontar los trabajos cotidianos, las mujeres de la zona lo hacían en grupo que incluía varias generaciones de mujeres que realizaban las labores propias de sus hogares. Estas eran las actividades que hacían, mientras los hombres trabajaban el campo, el pastoreo, la caza y la pesca. Las labores se hacían a partir de inventar las producciones narrativas que servían como forma de entretenerse, así como modos de amortiguar el cansancio que generaba las duras jornadas de trabajo. Estas son las *sonoridades narradas*; unas construcciones vitales de los pueblos que afrontan el diario vivir desde una musicalidad y una dancística que actúa en la formación del sentido colectivo. Las *sonoridades narradas* acompañan las actividades que han ido desapareciendo en la comunidad, estas son:

- Las *leñateras*, que eran el grupo de mujeres que recogían leñas en las sabanas, para cocinar en el hogar la comida.
- Las *aguateras* eran quienes traían las aguas de los arroyos y caños para el consumo doméstico y demás actividades de la gente.
- Las *lavanderas* eran las mujeres que iban a la orilla de los caños y arroyos a lavar su ropa.

Las elaboraciones como el Canto de *Pajarito*, *La Tambora* y el *Chandé*, entre otras, se convierten en una forma de afrontar la vida desde un marco de visión de mundo. “Para el caso del *Chandé*, debemos entender la sonoridad como una práctica de sonidos direccionados hacia el *hacer-escuchar*, *escuchar-haciendo*, *saber-escuchar* y *hacer-hacer* el cuerpo en el mundo, de acuerdo a la dancística que lo caracteriza” (Villa & Villa 2016, 97). Antes de seguir con las narrativas de la *sabedora* Ana Vicenta Araujo Imbreth, se hace necesario revisar lo que Silva señala al respecto de la sonoridad:

En este orden de ideas, la sonoridad se diferencia de la experiencia auditiva al considerar los componentes culturales y sociales que sirven de pantalla para

¹⁵⁹ Equivalente a todo.

¹⁶⁰ Sonido que representa la reacción y rapidez de las personas en su accionar.

representar socialmente aquello que se oye [...] *examina* la forma como un conjunto de categorías, convenciones y relaciones de poder permiten que escuchemos los que de hecho oímos y que determinan sus usos sociales (Silva 2008, 13).

Por este motivo, las *sonoridades narradas* se comprenden como parte de un cultivo de sonidos que son responsables de la re-existencia de los pueblos. En el momento que la gente hacía sus labores, marcaba un ritmo de la vida, un ritmo en la forma de hacer las cosas en un tiempo que se relaciona con la comprensión de la vida y no con un tiempo de la producción efectiva de las formas occidentales de adquirir y acumular riqueza. Las *sonoridades narradas* se pueden relacionar con las *narrativas cantadas* propuestas por Francisco Perea, quien las ha propuesto desde el estudio de las expresiones musicales que reflejan una tradición territorializada en el departamento del Choco, las considera como una categoría de análisis. Sobre esto Perea, viene a señalar:

Estas *Narrativas Cantadas*, al recrear los valores propios de las culturas, también derivan en la construcción de la memoria de los lugares, por tanto, generan recuerdos de situaciones vividas y formas de resistencia que en ocasiones producen nostalgia propia de seres humanos sensibles, pero lo más importante es que configuran y consolidan identidades (Perea et al 2017, 37).

Otro referente para relacionar con *las sonoridades narradas* son los llamados *cantos de trabajo*, asumidos como “todas esas faenas sus cantos resuenan proporcionando ayuda al trabajo” (Aretz 1997, 258). Al momento de mirar las *sonoridades narradas* que nos presentaba Ana Vicenta, pude entender que se trataba de una re-presentación de las vivencias en una musicalidad que pone a disposición de la gente lo que se vive en la cotidianidad de las comunidades. Frente a las labores de las leñateras, Ana Vicenta manifestó:

Pues sí, las cortadoras de leña iban todas, hasta las peladitas [...], entonces, cuando llegábamos allá, cada quien se regaba (hace con los brazos un gesto de esparcimiento de las personas al recoger leña), uh, uh, uh, por ahí mismito cerquita la una de la otra, cuando le preguntaban, porque ellas se preguntaban y le decían (en ese momento hace un grito) “¡lo! hui que leñero, que va a esta la cabeza llena de paja, como la levanto pa arriba”. Bueno, entonces, “Coma conseguiste leña y le decía la otra no todavía no (en ese momento su pronunciación se hace de forma cantada o cantadita como se dice en esta zona de la región) pero aquí sí hay peraleja seca, venite Coma y entonces se venía, venitepa allá, había bastante peraleja, pero más se llamaban para poder cantar juntas por... pa que se va a negá, entonces se ponían a cortar pa pi pa, pa pi pa, pa pi pa, aquí no hay quien pueda con un tercio de leña de eso, un tercio de leña así (señala con la mano una distancia de unos 80 centímetro del suelo) vea, no digamos que palito así vea (muestra con las manos el diámetro de un palito pequeño) delgaditico, eran palos así (muestra el diámetro con la mano de un palo largo), bueno

entonces, ahí cuando estaban cortando cada cual con su tabacón (se ríe en este momento y las personas que estábamos ahí la acompañamos con la risa) [...]. Un *Chandé* decía:

Hee le Elena hee
 Quien te puso a ti ese nombre
 no te supo poner nombre a ver para ver,
 mejor que te hubieran puesto matadora de los hombre'
 Hee le Elena hee
 Por aquí me voy metiendo
 Como rayo de caña brava
 La mujer es la que pierde
 hay el hombre no pierde nada

Es así, y sigue más todavía (se ríe bajo un ánimo de celebración), entonces [...] preguntamos todos los que estábamos al mismo tiempo, ¿La tambora cómo era? Ana Vicenta, la Tambo era, uno cantaba esa que (...) (se queda un rato recordando la letra) Volá (...) Uno cantaba esa

Volá, vola, volaban los pajarito
 Ya mi negra se me fuee y ahora yo quede solito
 Volá, vola, volaban los pajarito

Claro que tendré que buscar el cuaderno porque es que yo (mueve las manos queriendo representar el acto de escribir y representando que es este el que le ayuda recordar) muy poco, porque me han pasaó muchas cosas [...] pué [...] olvidando muchas y entonces, y uno ahí cantaba, entonces uno se le echaba verso a la otra que estaba cantando, si es posible estaba cantando (hace un silencio y recuerda cuál es la canción) la de la Perra, y entonces nosotros estaba cantando la tambora de la Perra y nosotros le decía:

Quién es esa cantadora que canta por lo rincone
 Parece petaca rea ruñida por lo ratone

(Después de cantar estos versos se ríe y se pone las dos manos en la cara): Si le respondía así como fuera, pero como no había braveza, no había pleito, no había nada porque nadie se disgustaba po' nada y entonces le decía uno:

Quién es esa cantadora que canta más que mateo
 Quiero que cantando diga las tres palabras del Creo
 Las tres palabras del Creo cantando te la diré
 Por tu culpa y la mía vino cristo a padecé.

Así lo cantaba uno, hasta lo bailaba uno, no se niega porque mi mama era una bailadora de eso, mi abuelita también y mi persona me gustó mucho y [...] esa que yo le estoy nombrando [...] y otro que, ante si usted se iba a caza pá la montaña mataba, usted procuraba matá bastante, mataba hasta tres o cuatro Saíno, usted lo traía a su casa, a usted le quedaba na'má el mero boca que usted se iba a comé, porque a eso a todo mudo; llevale a fulano, llevale a fulano, llevale a vecina, llevale a no sé quién y todo eso lo repartían.

Las montañas eran de nadie, cada cual sembraba pero en esta forma, usted cogía este pedazo así (señala la parte del territorio al occidente) lo que lo dividía era una calle de yuca o una calle de maíz, de millo o lo que fuera, pero entonces acá afuera, acá afuera (señala la parte nororiental) era que cercaban con puras varas, eso lo ponían como un coral, la clavaban así (señala con las manos el sentido vertical y las formas como se amarraban) y entonces iban así amarrado las barras, amarrando las barras y uno a veces se tallaba¹⁶¹ por ahí pero la vaca no se metía y el burro tampoco, ni había quién se lo tumbara tampoco, hoy en día si se las tumban.

El territorio se perdió desde que se fueron muriendo los viejos [...] se fueron muriendo, muriéndose, muriéndose, ya se fueron cada quien (hace con las manos un

¹⁶¹ Quiere decir Ana Vicenta se deslizaba entre la cerca.

gesto de ida y despedida) para siempre, mudando para donde uno no vuelve más y entonces ella se fueron perdiendo, porque antes si usted iba a arrancar Yuca, arrancaba para todo [...]. Si iba arrancar Yuca, venía con dos burro cargó de Yuca, iba a partilo con to mundo y quedaba la cocinar, mañana iba el otro también le llevaba y le quedaba lo de cociná, si iba a pescá era lo mismo.

Las tierras de Las Lomas llegaban por aquí hasta San Antonito, por aquí así (señala al oriente con el brazo derecho) y por aquí arriba (señala al norte) llegaba por aquel lao de Santa Inés que le dicen, ahí llegaban, y pa' cá de este lao, llegaba hasta de este lao de este, de este de ese Puente Canoa, hasta ahí llegaba y para acá (señala al occidente), uh, eso pasaba de aquel lao de, llegaba hasta más allá de Diobeda, más allá, y eso era uno terrenales¹⁶² y eso sí que nadie le decía a usted no haga monte ahí, ni, ni te vas a metépo que esto es mío como dicen ahora, si se lo, no ante no, usted podía hace, sembrá su yuca, su maíz y lo que fuera y nadie le cogía una tusa de maíz, al contrario iban a pajariá los pelao y tenían que pasar por donde estaba su Rosa papajariá.

Se dio después que empezaron a correr los lindero de las propiedades de los ricos [...] ya empezaron a votar a uno pa fuera, empezaron a votar a uno y hace dueño de todo, empezaron a cercar con alambre, ya le iban quitando, tumbando la, la, las trancas como dice uno, ya las trancas se había... echaron agarrando y ya ese pedazo era de don fulano y paca ya era de lo pobres y así iban haciendo hasta que cada uno, quedó uno en la nada [...] nadie se metía en eso de defender las tierras comunales [...] nadie se metió, nadie bloqueó, nadie palió, ná, ná, ná, ná, porque aquí éramos como, le voy a decir, como decirle la palabra como uno ignorante, no pensábamos el futuro de cada quien, sino que si se lo cogían los ricos, que se lo cojan, era todo lo que decían, digo hasta los animales se lo cogían, a mi abuelita como ella no le tenía potrero, no le tenía nada lo cargaba así, usted iba allí (señala la parte frontal que da con el oriente) y ordeñaba por la madrugada, ordeñaba ahí y allá cogían vaca de las que se iban y se volvían cimarrona y to eso, pa allá pá Corrá¹⁶³ Grande (sigue señalando la parte frontal que corresponde al oriente) también, por todo eso.

Al momento de preguntarle por las tierras que cultivan en la actualidad y que no le pertenece a la comunidad, la señora Ana Vicenta hizo un profundo silencio, aprovechado por el señor Guillermo Antonio Ujueta, quien intervino comentando: “a la orilla del río se cultivaba, el nombre es el *Calenturita*, un ramal del Cesar, un ramal que cae al Cesar, cae acá abajo”. Al preguntarle por la situación del río *Calenturita* en la actualidad, si este estaba afectado por la explotación del carbón en las minas, esto fue lo que respondió, “está seco, ya no tiene agua”. Entonces, en ese momento, continuó la *sabedora* Ana Vicenta conversando sobre el río *Calenturita*, expresó:

Primero lo taparon por ahí y la gente se opuso (señala la parte norte del territorio). Allá lo trozaron (señala la parte norte también) lo desecharon, tiene agüita pero ya no es igual. Coge agüita pero ya no es igual, y allá pescaba uno [...]. Él ante estaba más claro pero, pero ahora se oscureció por que la explotación de la mina, era muy lindo [...]. Uy, él era bonito, uno pasaba el invierno ahí, ya.

¹⁶² Extensión de tierra bien grande o con un área extensa, muy extensa.

¹⁶³ Aspiración de la letra L; por este fenómeno lingüístico no se dice *Corral*, sino *Corrá*.

Al momento de conversar sobre las formas de aprender y representar el territorio, a partir del significado del trabajo cooperativo, colaborativo y solidario entre las personas de la zona, se destaca la manera de organizar el espacio, en donde estaba el área de la casa, así como la parte donde se sembraban los productos alimenticios. En este caso, eran importantes los playones, así como las sabanas donde se pastoreaban los animales que tenían las personas para su sostenimiento. En el caso específico, Ana Vicenta Araujo Imbreth narró sobre La *Mata*:

Sí, uno iba, cuando uno iba de aquí pa'llá a busca bastimento¹⁶⁴ así, uno le tocaba de nadar ahí en la Tácaloa que le decían, ya cuando uno salía fuera de la sabana era que le daba el agua aquí (señala con la mano arriba de los gemelos), ahí cuando llegaba allá en lo más hondo,¹⁶⁵ tenía que ir en canoa pá ir a buscá bastimento, así es como hacíamos [...]. Íbamos a buscá bastimento, íbamos a buscá yuca, íbamos a buscá ñame si había, triamos plátano, triamos guineo, este batata, traímo de todo porque de todo se... uno recogía de todo una miguita¹⁶⁶ y echaba ahí en lo saco [...]. Todo eso era sembrado de uno, eso era de cada persona, iba pongamos a lo mío y arrancaba en lo mío y usted iba a lo suyo y arrancaba lo suyo, entonces yo me traía la canoa con lo mío, porque [...] de ahí de ella pácá se venía el pelao que montaba adelante en la poge¹⁶⁷ a traérselo a usted, adelante así en la proa, ahí se la venía a traé a usted para que usted también llevara el bastimento, así hacían y no había reparo.

Si La *Mata* era donde estaba el bastimento ahí no entraba agua, eso era seco, seco, namá mojado poque llovía, pero entonces no, no tenía agua ahí, uno salía de allá, un pedazo de allá hasta acá (señala con el brazo el área que podía alcanzar La *Mata*) sequesito, corría to eso seco (pasa la mano por encima de la cabeza como queriendo significar extensión), pero hoy en día no tenemos na de eso [...]. Ya no tenemos sabanas comunales, ya no hay nada, nada de eso, podemos vení mañana y salímo un rato y los llevo, y le llevo donde era lo de nosotros que no lo quitaron [...] nos lo quitaron, no hicieron salí, nosotros lo único que yo recate porque me vi cómo, como quien sabe, yo en el momentico no pensaba de que me podía matá, de que me podía hacer nada, porque yo dije que si me matan (hace con la mano izquierda un gesto de poca importancia) no importa y le dije que sí, la casa si me la pagaba, me pagaba mi casa, me pagaba, y me la pagaron, me dieron lo que le dio la gana sí, pero me la pagaron [...] (en estos momentos hace un gesto de dejar pasar, de no querer decir quien, es decir que no quiere recordar y que ya pasó). Aquí no había pala de aceite y donde están esos eran territorios donde no había nada de eso, eran comunales, eso no había eso [...]. Les voy a cantá la canción que hice a lo muchacho que me mataron:

Que la gente está hablando que son cosas del destino,
que la gente está hablando que son cosas del destino.
Me van a matá a mis hijos poque maten el casino
Es mejor que ya trabajen, no le roben al vecino.
Una cosa yo mala veo lo que están haciendo conmigo,
Porque yo no tengo madre, ni tampoco tengo amigo

¹⁶⁴ El bastimento es la Yuca, Ñame, Auyama, Plátano, Guineo, Filo, Malanga, Batata, entre otros, los cuales son empleados para acompañar con el queso, las carnes, el sancocho y el pescado.

¹⁶⁵ Variación dialectal de canoa.

¹⁶⁶ Cantidad que connota algo pequeño o en poca cantidad.

¹⁶⁷ Proa de la canoa.

Ay, qué lo que quieren conmigo doy toa mi explicación
 Que quieren ya matarme o será haceme í
 Que la gente está hablando
 Hablan má que un radio hablao
 la gente está hablando, habla má que un radio hablao
 no conocen el ladron
 ni tampoco el honrado
 no conocen el ladron
 ni tampoco el ladron
 ni tampoco el horado
 Esto lo dice Guillermo y lo dice con dolor,
 esto lo dice Guillermo y lo dice con dolor
 Ante de matar a mis hijos arránqueme el corazón
 Ante de mata a mis hijos arránqueme el corazón
 para yo no sufrir tanto ni morirme de dolor,
 porque esta gente son mala
 hay mala de corazón
 porque quieren vernos muertos, pero no tiene razón
 Ay, lo único malo que hacemo es trabaja sin compasión
 si son cosas del destino que nos salve mi dio
 Esa llega hasta ahí. Y la otra dice:
 Trabajamos sin descanso, no somos como la goma
 Porque yo nací aquí en el pueblo de la Loma,
 también nacieron mis hijos
 no somos malas personas
 Porque yo tengo un dolor dentro de mi corazón
 Ay, acabaron con mis hijos y yo no tengo razón,
 acabaron con mis hijos y yo no tengo razón.
 Si son cosas del destino que me salve mi Dio
 Porque yome voy lejo a orillas de las Peralejas,
 porque ya me voy lejos a orillas de las Peralejas
 Ay, el que me quiera ve que vaya a Si Me Deja,
 hay el que me quiera ve que vaya a Si Me Deja

Fue eso lo que me quitaron, Si Me deja, sí (al recordar se pone triste y emite un sollozar) gu, gu [...] eso nos lo quitaron [...] eso fue en el, en el 2005, yo ahí, usted iba y le causaba admiración porque tenía carnero, tenía pollo, puerco, no tenía muchas vacas, pero tenía cinco vacas paridas, y el torete tenía cuatro puerca con 12 lechonas, fuera de un barraco, tenía mis gallinas, tenía pato, tenía pisco, tenía chaclabo, yo tenía ahí mejor dicho, tenía de cada cosa, unas cosas muy buenas, pero bueno que nos ayude, que no están vivos tampoco (en ese momento se queda silenciosa con un gesto de resignación y dolor a la vez).

Ana Vicenta es la última de las *cantadoras* de *Chandé*; con ella hemos sostenido una permanente conversación comunitaria que empieza por develar el refugio narrativo de unas personas que han pasado por situaciones difíciles. Ella es una guardiana, una mujer que acude a las palabras sabias y encantadoras para rendirle un tributo a la vida, un tributo a las tradiciones en permanente proceso de conversación comunitaria. El acto de narrar de Ana Vicenta se convierte en un fiel reflejo de lo que es la “semántica del encantamiento”, puesta a disposición de las nuevas generaciones que atraviesan por el momento crucial de continuar con las

tradiciones desde el “reencantamiento” o el desanclaje de las producciones que estas y estos *sabedores* se preocupan de cultivar a lo largo y ancho de un territorio que se mantiene en las narrativas, pero que en los espacios físicos son solo propiedad de las empresas mineras, en la actualidad.

Ana Vicenta es la guardiana de las danzas, la música, las canciones, los saberes de la arquitectura propia, las comidas y los dulces que mantienen la conexión con sus antepasados. Las mujeres de la familia que cultivan las tradiciones suelen llamarse con el apelativo de las *Brunas*, que son parte de un tronco familiar representativo de la zona. Son quienes narran el territorio, narran los contenidos de la memoria que actúan en el acto de destapar silencios.

Al momento de realizar este proceso de conversación comunitaria, se notó que el interés por lo propio se mantiene, pero que los efectos de la fragmentación o quiebre del tejido que soportaba las relaciones *casa adentro* de la comunidad se presenta como una de las mayores limitaciones que frena la acción social desde las posibilidades que nos brinda el sentido de *en-comunidad* o *en-lugar*. En este caso, la *colonialidad del ser* se manifiesta a partir de un lenguaje que imposibilita la interacción a partir de los referentes que enmarcaban las prácticas culturales desde una tradición, costumbres y textualización de los valores legados. Todo esto se puede observar con la llegada de las personas que son originarias de otras partes del país, quienes imponen sus formas de ver el mundo sobre las formas específicas que tenían las personas en su cotidianidad. Ahora lo propio es aspirar a los cachivaches de la globalización, los cuales son exhibidos a través de las ofertas que brinda el mercado.

Con el desarrollo de esta parte del capítulo se quieren resaltar los problemas del “control cultural” ejercido *desde arriba* y *desde adentro*, aunque quienes lo ejercen son personas que aparecen como parte de un ejercicio del poder, pero estas personas no son más que los instrumentos que mueven los hilos del poder para matizar las cosas. Esto se puede ver cuando se conversa con algunas personas que se autoproclaman como líderes de la comunidad, pero que en el fondo no son más que el rostro familiar, empleados por terceros en una situación de “lugarización” de la red del poder hegemónico, el cual no tiene un rostro, un lugar en específico, sino una metamorfosis compleja; en este caso, el poder no aparece en sí mismo, sino los efectos que genera en el territorio y en la vida de las personas afectadas por la alteración de su ciclo vital y el estilo de vida al cual estaban acostumbradas.

Frente a esto, hay que considerar la existencia de una translocalización de los discursos de los actores que encarnan unas figuras de poder; es decir, cómo se presentan las dinámicas de translación de los recursos discursivos que se ponen a funcionar a partir de una lógica dominante, y que en el contexto del Caribe Seco cuentan con intermediarios que dinamizan las prácticas discursivas en las que se naturaliza el estado de las cosas presentes en la cotidianidad y las relaciones sociales, así como en la producción política y económica. Esto corresponde a un transplante de las formas en las que opera la lógica dominante del poder, el cual es afrontado en el día a día a partir de las dinámicas contrahegemónicas; en este caso, se presenta lo que Scott denomina como “discursos ocultos”, correspondientes a las artes de la resistencia.

También hay que tener presente que existe una translocalización de la voz que abre los caminos para conversar desde lo más íntimo o lo más estratégico. Todo esto aparece como parte de una acción de mimetización, una acción de posicionamiento propia de las y los subalternizados en los momentos de resistencia frente a las formas de expresión del poder dominante. La translocalización de la voz también actúa en el hecho de poner en tiempo presente lo ausente, es decir, los saberes de afirmación y resistencia. Por todo esto, debo decir que unos de los mayores patrimonios de este pueblo son las dinámicas de escenificación narrativa, en donde siempre se tiene tiempo para decir algo, hacer existir algo, compartir algo o poner en posibilidad de acción e imaginación los contenidos de una realidad que nos aprisiona, pero que también nos libera, sobre todo cuando se establece el vínculo, la forma de compartir narrando, y narrar para compartir lo más familiar, así como lo extraño. Se resalta el hecho de tener o sacar el tiempo para conversar, abrazado por los saberes que se afirman en la voz que se translocaliza.

La conversación es una dinámica que permite recrear los saberes del territorio; esto es lo que Arturo Escobar denomina como “saberes ambientales”, saberes que se pasan de una generación a otra por medio de la conversación intergeneracional, generadora de saberes. En todo esto, el territorio se percibe como una construcción que anima a recorrerlo por medio de la escenificación narrativa, es el territorio, en este caso, una construcción, una disposición de la vida que se afirma en los lugares. Es el resultado de un habitar las palabras que ayudan a delinearlos, aprenderlos y configurarlos en el pensamiento que se elabora como parte de una producción colectiva. De ahí que se tomen *las sonoridades narradas* de Ana Vicenta

como una manera de vivir la *re-existencia*, de proyectar la vida más allá del sufrimiento, tal como se evidenció en la narrativa que habla de la muerte del hijo, la pérdida de su tierra, así como el atropello de quienes desconocen el significado de lo que ella encarna como guardiana de los saberes, las palabras, las prácticas y del sentido de vida con el que abraza la vida.

La pérdida del territorio se dio cuando se perdió el significado del mismo, cuando se dejaron de contar las historias, las narrativas de los montes, las hazañas de la gente como lo fue la llegada de los primeros fundadores de este pueblo, quienes venían del lado de El Paso, municipio en el que existieron las grandes haciendas, por lo tanto, eran zonas para la concentración de esclavizados, quienes se fugaron a las tierras montañosas, a las tierras que les permitían aislarse del resto de la sociedad colonial. Posteriormente, estas tierras serían los territorios donde se formaron los *lugares refugios*, lugares para escenificar la vida, lugares para crear y recrear las nuevas formas de sujeción.

El trabajo en las tierras que eran de sus ancestros permitía mantener viva la memoria de los lugares, la memoria de las prácticas, es por esto que en el trabajo se compartía una relación intergeneracional, donde el papá le enseñaba a sus hijos o la mamá a sus hijos e hijas. Ha sido el trabajo el escenario de recreación de la memoria entre las mujeres, los hombres y las nuevas generaciones, en este se ponían en práctica la capacidad de recrear, pero todo se hacía con el ánimo y el deseo de compartir, tal como pasaba con *la mudanza de la casa*.

Frente al desarrollo del proceso metodológico, vemos que esta parte del texto emergió como *el momento de la metodología del Caramba*, esto es, el despertar del interés por algo que se narra y nos conmueve en el estar juntos, el acompañar y afrontar el “grito de los condenados”. La reacción al momento de ver, sentir, escuchar, actuar con, desde, entre y para los otros, no solo se convierte en una posibilidad metodológica, sino que también en una instancia política de asumir la investigación, en la que no se puede hablar sobre lo otro o hablar sobre el otro, sino que se convierte en una experiencia de conversación direccionadora del sentido que se cultiva entre los interactuantes.

Por último, quiero visibilizar las posibilidades de acción y construcción de la conversación, en la cual se observaron diferentes formas de asumir el nombrar-nombrándose, entre las que están las palabras que se descubren con los encuentros; se vivenció el nombrar-nombrándose efectuado a partir de las sabidurías de las

palabras que narran las relaciones intergeneracionales que afronta el silencio; se evidenció el nombrar que parte de las relaciones intergénero; se presentó el nombrarse desde la memoria que se establece a partir de la expansión de las palabras que dan cuenta del recuerdo; se pudo apreciar el nombrar que afirma un modo otro de ser, estar y reafirmar en el territorio que se habita en las palabras, todo esto se relaciona con el cultivo de un sentido de vida y el andar *en-comunidad*. La conversación con la *sabedora* Ana Vicenta dispuso de las palabras para dejar ver lo que usualmente no se ve sin la ayuda de quienes pasaron por las vivencias, narradas y compartidas como una integrante de la comunidad.

4. *Peyaye el Jeli*¹⁶⁸ de la sabiduría de Matepalma

Hay pueblos que no tienen quien les cuente historias, hay historias en los pueblos que a nadie le interesa contar y mucho menos escuchar por toda la indiferencia desatada por el miedo, o tal vez porque sus contenidos no gozan de prestigio, o sencillamente son menospreciados por quienes se esconden en los pretextos desobligantes para con la gente de abajo; pero, contrariamente, también existen las narrativas producidas por el acto de con-sentir el silencio que marca diferencia frente a los relatos estruendosos y perturbadores del bien-estar en el mundo, esos que pretenden recoger a todos por igual, llegando a ignorar las formas del decir resultante de la heterogeneidad de experiencias localizadas en los contextos; estas son producciones apartadas del decir eficiente sobre los demás. También existen en los pueblos personas que se esfuerzan por contar historias afanadas, historias atropelladoras, historias inventadas sobre el hecho de seleccionar y dejar por fuera a los otros que hablan desde las palabras viajeras procedentes de distintos tiempos.

Existen en los pueblos narradoras y narradores que se han quedado solos, sin una audiencia, sin un suelo dónde plantar semillas portadoras de las palabras viajeras, narradores de historias que aunque a la gente su decir le sea indiferente,

¹⁶⁸ Es de señalar que Jesús García hace la aclaración sobre lo que sería el *Griot* que es un nombre impuesto por las autoridades coloniales francesas, mientras la categoría de *Jeli* o *Yeli*, es una categoría propia de los pueblos ancestrales de África, al menos esto lo pudo identificar durante su estancia de embajador en Mali. Me atrevo a nombrar a *Peyaye* como un *Jeli*, ya que su papel “es cultivar el arte de hablar”, donde se destaca en el el sentido de la conversación. “El arte de hablar no tiene secretos para nosotros; sin nosotros [...] mediante la palabra damos vida a los hechos [...] ante las jóvenes generaciones” (Niane, citado por Rial, sin fecha de publicación, 27).

ellos continúan insistiendo en expandir su decir devaluado, desconectados de aquellos artefactos que le roban el interés de lo propio a los jóvenes, enganchados en la producción simbólica que es acompañada por las imágenes y los sonidos de la mundialización. Estos pueblos con narradores presentes en tiempos ausentes desafían el decir que los agrede y los deja expuestos a la ridiculización que los convierte en personajes chistosos, exagerados y bucólicos.

También hay pueblos que viven sus tiempos sin que los permee la voz sabia de sus viejos sabedores, voz desconocida por las nuevas generaciones, voz desalentada por aquellos que han quedado esperando el progreso, voz de quienes se aferran a una fe ciega que, a la vez, enceguece; voz desbordante de una falsa alegría causada por las borracheras colectivas, agenciada por quienes intervienen los saberes y costumbres de los otros. Esto viene pasando en los pueblos del Caribe, a partir de las palabras viajeras se repliegan hacia el interior de un silencio cultivado por aquellos que hablan de otros tiempos. Las voces de los sabedores en algunos pueblos del Caribe colombiano han sido dejadas de lado, despreciadas, ridiculizadas y olvidadas, tal como ha pasado con *Peyaye*, un *sabedor* que recrea con pasión, alegría y generosidad las historias de un lugar escondido en las profundidades de las sabanas que han sido apropiadas por los latifundistas del centro del Cesar, más precisamente en el municipio de El Paso, corregimiento de Potrerillo, pueblo del que un día puede saber a través de la composición que le hiciera el juglar Samuelito Martínez:

Quien te puso Potrerillo, Potrerillo
no te supo poner nombre
poner nombre.

Yo mejor te hubiera puesto es
es el peligro Potrerillo está acabando
con los hombres.

Yo mejor te hubiera puesto es
es el peligro Potrerillo está acabando
con los hombres.

La moneda es la que brilla la que brilla
pero yo de esa manera no la quiero
porque más vale mi vida, ay, mi vida
porque más vale mi vida que el dinero
porque más vale mi vida, ay, mi vida
porque más vale mi vida que el dinero.

A potrerillo yo no vuelvo más
para librarme de una puñala'a
a potrerillo no voy ni amarra'o
porque ese pueblo está muy contagiado
a potrerillo no voy ni amarra'o
porque ese pueblo está muy contagiado.

Dijo el negro Samuelito donde estoy
 viva bien o viva mal estoy en mi casa
 a potrerillo es que yo digo que no voy
 porque allá es donde suceden las desgracias
 a potrerillo es que yo digo que no voy
 porque allá es donde suceden las desgracias
 a veces me da pavor cuando recuerdo
 que quisieron traspasarme el corazón
 tres puñales le tiraron a mi pecho
 pero solo hicieron blanco en mi acordeón
 Tres puñales le tiraron a mi pecho
 pero solo hicieron blanco en mi acordeón.
 A potrerillo yo no vuelvo más
 para librarme de una puñala'a
 a potrerillo no voy ni amarra'o
 porque ese pueblo está muy contagiado
 a potrerillo no voy ni amarra'o
 porque ese pueblo está muy contagiado.¹⁶⁹

El corregimiento de Potrerillo se encuentra a 14 kilómetros de La Loma de norte a sur, pasando la carretera central que viene del interior del país.¹⁷⁰ En este pueblo vive *Peyaye*, un *sabedor* que narra desde la relación y vínculo con el territorio, especialmente con la ciénega de Matepalma, un cuerpo de agua formado por la influencia de las precipitaciones que se presentan en los meses de invierno, así como el tributo de los ríos, caños y arroyos que bañan esta parte del país. Pedro Peinado Martínez es el nombre de pila de *Peyaye*, quien narra desde el sentido y el sentimiento de pertenencia a un territorio que se encuentra amenazado y en el que poco a poco se va perdiendo el equilibrio natural.

¹⁶⁹Samuelito Martínez fue un *sabedor* y músico oriundo de la zona; quien se volvió un Yeli de la región y junto a su generación se convirtió en un gran narrador de su cultura, de su pueblo.

¹⁷⁰ Esta carretera conecta con Barranquilla y Santa Marta y en la actualidad hace parte de la Ruta del Sol, que se viene ampliando con el fin de crear la doble calzada.

Imagen 7

Foto calle principal del corregimiento de Potrerillo

Fuente: Elaboración propia.

Son más de 12 años que tengo de conocer a *Peyaye*, y en ese tiempo de estar compartiendo, él nunca esconde lo que sabe hacer (entre otras cosas), es decir, contar historias, narrar los misterios de *Matpalma*, una ciénaga que se convierte en patrimonio de la gente del corregimiento de Potrerillo, vive alrededor de este cuerpo acuífero, en este lugar los moradores de este lugar lo ve como si fuera una figura exagerada, solo por contar las vivencias que ha tenido a lo largo de su vida. *Peyaye* tiene en su narrar la potencia que anima a habitar la palabra de quienes resisten a perder su más preciada posesión: *Matpalma*. A continuación, presento una fotografía de la ciénaga.

Imagen 8

Foto de la ciénaga de Matpalma en el corregimiento del Potrerillo

Fuente: Elaboración propia.

Mi nombre es Pedro Peinao Martínez, y me dicen *Peyaye*, *Peyaye*, los pelaos me encajaron así, los sobrinos por no decirme mi tío Pedro, y me han metió así *Peyaye* [...], eran casi como siete, je, je, je, oyó como 7, ahora sobrino sí tengo, uy, uy [...]. Yo nací, le voy a decí, en una finca de Borrego, que llaman Torentino, nací, pero nosotros nos criamos en La Loma y aquí, aquí no venimo pá aquí [...]. Entonces yo estaba, yo tenía la edad de 10 años, a los 10 años de está aquí viviendo vino la compañía y tumbó ahí tres palma vea (señala en la parte norte del solar de la casa) que había ese palo vea, ese palo está así como (entonces se gira y señala la parte oriental del solar) uno que está ahí vea el palo ese, las palma cayeron ahí (señala nuevamente donde habían las tres palmas) y como se pudieron las palma, el ahí se agarraron y vea que ahí está. Este, la compañía llegó aquí, este, este La *Troco*, La *Troco* fue la que lleo aquí, fue quien hizo la carretera de La Loma pá cá, y fue la que hizo de La Jagua a La Loma, la *TROCO*, la compañía la *TROCO*.

Imagen 9

Foto Pedro Peinado Martínez entrado en su casa en Potrerillo



Fuente: Elaboración propia.

Le voy a decir que yo estaba, le voy a decir que estaba yo cuando llegó aquí la compañía aquí a este caserío en esta tierra de aquí, estaba yo de 10 año, tengo ahora 75, 76 años, el 16 de julio de este que pasó o que estamos tenía yo, cumplí yo 18 años, fueron 76 año y tenía 75 yo. Ahora aquí en *Matepalma*, el que conoce *Matepalma*, toda *Matepalma* es soy yo, yo porque yo he sido pescador y ahí nosotros pescábamos, ahora es que nosotros no vayamos porque antes cogíamos un corte ahí y cogíamos un poco de galapagas y pescao, unos pescaon así (señala con los brazos el tamaño del pescado).

Ahí en *Mateparma* se metió de allá de La Loma, hubo tres camiones que hicieron una ranchería allá del otro lao y nosotros dijimos, nos dimos cuenta y aquí no teníamos inspector y aquí pusimos inspector un señor que está aquí, un señor que se llama Saba Romero, ese fue inspector esa vez, lo pusimo, lo pusimo, le dijimos, “usted va a decir allá lo que es y lo que es, es lo que estamos viendo, es que nosotros no queremos aquí ese poco de gente aquí” [...]. Esa ve que se metieron en *Matepalma* habían 75 canoas, gente de El Banco, gente que está a orilla del agua, *Candelaria*, ¿usted cree que ese puede ser gracia vea! Chimichagua, gente de aquí vea ¡ay, usted cree! No, nojoda y cogimo vea, llevamos hacha, llevamos un poco de, de, de, porra, pa sampale las canoas esa, pero como yo estaba ahí, y había gente lomera, entonces dije yo no, no animaliamo¹⁷¹ las canoas, lo que tiene es que

¹⁷¹ Significa lidiar, amarrar y apartar, entre otras formas de asumir esta palabra.

desocupen y así fue se fueron toa esa gente. Entonces nos venimos de allá pá cá, y esa gente lomera con nosotros vea, de aquí se fueron como dos a pasiar el domingo allá y allá le iban a pegar una puñera allá (suelta una risotada que se prolonga por un rato).

Una vez vino una empresa y se puso en la ciénaga, ahí pasó fue eso, que ahí iban a proferá¹⁷² y pusieron la, la (en ese momento eleva los brazos y mueve la mano tratando de dar con lo que nos quiere comentar), como es la torre la pusieron y le pusieron aquí y le pusieron aquí una canoa grande ancha (explica con las manos como quedó puesta la torre en medio de la canoa) y allá le pusieron otra, en fin la torre iba ahí metida en medio de las dos canoa con unos motores. Bueno antonce, sabes que se presentó, así como a esta hora, eran las 12 y dice, se presentó un vendavá, que le digo que toa esa vaina las tumbó, eso ahí la tumbó, todo eso ese honda vendabá formo como una ola que se metió adentro de la canoa esa y esa canoa se metía uno y el agua le daba aquí vea (se para y demuestra hasta donde le llegaba el agua adentro de la canoa, es decir por los hombros) por el bordo de la canoa, todo eso la voltió el agua por el encanto que hay ahí, no quería que le echaran a perde eso.

Esa vez era buscando, eso ahí [...] pa buscá petróleo, pa buscá petróleo. Metieron uno, uno, uno motore hay que hacía anda esa vaina, eso era mucho motore ¡erda! Bueno yo como siempre así qué, le lleve unos almuerzos a unos ahí, eso confundió, embalsaron fue del otro lao porque pá acá quedaba muy lejo la, la, la nadá y embalsaron se fueron fue pa otro lao. Bueno, allá, antonces después de ahí, he pá pone un criadeo ahí de pescaó ahí, cogió ahí caso como una hitaría y sabe que vino ella, tampoco estaba de acuado y sabe que todo eso lo, lo, lo cogió como, como coge una catapila una palo y lo amontonó todo en el pueto, todo, todo lo amontonó en el pueto, no estaba de acuerdo con eso oyó, bueno un día iba yo con el hermano mío y ví y vimos una mujer en la orilla de un Tapón, un Tapón, crinar que se cría en el agua que ese camina con el agua, es como una isla, y le digo que la hembra que está ahí [...].

Le digo, oiga le digo, que vimos a la muchacha, a la hembra que estaba con una bacinilla como roja así como olla y se restregaba y se restregaba aquí, y se restregaba acá, el pelo lo tenía así como por aquí (señala la parte intermedia de la espalda, bonito tenía el pelo), era, era así como morenita, así como color blanco, pero no blanco del todo era más [...] (por la seña que hace con las manos, parece que no era blanca sino más morena). No era blanca, blanca, sino así (en este momento produce un gesto que dice más o menos, o sea más morena). ¡Vuelta le digo a usted nojode, nojode! vamos allá, vamos allá, vamos allá donde está ella y ella se restregaba, se restregaba (hace gesto como si se estuviera restregando el tronco, las piernas) y se restregaba, se restregaba, restregaba, se echaba agua aquí, agua allá y se lavaba la cara (hace un gesto como si se restregara la cara).

Para esa ocasión que la vimo, nosotros ¡suá! ¡suá! ¡suá! con la canoa, cuando ya íbamos así como llegando así como donde esta esa palo ahí, donde estaba ella (señala un palo que está a unos cinco metros), ya yo le iba a hablá pero fue que Conciencio me dijo que al hablarle, ¡ercoré! lo que sentimos fue una cosa que casi nos hunde la canoa, ¡jenpurrururu! (en este momento hace un gesto de estar sorprendido y voltea a mirar hacia abajo como mirando el agua de la ciénega). ¡Eso que vea! y cuando miramos allá se nos fue, hizo una ola, como cuando se espanta un animal así, hizo ¡bururururu! así, pero así ¡bururururu! pero en el agua, ¡bururururu! oiga y nosotros mirábamos porque casi voltea la canoa y atonces cuando estábamos acá, miramos pa allá (hace con la mano un gesto de finalización entrecruzando los brazos), yo le ví la cara, bonita, muy bonita y vea miramos pa allá donde estaba y se desapareció que ni siquiera vimos donde se metió ni nada, nosotros llegamos allá y aquí era que estaba, aquí era que estaba la hembra y busque y nada no la pude encontrar.

¹⁷² Esto es perforar.

Un día nos fuimos a bañar al allá al puerto de la ceiba y fuimos allá a bañarnos con, fueron los hijos de un señor de ahí de La Loma, pero no recuerdo cómo se llama ahora, ¡bueno! y le digo a usted que estábamos bañando ahí y entonces estábamos jugando La Peste, la Peste, se va uno cogiendo. Entonces yo estaba allá afuera y me hundía con el agua aquí (señala el cuello) y cuando yo estaba mirando a los muchachos y cuando siento un pescado así pá y miro así (voltea a mirar del lado derecho) y ya veo a la hembra que viene para encima de mí. Me di cuenta que el pescador corrió y si no me hubiera cogido, me hubiera llevaó, pá yo hice así y mire, mire así (miró del lado derecho) y ¡sus me hundí! porque yo pá hundí era ahí mismo, y ¡guí! ¡sus! y salí de allá mismo salí.

Pá la ocasión de paseo con la gente que vino de La Loma, yo la vi así ve (señala unos cuatros metros para indicar la distancia en que la alcanzó ver), yo vi la misma y dije, a no si esta es la hembra, iba arreglá con algo así (señala el accesorio que llevaba en la cabeza) como cuando es reina que se pone una cosa así como hasta aquí (señala la parte de la clavícula). Bueno llevaba una cosa, llevaba el agua hasta aquí derecho (señala nuevamente la parte de la clavícula) y entonces yo salí allá y dije vea muchacho vea quien va ¡hui! Y todo salimo corriendo pá, pá, pá, pá fuera y no fuimo y la dejamo quietecita pará ah, seriecita ahí a la hembra, nosotros no fuimo, nos fuimo corriendo, cuando ya, cuando ya íbamo como de aquella casa (señala la casa del frente de su casa que está del otro lado de la calle), venía un señor a coger agua y le dije abuelo... abuelo vea que ahí está la mujer de ahí, la mujé de Matepalma le digo, “como va sé”, si, “vamo allá” y regresamos con él, ya se había ido, ya no estaba ahí.

Yo estaba trabajando con Ñañe Palmera, si echarle mentira, estaba trabajando con Ñañe Palmera y encontramos, estaba po ahí po la nueve de la noche, la nueve y un rebaño de oveja entemedio de la ciénega esa, entemedio de la ciénega, entemedio [...] vee, vee, vee, vee, vee, pero ese mucho rebaño oyó, ahí en *Mateparma* [...] en el medio de la ciénega esa en el agua metía, en el agua ¡eh! ¡eh! metía como caminá así usted, como caminá así yo, caminá en seco. Estaba ahí y yo oí en el agua, chagua, chagua, fagua, chagua, fagua, chagua, fagua, ruá, ruá, ruá, ruá, caminaba así pero ese es mucho rebaño de oveja que había ahí me oyó [...]. La señora me llamó a mí, Mona Lópe, me llamó a mí y estaba costao, Peyo, Peyo, Pedro, ¿qué fue? ¡ve mira! ¿qué? ¡ve vení acá pa que miraa ve un poco de chivo que está aquí ve en Mata de Parma y venía un rebaño de allá así vea donde estaba ella deahí paa ya (señala al frente mostrando la extensión larga de chivos con la mano derecha), ese mucho rebaño ahí.

Después que pasó eso, un tipo que yo le eché el cuento ese y dijo: no ese es embuste suyo; bueno pues bien, vino a comparar una panela y un café del otro lao y veni embarcao y se vio que en el camino de aquí pa ya se le presentó una luu, esa luu ya a salió una, dos, tres veces, ya ha salió esa luu y de aquí se ve cuando está en altura se le ve el reflejo cuando alcanza arriba (alza lo brazos para mostrar la altura) y si uno viene po la carretera po allá así la vee la lamparona que ella sale ahí ¡oyó! Bueno entonces le dije yo, le dije yo: no te vai po que po ahí de noche es malo, es solo, “no yo no temo a nadie, esa es pura mentira de ustedes por ahí no sale naa” (le dijo el señor) dije bueno esté bien, cogió su panela y con su café y se fue, oiga y cuando iba entemedio de la ciénega le salió, le salió, le daba vuelta a la canoa, le daba vuelta acá y él se le fue la lengua, ahí medio, medio ahí, tenía una oración no me acuerdo como se llamaba esa oración creo que es la de [...] que fue que la medio hizo retira, bueno le digo a usted que ahí fue que ella se retiró, y sabe cuánto días duró sin hablaa, 16 días (en ese momento se reí en tono irónico y mueve la cabeza de arriba hacia abajo) po que él decía que era mentira que había ahí, ahí Mata de Parma, Mata de Parma diga usted el que no sabe está equivocao.

Las mujeres no dicen naa, que eso, dicen ellos que es un encanto, un encanto que hay ahí y ese es un encanto que hay ahí [...]. Los viejos, ellos no creían en eso, lo vimos fue nosotros yo fue que la ví, que la ví fui yo, yo sí he visto ahí [...]. Yo no

puedo ir a Mate Parma, porque yo como vaya a *Mataeparma* enseguida ahí mismo veo unas cosas raras, sí señor [...]. Yo solo no voy allá, yo sí puedo ir es con otro y eso que una vez fui y no se sí fue contigo (señala al hijo y en ese momento interviene para comentarnos que fue lo que pasó).

La ciénega que está ahí, lo que pasa con la ciénega la han dejó ensuciar mucho ahí pó que ella no está mucho de acuerdo como de aqué lao, del lao del playón ante salía la taruya y ahora como eto está tupio, etá feo la taruya no puede salí y ahora eta lleno [...] eso vivía limpiecito casi *Mateparma*, *Mateparma* ante no tenía ná, tenía taruya pero [...]. Eso etaba limpiecita.

Lo cierto es que algunos pescadores [...] que han venido de otras partes que no han conocido eso, que han ido a pescar allá y le han hecho botar la pesca [...]. Si allá en la ciénega, le voltea la canoa y tiene que sabé nada po que si no sabe nada se ahoga po que ella llega los agarra cuando están pescando en el centro y cuando van a cruzar pa este lao pa el pueblo, entonces los agarra en el centro y hace la ola grande, inmensa que le llena de agua o sea que la canoa de una sola ola la hunde y pierden la pesca y de pura cosa saca la vida [...].

Una ve pasó, sí fue que, fue que ese misterio de *Mateparma*, fue que un hermano de mi mamá, tuvo una contienda con esa señora ahí y entonce, se pó que me lo contaron ellos y entonces sabe que el hermano de mi mama se lo mataron, se murió [...]. Qué, que, que se topó con esa señora ahí ella alante y él, el adelante y no lo pudo alcanzá y aentonces el muchacho estaba joven todavía, lo mataron, lo mató [...] ahí no lo mató, se le presentó una enfermedad una cosa y de eso murió el muchacho [...]. Dicen que fue ella y má na pó' que el muchacho estaba sano [...]. Él perdió la contienda porque lo mató la señora [...]. Él no se dejaba agarrar de ella, él se fue, él se fue [...]. Diga usted que hasta ahí llega quien se deje agarrar de ella.

Las narrativas de *Peyaye* dejan ver la forma como se construye el vínculo con el territorio, en el que los códigos de regulación y acción sobre el territorio generan un relacionamiento armónico, un relacionamiento que permite la integración con los ciclos de producción de la naturaleza. Esto quiere decir que se actúa con respeto a los ecosistemas, de los cuales se obtiene lo necesario para sobrevivir en armonía con el entorno. Todo este sentido de vida se deja ver en las narrativas, especialmente en la que nos compartió *Peyaye*, quien ve con preocupación lo que está pasando en sus pueblos, en su ciénega, en sus sabanas comunales, lugares de los que poco a poco terceros se van apropiando. Al momento que *Peyaye* narró los contenidos de la memoria del lugar, se pudo entender la *política de producción del lugar* puesta en escena a partir de los contenidos de la oralidad, nutrida por las interacciones con los actores, los contextos, las experiencias y las mediaciones.

Se trata de superar el decir de los agentes externos, quienes, apelando a un discurso de *progreso*, desacreditan las producciones textuales que profieren los *guardianes de las culturas locales*. Los agentes externos son los responsables de desacreditar el recurso narrativo con el que cuenta la comunidad. En un contexto como el de Potrerillo y sus alrededores, se escuchan frases que consideran a los

narradores tradicionales *pasados de moda*. Al momento de preguntar sobre lo que narra *Peyaye*, la gente dijo: “esas son cosas de viejo”, “son como chistes exagerados sobre algo que no existe”, “eso que dice *Peyaye* solo existe en su cabeza”, “el problema es de quien le cree esas cosas que no son ciertas”. Mientras se desprecia la sabiduría de los mayores en los pueblos, los agentes externos posicionan sus formas de asumir las relaciones sociales, las formas de relación con la naturaleza, sin respetar los códigos de regulación que ancestralmente han producido las comunidades negras en esta parte del país. Desde este referente externo, se incentiva el desprecio por lo propio, por las formas de establecer *la gramática del reencantamiento*, la cual lleva a preservar el sentido de las cosas.

La experiencia con el *sabedor* de la ciénaga de *Matpalma* ayuda a significar lo que son las palabras viajeras que portan en su ser estos guardianes de la memoria de los lugares. Las palabras viajeras se asumen como voces presentes en un tiempo donde la tradición oral se intenta dejar atrás, un tiempo que deja por fuera la escenificación de las palabras que amarran el decir a un pasado, donde los saberes se convertían en el mayor patrimonio de los pueblos. Con la escenificación de las palabras que abran camino a un tiempo diferente al de la indiferencia y la condena, se pone el acento en la sujeción, el anclaje y el sentido de pertenencia. Para lograr todo esto, es necesario acudir a las palabras viajeras, las palabras que abren el baúl donde se guardan los contenidos que son el resultado de la fuerza creativa de un pueblo que se aferra a su patrimonio, pero esto se hace en medio de la hostilidad de quienes ponen a circular los contenidos de desamarre de lo propio, encarnado en construcciones como las que pone a circular *Peyaye*.

En las formas de decir de *Peyaye* se nota el papel que cumple la fuerza evocadora, en la que siempre que se pone a circular la memoria, esta se afirma en expresiones como: “esto fue dicho por nuestros antepasados”, “pasó así, tal cual como nos lo dijeron los antiguos”, “según nos contaron en aquel tiempo”; se abre la posibilidad de escenificar los encuentros con los otros ausentes y con los otros presentes que pueden ser indiferentes o pueden ser consecuentes con las producciones que se ponen en posibilidad de afirmar y reafirmar.

Finalmente, en esta experiencia de conversación comunitaria se aprecia el momento de *Regocijo*, momento propio del *Hombre*, es decir, el instante donde se propician los *encuentros*, así como el *reconocimiento de los contenidos que son trabajados desde el hecho de nombrar-nombrándose*. Son las palabras que saludan

las sabidurías en un reencantamiento con la vida, con los lugares, con las experiencias y los saberes que asumen los guardianes de las comunidades. Esta experiencia se abordó a partir de las herramientas analíticas de *los estudios culturales latinoamericanos*, los cuales nos llevan a superar los referentes del folclor y los referentes multiculturales, en los que los textos de los otros solo aparecen como objetos que son instrumentalizados para aplicar los marcos teóricos específicos; en cambio, con los estudios culturales se asumen los problemas del poder que llevan a generar una producción cultural direccionada. Las formas de decir de *Peyaye* se asumen desde la defensa a un territorio que se encuentra amenazado por los megaproyectos.

5. Territorio sin lindero

Un 22 de abril de 2014 llegamos al pueblo de El Hatillo a conversar con el *sabedor* Manuel Antonio Imbreth Ospina y su compañera la señora María Elvira Roja. En esa ocasión, pudimos observar las problemáticas que la gente tiene en esta localidad, al noroccidente de La Loma, en el municipio de El Paso, Cesar; el paisaje físico y humano ha ido cambiando ostensiblemente, pues cerca se encuentra un vertedero del material removido de las zonas donde extraen el carbón. A continuación se puede ver la imagen de uno de los vertederos de material residual que sale de la exploración del carbón.

Imagen 10

Uno de los vertederos de material sobrante, al lado oriental de El Hatillo



Fuente: Elaboración propia.

A pocos metros se encuentra una barrera de árboles de eucaliptos que han sembrado para atenuar un poco el impacto del material, pero debo decir que esta medida agrava la situación, ya que estos arboles resecan la tierra y la capa vegetal donde caen sus hojas se esteriliza; ya que las hojas de estos árboles no son fáciles de descomponer y contribuyen al resecamiento del suelo, sobre todo que la humedad no se mantiene. Este tipo de árbol no es nativo de la región y se considera que su empleo, como instancia de reforestación, es parte de las medidas arbitrarias que se toman. En este punto, sería importante contar con el conocimiento de las personas oriundas de la región, pues se debe reforestar con árboles o vegetación nativa. La siguiente imagen muestra la barrera de arboles sembrados.

Imagen 11

Foto: reforestación con árboles de eucalipto en las inmediaciones del pueblo de El Hatillo



Fuente: Elaboración propia.

El pueblo de El Hatillo, que está a pocos kilómetros del corregimiento de La Loma, también sufre los problemas de la contaminación ocasionada por el tratamiento de la materia prima de la palmicultora, a poca distancia del pueblo. Al llegar a El Hatillo pudimos percibir el fuerte olor que sugería que provenía de un material en estado de descomposición. Según los comentarios de las personas del pueblo, al fermentar los corozos de la palma para extraer el aceite se produce este olor fuerte con el que tienen que vivir los nativos de la zona. En la imagen que sigue, se observa cómo la carretera es empleada para botar allí la corteza del corozo del cual extraen el aceite de palma.

Imagen 12

Foto de material de residuo de la producción de aceite que es vertido sobre la carretera

Fuente: Elaboración propia.

La carretera que se encuentra de La Loma a El Hatillo no está pavimentada, solo está asfaltada hasta un punto que, suponemos, corresponde al casco urbano de la población. De ahí para allá se encuentra totalmente destapada y es notorio su mal estado. Es en el tramo destapado en el que se pudo observar que el material de residuo de la corteza del corozo del palmicultivo se esparce con el fin, supuestamente, de arreglar la carretera, cosa que no es cierta, pues este material no es adecuado para hacer este tipo de intervención vial. Una persona oriunda del pueblo hizo el siguiente análisis:

Ellos creen que con esto nos están ayudando, creen que es mucho lo que hacen, dizque tapando los huecos de esta carretera que no es sino una simple trocha llena de hueco y polvoriento, usted la viera cuando es tiempo de invierno cómo se pone [...]. Mucho que ayudan mandando esas volquetas a echar la basura que ellos mismo producen, es una buena forma de deshacerse de la basura, ellos ganan y nosotros perdemos, pero aun así creen ellos que tenemos que agradecerles, sipote vaina, si los huecos los hacen los carros que tienen para sacar sus cosas, ganan por punta y punta, mientras nosotros perdemos en todo sentido, tenemos que agradecerles a quienes nos joden, estar agradecidos con ellos, son muy astutos y juegan con el pueblo, con la gente pobre, fueran rico para que viera que las cosas no fueran así, de aquí, quien sabe para dónde saldremos y cuando será eso, mientras eso pasa seguimos con los olores, el polvo, los ruidos de la bullicia de esas explosiones, en fin [...].¹⁷³

La realidad del pueblo de El Hatillo es que se encuentra en una situación difícil ya que los pozos caseros se han secado, o al menos eso fue lo que se pudo observar. Además, el río ya casi no tiene agua; la poca que le queda se ve en mal

¹⁷³ Comentarios de un habitante de la zona, quien pidió mantenerse en el anonimato, El Hatillo, 17 de febrero de 2014.

estado, y su olor hace suponer que esta agua no es apta para el consumo humano. Al pasar frente a la mina de *Drummond* se puede ver cómo retienen las aguas que ya no circulan por el territorio. Seguidamente, presento una foto que se tomó al frente de esta mina, en el corregimiento de La Loma. En esta imagen se puede observar una entrada que recoge los hilos de agua que hacen parte de los arroyos y caños.

Imagen 13

De la entrada frontal de la mina de carbón *Drummond* en el corregimiento de La Loma



Fuente: Elaboración propia.

Al costado noroccidental encontramos el río Calenturita, un cuerpo de agua que aportaba el recurso hídrico, así como la proteína que hacía parte de la dieta de las personas de este pueblo; “En la actualidad, el río coge agua en invierno, el resto del año es seco y solo tiene unas partes con agua que esta contaminada, uno ahí pescaba y cogía bastante pescado, pero ahora, en la actualidad uno no coge nada, uno no coge ni un refriao en ese río, en serio, así tan difícil están las cosas, eso da dolor y no pasa nada”.¹⁷⁴

Según los datos que se recogieron del pueblo de El Hatillo, este se encuentra integrado por 615 habitantes que conforman unas 143 familias y 108 hogares,¹⁷⁵ los cuales padecen los problemas de la contaminación que se generan por los megaproyectos que se mencionaron. Según Rolysbeth Manjares Ortiz (2013), el fundador del pueblo fue el señor Rumaldo Imbreth, quien era descendiente de africanos esclavizados traídos a la región para trabajar en las haciendas que existían

¹⁷⁴Conversación con Manuel Antonio Imbreth Ospina. Pueblo de El Hatillo, 22 de abril de 2014.

¹⁷⁵Datos tomados de la monografía de Manjarrés Ortiz, Rolysbeth. (2013). “Adiós mi Hatillo Querido”. La minería en el Cesar como señal de colonialismo. Valledupar. Universidad Popular del Cesar.

para la época. En la actualidad, son varias las poblaciones que tienen el mismo problema de El Hatillo; estas son Plan Bonito y Boquerón. A continuación, el *sabedor* Manuel Antonio Imbreth y su compañera presentan la siguiente narración:

Manuel Antonio Imbreth Ospina es mi nombre. Yo no nací rotundamente aquí, pero mi mamá me trajo aquí muy pelaito, mi mamá era de El Paso, yo era de ahí, pero más mí tiempo me lo pasé aquí. Ya me vine a independizar de esto fue más de hombre. Esto era lindo, eso ahí, se ve, se ve ese cerro ahí. De aquí, de aquí pa allá esa era una sola sabana, se veía lindo. Uno cogía pa onde le diera la gana, si cogía pa allá sabana, si cogía pa acá era sabana, si cogía pa allá era sabana, si cogía pa acá era río. Todo era del pueblo. Pero entonces comenzaron a meterse los ricos a comprar cerquitos y así se fueron engrandeciendo, como decía el señor Uclides Córdoba. Compró todas esas mansiones de aquí pa allá. Cogía ya la carretera aquella. Eso se lo vendió ya a la compañía, entonces ya la compañía nos fue reduciendo, nos fue reduciendo hasta que fuimos quedando reducidos. Esto era una maravilla. Uno de aquí salía pa allí.

Aquí nos dedicábamos al arroz, a sembrar maíz, yuca, plátano. Esos eran los cultivos de aquí. Aquí cuando ya vino la, la, la, la vaina del algodón también fue la misma cosa. El algodón, hubo la abundancia del algodón. Se acabó la abundancia, quedo la ganadería. Ahora que vino la mina, se acabó la ganadería porque fueron comprando, fueron comprando hasta que [...] ahí hay un cierto terrateniente que [...] no se produce nada [...], nada que comer [...]. Ni el río. Esa era la sostención de uno aquí, el río. Pescao, cogía uno pescao, bagre. Ahora ni bagre, ni barbul ni nada. Las doradas eran grandotas ahí en la Loma. Está contaminado el río, bastante. El pescao lo tienen que ir a buscar a la loma. Aquí se cogen unos pescaitos así de tamaño muy pequeño. La mina lo fue secando. La mina lo tapó allá arriba. Lo tapó, digamos lo tapó porque por allá le hizo un puente pero na más pasaban ellos, el agua la sacaron por otro lado [...] el agua la sacaron por otro lado. Le caía a un reservorio que tenían era ellos. Pues sí, uno salía de aquí pa allá, sabana.

Los problemas empezaron eso hace 14 años, hace 14 años llegaron las minas por aquí. Yo al principio, nunca llegaba a comerme un grano de arroz de las minas. Me lo estoy comiendo, ahora me lo estoy comiendo porque me lo están dando [...] me están dando un mercadito ah, la mina. El municipio no quiere invertir nada aquí [...] el municipio no quiere invertir nada aquí. Eso dice que está en reasentamiento.

La señora María Elvira Rojas, compañera del señor Manuel Antonio, aprovechó la conversación para participar y dejar claro quién era ella, dónde nació y la importancia de defender su lugar de nacimiento. Ella, con 70 años, nos contó que había nacido en este pueblo, que su infancia y juventud había transcurrido en el pueblo y que sus parientes fallecidos se encontraban enterrados en el cementerio de El Hatillo. Esta narrativa es bien importante porque da cuenta de los orígenes de una de las familias nativas de esta parte de la comunidad, en la que las redes de relaciones se establecen a partir del vínculo que se da por medio de los apellidos que son aportados cuando se celebran los matrimonios entre la gente de los diferentes pueblos.

Me llamo María Elvira Rojas, aquí nací yo, aquí me engendraron, aquí me parieron y aquí estoy [...] aquí nací hace 70 años. Uno aquí muerto de hambre, ¿usted cree que nos van a rescatar? Y uno aquí, llevamos así un poco de días, un poco de años. Eso hace más de un año (dice de forma irónica), desde el 2009 por ahí, y uno aquí [...]. Eso está largo [...] los que están en frente de eso, nos quieren que pase como pasó el Plan Bonito, donde a la gente la echaron pa afuera. No hicieron lo que era correcto. Los espantaron también [...]. Todo el que va saliendo le van tumbando la casa. La solución sería que nos saquen, que nos den todas las cosas que tienen que darnos. Por el tiempo que estamos aquí. Por el tiempo que llegamos [...], yo no estoy pidiendo cantidad [...] pero que me den mis cosas [...]. Yo nací aquí, denme mi edad, cuantos años no hace. Este pueblo es viejísimo le digo, de estar fundado sí es bastante viejo. La Loma está ahí, la Loma y el Hatillo ahí están, son de la misma gente y la misma edad.

Manuel Antonio Imbreth Ospina: La gente están ahí, de aquí se iban pa la Loma, de la Loma se venían pa acá, esta era una sola comunidad. Ya después fue que comenzaron a abrirse, comenzaron a hacer casas a hacer todo [...]. Cuando nació esta pela, cuando nació esta pela, ya un poco más o menos tenía, el papá de ella tenía un poco de años, la mamá también [...].

María Elvira Rojas: Mi bisabuela tenía ya sus años de estar aquí. Mi mamá murió aquí, está enterrada aquí, porque ya en ese entonces done está el palo de mango, allá (señala el palo de mango), esa era la casa de ella. Mi mamá murió hace 40 años. Los apellidos propios de aquí son Los Parra, los Imbretht, eran los apellidos más comunes aquí, los Parra y los Imbreth y los Ospina, que esos están allá en la Loma. La mamá de [...], la finada Filipina Muñoz, también hizo casa allá arriba. Todos esos eran vivientes viejos [...] la mamá de Miguel Ángel Castillejo, esa era la más familia que había aquí.

Manuel Antonio Imbreth Ospina: El territorio tenía entendido que era solo sabana. La sabana cogía por aquí, llegaba por allá a un pozo que le decían el pozo del pavo y ahí cogía [...] ¿no conociste un palo de puy que estaba en toda la carretera, que ahora se quemó? [...], ajá, y ahí giraba derecho pa arriba, pa cogé allá la carretera. Y de la carretera tiraba pa arriba, derecho a cogé a bautista. Todo esto era de la comunidad y como lo fueron vendiendo [...], la gente no pensaba que esto podía llegar hasta acá. Hacían, digamos, yo hacía un rato allá y entonces venía un rico y me decía: yo te voy a dar tanto. Y a mí me parecía que era demasiada plata, se la vendí. Entonces él cogía como tenía plata, entonces se largaba. De manera que así pasó aquí. Aquí esto lo vendieron a unos Chiriguaneros. No fue a la propia gente de acá, fue a unos chiriguaneros que hicieron las tres rosas que se hacían [...], allá en la orilla de para luz. Ahí está, ahí está la finca que es de lo Royeros. El papá de esos muchachos fue el que hizo [...], el papá de ellos hizo desde allá, así todo, hasta el río. Compró y vendió. Le vendió a la compañía, fue ahí cuando nos aplastó. Ahora es solo el ladito este de aquí, el ladito donde está la casa, solo eso tenemos, esto es na más lo de nosotros. Ya no colinda con el río, solo por aquí se colinda es con las fincas. Por toda la orilla de la palmera. Cuando llegó la palmera, llegó la mosca.

María Elvira Rojas: Bueno, aquí si uno se enferma no sabe qué hace, no es fácil conseguí médico, por lo meno ya ven que Antonio lo mordió un perro viniendo de La Loma, la pregunta es quién lo atiende, por lo meno antes teníamos el curandero que lo traían de Chiriguaná, los curanderos los traían de chiriguana. Un señor [...], en la infancia mía teníamos a Ballestero. Juan Morón se llamaba el médico, ese era el médico de aquí, aquí se enfermaba uno e iba [...] cogían dos mulas y se iban a *chiriguaná* a buscarlo. Eso sí, él tenían que tenerle la botella de ron, sí era ronero, Eso sí la botella eh ron había que tenerla lista. Pero eso sí, curaba bastante el hombre. No, de esos curanderos había bastantes aquí, eso después vino un señor llamase, de ahí de la Sierra que estuvo aquí en La Loma, Agustín López. Bueno, él vivió ahí en La *Mata* del barrio. Él curaba de culebras, curaba de todo. Había gente que curaba con plantas, que curaba mal de ojo o mordedura de culebra.

Sí, había mucha gente que sabía secreto, que curaba a los pelaos del mal de ojo y esas cosas. Yo sí no podía aprender eso de tan viejo que soy. Era muy común que hubiera mucha gente que supiera curar distintas cosas. Ahora último quedó un hijo que murió ya, Carmelito Villalobos que curaba.

Manuel Antonio Imbreth Ospina: Curandero de antes de eso de secretos ya no quedan. De esos ya no, eso se acabó. Eso se acabó ya. Ya no hay esa tradición. También se acabó el contar historias. Pues cuando estaba el papá de uno que se ponía a echarle cuentos a contarle cosas y uno iba cogiendo, el que tenía buen sentido pues. Porque el que no, no le paraba ni cinco de bolas. Como decir yo, no le paraba bolas. Soy franco, no le paraba bolas. Porque otros si le paraban bola.

María Elvira Rojas: Aquí las mujeres dedicaba, hubo una vez sacaban la cachumba esa de corozo de palma y las mujeres se ponían a quebrar corozo, hacían sus libras de *cachumbo* y las vendían. Es el corozito, el de adentro. Eso se ponía a quebrar, no era aquí no más sino en la loma también. La palma de vino, de la sacaban un aceite muy fino. Los hombres se dedicaban al cultivo. Ahora no se dedica uno a nada porque no hay dónde hacer. Las montañas las acabaron, las acabaron con esa [...] la cera, el algodón, la caña, ahora la palma.

Manuel Antonio Imbreth Ospina: Aquí se vio bastante la siembra de algodón y hubo arrocera también bastante. Estas eran buena tierra hasta que llegó la mina que dañó todo, pa qué, esta eran buenas tierras pal cultivo. Montaña era las montañas vírgenes, las que derrumbaron con las máquinas para hacer algodón. Mucho palo, mucho palo, era madera grande, madera que la tumbaban. Esas eran montañas. La sabana estaba pa allá y la montaña estaba pa acá, pa arriba, todo eso sí, por ahí. La gente de aquí siempre fue gente de raza negra, sí, la mayor parte era gente negra. Aquí era raza negra, que se ha acabado porque la raza se ha ido, se ha ido cambiando, los cachacos, que han cogido los costeños, que han cogido negras y han salido blancos. La mayor parte es cachaca, actualmente; casi toda es cachaca. Aquí en El Hatillo hay poquito cachaco [...] es negro lo que hay. Yo parrandé con Samuelito Martínez, eran parranda con acordeón. No aprendí a tocar acordeón. No, no le digo que yo no le paraba bola a eso. Le paraba bola era a filar el machete los lunes e irme a trabajar, era a lo que yo le paraba bola porque yo aprendí bien a trabajar, aprendí bien a echar. De manera que eso sí aprendí yo bien y a bebe trago y a trabajar. Uno bebía con los amigos, con los compadres. Los compadres se respetaban, ahora es que no se respeta compadre con comadre. Ni compadre con [...] no se respetan pue, porque ahora viven compadre con comadre y antes no se veía eso [...]. El compadre tenía que ir a la iglesia. Ahora el compadre con el evangelio eso no.

En el momento que estábamos conversando con Manuel, volvió a intervenir María Elvira, quien había estado escuchando e interviniendo en la conversación desde la parte del patio donde se encuentra el espacio de la casa dedicado a la cocina, ya que ella estaba aprovechando la estadía de nosotros para realizar sus labores cotidianas; también nos ofreció tinto (café) que ella nos preparó a quienes estábamos conversando. La señora María Elvira hizo la siguiente pregunta: ¿qué tipo de bautismos hacían? y ¿qué pasaba con el bautismo de las muñecas? El señor Manuel Antonio Imbreth Ospina responde a partir de la siguiente manera de entender las cosas:

El bautismo de las muñecas era pa baila, pa bebe, era una fiesta que se hacía, pero esa era todos los domingos. Era el primer domingo de octubre y de ahí seguía hasta el último domingo de octubre. Lo hacían en una casa, el muñequero lo hacían en una casa y hacían unas muñecas, así grandes. Eso era pa los padrinos y las madrinan, los demás eran muñequitos y muñequitas, eran de maíz [...] era pa come. Y de ahí quedaban siendo compadres pero de muñecas; y se respetaban. Esas muñecas eran horneadas a veces en caldero. Con unas brasas abajo y otras arriba.

Frente a la narrativa que hizo Manuel Antonio, debemos de analizar que uno de los rasgos que hacen que las comunidades negras del Caribe mantengan su ancestralidad es la posibilidad de ritualizar la cotidianidad; esto es, una forma de hacer significativa las experiencias que se convierten en vivencias que marcan un sentido, una forma de ser y estar en los territorios que ancestralmente han sido legados. La ritualización de la cotidianidad se considera como una práctica de acción que es direccionada por la tradición, que ejerce una fuerte influencia en todos los aspectos comunitarios. La escenificación del bautismo y los tipos de compadrazgos fortalecen los vínculos afectivos, los vínculos solidarios entre las familias, así como el abrigo comunitario de los niños.

La escenificación del *bautismo* y *los tipos de compadrazgos* son parte de los ritos de iniciación de las nuevas generaciones, quienes se van preparando a partir del espacio compartido con las generaciones adultas que, además, emplean diferentes estrategias de transmisión cultural de los contenidos que se adhieren al sentir las tradiciones que se ritualizan. Según lo manifestado por las personas con las que se compartió en el proceso de conversación comunitaria, el desdén hacia los rituales se ha presentado porque, en la medida que la gente fue estudiando, fueron perdiendo el interés hacia las tradiciones propias, asumidas desde la educación y la escuela con un fuerte desprecio, pues estas eran obstáculos para la obtención de la *cultura escolar*. Otra práctica cultural que ha actuado en la reproducción de los contenidos que alimentan la tradición en la zona es la que tiene que ver con *la mudanza de la casa*, en la que participaba toda una comunidad; consistía en ayudar o apartar los recursos necesarios para trasladar una casa de un punto a otro. Sobre esto, Manuel Antonio nos comentó que:

Hubo una vez que mudaron dos casas de aquí pa la Loma, sí participé, pero no cargando. De Teta, es decir, si alguien se cansaba de cargar y uno les daba agua. Y aquí mudaron dos casas para allá. Era la tradición más fuerte de aquí. Cuando la casa llegaba allá hacían la fiesta. Son costumbres viejas, cuando yo nací ya estaba. Ya eso estaba, pero esa costumbre ya se ha acabao, ya se acabao, eso no existe. Uno la pasaba sabroso aquí. Si yo mataba un zaino, todo el mundo comía. Todo aquí se

comía así. No pasaba una necesidad de ninguna clase [...]. Se tenía vino de palma, sabroso, lo ponía a uno blandito, lo ponía a uno a camina suavcito. Después que estuviera dulce, lo bebía cualquiera.

Las prácticas culturales definen los estilos de crianza que han actuado en el mantenimiento de las prácticas culturales en la región. Los dos procesos señalados anteriormente se pueden interpretar como el resultado de una acción de soporte implicado, donde lo uno depende de lo otro y así recíprocamente. La atención y cuidado de la niñez depende de los saberes del cuerpo, los saberes ambientales, los saberes rituales, saberes medicinales y de las plantas, entre otras. Todo esto compromete un desenvolvimiento narrativo en el que la transmisión de los saberes culturales se hace de acuerdo a la endoculturación o aprendizaje cultural de los contenidos que definen la residencia cultural de los pueblos. En la siguiente narrativa, Manuel Antonio nos relata las experiencias que dan cuenta del transitar por un territorio que se porta, un territorio que se vive, un territorio que se transmite, un territorio que se pone al acceso de las personas a través del compartir los contenidos de la memoria:

En la montaña y en la sabana, en los palos que había, ahí había tigre. Aquí Manuel de Jesús Imbret mató un tigre. El señor mató al tigre. Él iba cazando los zainos y el tigre iba cazando los zainos también. Los dos por la misma parte él iba adelante cazando los zainos y el tigre iba atrás cazando los zainos. Pero no se sabía si el tigre iba cazando los zainos o era a él. Y volteó él pa atrás, volteó pa atrás y lo vio que ahí iba, no tuvo na más que voltear y pam pim pam, pa la loma. Él solo porque lo dejó ahí muerto. Al tigre se lo llevó después que fue por más gente y de ahí pa la Loma. Con tiro de escopeta [...]. Por allá por los lados de la loma pa abajo, de potrerillo pa abajo, tenía que andar la gente pendiente a él.

Ese tiempo no vuelve, ese tiempo, ya ese tiempo pasó; si volviera sería lo mejor que hiciera mi Dios, si volviera ese tiempo, porque ese tiempo no vuelve. Ya no vuelve, cuando. Eso quedó, ya eso quedó atrás, eso quedó olvidado más bien. Ya ese tiempo se fue alejando, hasta que se alejó. Ya uno se pone a pensar lo que viene, lo que está presente; que comeré yo mañana, que comeré yo pasao. Eso es lo que uno piensa. [...] eso tiene uno que preocuparse pa poder comer y aquí más porque tiene uno que todo irlo a comprar a La Loma. Fuenro tiempos grandiosos, se vivía bien, ya no se vive como se puede ahora esa es la realidad.

Es de señalar que en el pueblo se viven tiempos difíciles, el día que estuvimos conversando se notó la escasez de agua y las fuentes hídricas se agotan o están contaminadas. Esto se puede ver en toda la zona, donde los ríos se vienen secando y, en algunos casos, los ríos han sido desviados. Ante esta realidad se debe de recordar “que el nivel freático de las aguas para la zonas de influencia alcanza niveles de 70 metros de profundidad” (Manjarréz 2013, 30). Esto viene a complicar la situación

sociocultural y económica de las comunidades en el departamento del Cesar al norte de Colombia.

Frente a lo desarrollado en este apartado, se debe señalar que a lo largo de su abordaje se ha venido efectuando un tipo de interpretación relacionada con los aspectos específicos que emergen en un momento determinado de la conversación comunitaria, pero que ahora, al llegar al cierre de este apartado de la tesis, veo la necesidad de hacer un tratamiento envolvente frente a la textualización de la voz de los otros, que lleva a la emergencia de una categorías de interpretación relacional. En este caso, *el sentimiento de añoranza* brotó como una instancia de agrupación de los sentidos que soportan lo expresado por Manuel Antonio y María Elvira a lo largo de la conversación. Lo anteriormente señalado se aprecia a lo largo de la conversación, cuando las personas expresan su parecer frente a lo vivido en un tiempo atrás, en una época de abundancia y la prosperidad derivaba del hecho de habitar el territorio, representado como el gran generador de sentido colectivo, el portador de lo necesario para subsistir y compartir *en-comunidad*, tal como hacían sus ancestros.

Los nativos de esta parte del Caribe seco obtenían lo necesario del territorio para enfrentar el paso del tiempo. Esas colectividades no se preocupaban por establecer límites a su actuar colectivo, sobre todo que las cosas necesarias para vivir las obtenían con una relativa facilidad, tal como lo han manifestado diferentes personas con las expresiones: “todo antes era mejor”, “antes las cosas se conseguían por ahí en cualquier parte del territorio”, “la vida era más llevadera y uno no se preocupaba de nada porque todo lo tenía a la mano”. Del territorio se sacaban los productos necesarios para subsistir y compartir entre propios y extraños, lo que conllevaba tener una *soberanía alimentaria* sustentada en el hecho de acceder a los recursos que la gente lograba cultivar u obtener para vivir en paz y armonía con todo lo existente en su entorno natural.

La herencia cultural de la cual resulta la *enseñanza de los saberes culturales* que se aprenden con el proceso que se conoce con el nombre de *enculturación*, ha soportado *los estilos de crianza* que definen o trazan las líneas que modelan *la pertenencia al territorio*. El aspecto de la autonomía frente a la producción de alimento y la producción de los recursos necesarios para afrontar el día a día, era de vital importancia. Hoy en día, las comunidades negras pasan por un estado de dependencia, ya que su alimentación, por ejemplo, depende de algunos agentes externos que afectan y limitan la posibilidad de acción de los actores locales que son

coactados por la fuerza de estabilización de un orden, direccionado a mantener el estado de cosa, esto es, la dependencia a todo nivel. En este caso, la gente ya no cosecha, no pesca y, por lo tanto, perdió su *seguridad alimentaria*, en especial porque se perdió el territorio: “no tenemos donde sembrar ni una mata de yuca, ni una mata de maíz así de mal están las cosas”, dijo un morador del pueblo de El Hatillo cuando se le preguntó por la tierra y la labor que ellos tenían al cosechar en la tierra lo necesario para vivir desde su saberes.

La pregunta que surge es: ¿qué pasa cuando las comunidades dejan de tener posesión sobre los territorios que tradicionalmente han habitado, es decir, que han incidido en el mantenimiento del ciclo vital de las colectividades que se aferran a un pasado? Lo que viene a suceder es que las generaciones mayores pasan a experimentar un tipo de *añoranza*, un sentimiento de nostalgia que embarga la existencia, un peso del pasado que se recuerda y se contempla en la distancia que imposibilita el retorno a un tiempo del que se dice: “todo tiempo pasado fue mejor”. Este último aspecto se puede interrogar desde los procesos por los cuales pasan en la actualidad las comunidades negras en el Caribe *Seco*, en el que la desterritorialización es lo más frecuente. Esto se traduce como la gran estrategia librada por los *agentes* externos que se convierten en actores de la desinstalación de cada una de las dinámicas de soporte de los procesos locales, que son el eje principal de la producción y reproducción cultural, ya que, por lo general, estos mantienen la formación del sentido y el sentimiento de la colectividad.

Lo que se apreció en las visitas hechas al pueblo El Hatillo fue preocupante, sobre todo que se pudo comprobar el problema de la contaminación, el problema de la afectación del bienestar psicológico de las personas que hacen parte de esta colectividad. En el ambiente reinaba un sentimiento de pesimismo, de resignación y desconfianza, sobre todo que se espera que los actores externos que han generado el problema de la desterritorialización o muerte abrupta de los contenidos culturales de la comunidad respondan con lo que establece la ley, pero, hasta el momento, no se han visto las acciones que actúen en favor del restablecimiento de las formas propias de sostenimiento de la cultura, así como la reivindicación del derecho étnico que los cobija, especialmente lo que establece *la consulta previa*, soportada en la Ley 70 de 1993 o Ley de Comunidades Negras, así como la Ley 99 por la cual se crea el Ministerio del Medio Ambiente, especialmente en el Artículo 76, el cual establece:

La explotación de los recursos naturales deberá hacerse sin desmedro de la integridad cultural, social y económica de las comunidades indígenas y de las negras tradicionales, de acuerdo con la Ley 70 de 1993 y el artículo 330 de la Constitución Nacional, y las decisiones sobre la materia se tomarán, previa consulta a los representantes de tales comunidades (Ley 99, 1993).

También se debe tener presente que se han desconocido los otros referentes de la *Consulta Previa*, estos son: el Decreto 1320 de 1998, “Por la cual se reglamenta la consulta previa con las comunidades indígenas y negras para la explotación de recursos naturales dentro de su territorio”; la Directiva Presidencial 10 de 2013 por la cual se establece la “Guía para la realización de Consulta Previa a Comunidades Étnicas”; y, finalmente, el Decreto 2163 de 2013, que define y establece el “Protocolo Interinstitucional de Consulta Previa”. Según se pudo constatar con las personas que se conversó, estos procesos no se llevaron a cabo, solo se produjo la venta de algunas propiedades de forma individual y no desde lo que establece el derecho étnico, que no se aplicó. “La cuestión es como siempre, divide y vencerás, eso fue lo que se dio con nosotros”.¹⁷⁶

Para concluir, debo señalar que este apartado se vincula con la metodología en lo que tiene que ver con el proceso de conversación comunitaria, específicamente con lo que es *el nombrar-nombrándose a partir de las sabidurías de las palabras que narran los ritmos que marcan el sentido de la vida y su cultivo*, así como *el nombrar-nombrándose a partir de las sabidurías de las palabras que narran las formas de posicionarse en la defensa del territorio*, todo por medio de los *saberes que acompañan el andar en-comunidad*. Esto es la siembra de conocimiento que se pone al alcance de todos-todas. Se trata de la posibilidad de poner en escena la memoria en expansión, lo cual tiene que ver con los efectos resorte de los contenidos del recuerdo que actúan en *la construcción de un sentido de lugar colectivizado* por medio de la *política de producción del lugar que se lleva con las palabras que amarran la existencia a un lugar, a un contexto de acción y representación*. Por último, quiero subrayar que la acción metodológica se deriva de un soporte epistémico que no deja por fuera o excluye la realidad de las personas; esto quiere decir que, quien abre camino es quien extiende las palabras de sabiduría, fraternidad, sentimiento y vínculo de valoración de lo escenificado en el contexto de acción.

¹⁷⁶ Comentarios de un habitante de la zona, quien pidió mantenerse en el anonimato, El Hatillo, 17 de febrero de 2014.

6. Otra narrativa que recrea los orígenes de *La Loma de Calentura*

Un 8 de mayo de 2017, al llegar a La Loma, unos amigos con los que había conversado días atrás a la fecha señalada me presentaron al *sabedor* Eliecer Ochoa, quien me hablaría sobre la fundación de *La Loma de Calentura*, así como otra narrativa sobre el origen de este pueblo. Este suceso me llevó a establecer que este lugar no tiene un único relato fundacional, con el que se puede dar cuenta de su creación. Existen distintas narrativas con las que la gente presenta los inicios del pueblo de La Loma, estos tienen un soporte histórico posicionado de acuerdo al suceso que se busque visibilizar desde el desarrollo mismo de lo recreado. Todo esto a partir de las historias del señor Zuleta, a quien pudimos conocer en la primera década de este siglo, y que se encontraba enfermo y acostado en una cama en el patio de su casa el día de la entrevista; pero también la historia de Ana Vicenta Araujo y Filde *El mello* Imbreth, narradores naturales, nativos del pueblo y fervientes guardianes de las tradiciones de esta parte de la geografía regional.

Los orígenes de La Loma se encuentran ligados a las dinámicas económicas características de la zona, en donde la ganadería y la agricultura han delineado el perfil socioeconómico, siendo esa la labor que realizaban primero los esclavos negros traídos de África y sus descendientes en la zona, quienes se desplazarían por las sabanas aledañas a los pueblos de El Paso y Chiriguaná, que son los dos centros urbanos de origen colonial que ejercían su influencia en la conformación de los otros pueblos que fueron surgiendo con el paso del tiempo. Un acontecimiento histórico que ayuda a entender la configuración de pequeños núcleos poblacionales, fueron los asentamientos que se conformaron a partir del pastoreo en las sabanas, donde los esclavos tenían la posibilidad de recorrer la zona y así establecer un conocimiento de la misma, lo cual propició que, posteriormente, se dieran a la fuga o que a partir de 1851, año en el que se da la abolición de la esclavitud, los recién ascendidos a libres se ubicaran en la región que históricamente habían hecho familiar desde sus formas de aprehender el territorio.

También cuenta la situación de las guerras, donde la gente se refugiaba en las zonas más aisladas o apartadas de los poblados españoles, lugares en los que el sistema colonial, y después el republicano, ejercían su influencia. Es de señalar que esta parte de la geografía ofrecía las condiciones necesarias para establecer algunos poblados que no lograron prevalecer, o al menos esto es lo que aparece en las

narrativas de sujeción que narran los moradores. Esto quiere decir que la gente se movilizaba hacia un pueblo y después lo abandonaba, yendo a fundar otro. Esto se pudo presentar por las características del territorio, así como la convulsión política en la que se presentaron diferentes conflictos bélicos, que llevaban a las personas a estar siempre en movimiento, siempre de un lugar a otro, sobre todo para ponerse a salvo de los peligros que representaban las confrontaciones armadas. Este aspecto es muy recurrente en las narrativas que se han encontrado, en especial porque la gente narra la guerra, pero no se precisa, en algunos casos, cuál fue; en otras hablan de la guerra de la *Independencia*, así como la guerra de los *mil días*.

Ahora bien, la experiencia de conversar con el señor Eliécer Ochoa (como dije) se dio porque unas amistades me lo presentaron en una mañana. En esa ocasión, la escenificación de la conversación se dio en el patio de la casa de uno de sus hijos, donde había un kiosco de palma. El encuentro fue a las siete de la mañana, y el señor estaba esperándonos para iniciar la conversación que nos llevaría a conocer otra narrativa de la historia de *La Loma de Calentura*. Sobre *La Loma*, debo aclarar que, a lo largo de la historia, han existido tres *Lomas*, las cuales son: *La Loma Colorá*, *La Loma Calentura* y *La Loma de Potrerillo*, pero que con el proceso de explotación de carbón mineral en el territorio, en la actualidad solo existe una Loma, que es la de Potrerillo, lugar donde se escenificó la conversación con Eliécer Ochoa.

En la conversación con el señor Eliécer, pude recordar que la memoria es parte de “un fenómeno actual”, es una producción viva, y que esta reside en quien la cuenta o la pone a disposición de la gente, en este caso, quien la narra lo hace como si estuviera viviendo los hechos pasados en el presente y que, por supuesto, no los vivió como testigo fiel de lo que pasó, solo que la fuerza narrativa lo lleva a recrear los hechos como algo actual. De ahí que el señor Eliécer, al recrear los orígenes de *La Loma*, lo hizo como si estuviera ante un suceso reciente, tal como vi que narraba la otra historia de la fundación de *La Loma de Calentura*. El *sabedor* Ochoa no vivió este acontecimiento, pero él narra de una forma encarnada el pasado, trata o se esfuerza por hacer entender que él estuvo ahí en ese momento de la historia. El señor Eliécer dijo lo siguiente:

Bueno, yo me levanté una crianza distinta a la de ahora, en primer lugar porque la comida era buena, eso no tenía uno que andar de allá pa acá y así nos crió mi abuelito y a todos nos crió así. Y yo tuve un tío que trabajaba en la hacienda de *Calentura* pues que me informaba cómo era la creación de la Loma. Aquí no había casa en ninguna parte, los señores Alzamora cuando los barcos venían de la vía de España,

que traían la cantidad de ganao venían ellos a estas tierras, cogieron, les gustó estas aradas. Entonces comenzaron a venir los barcos, vino un señor de España llamado Jacinto de Calentura y el otro se llamaba Rubén Romualdo Imbreth, que fueron los primeros que se pusieron aquí en estas tierras cuando fundaron esa Hacienda (señala al noreste), entonces esa hacienda la fundaron y por agradecimiento de Jacinto de Calentura llevaron el nombre ese, Hacienda de Calentura, por agradecimiento de Jacinto de Calentura quien fue quien bajo de los barcos con Rumaldo Imbreth.

Entonces, cuando ya, eso fue antes comenzaba la Guerra de los Mil Días, cuando esa hacienda se fundó. Cuando ya hicieron la hacienda entonces le pusieron ese nombre por agradecimiento de Jacinto porque Romualdo era un poco analfabeto y él se quedó ahí en la hacienda. Qué pasa, que cuando ya Rumaldo, comenzó la guerra de los Mil Días, ya los señores Alzamora se fueron (señala al occidente) pa Santa Marta y dejaron esa hacienda ahí y le dejaron un título a esta tierra y este título se llamó título de la Corona.

Cuando yo tuve el reconocimiento ya se sabía que todas estas tierras eran de los Alzamora por medio de los títulos. Y esto se llama loma de Calenturas porque cuando echaban a los ganaos pa los playones en el invierno aquí era donde se refugiaban, en estas tierras que eran unas Lomas por eso esto se llama loma de Calenturas (señalando la tierra a su alrededor), porque era donde arrumaban al ganao de la hacienda. Rumaldo hizo la primera ranchita la hizo el señor Rumaldo afuera de la Ciénega y tuvo un hijo que también lo llamó Rumaldo Imbreth que tenía un apodo, alias Steve. Él se enamoró de una señora que se llamaba María Canquilina que tenía un apodo, la Quinqui, entonces él no quiso vivir en la ranchita que le dio el papá (al noreste), se fue rumbo, hizo una casa junto a la ciénega, ahí donde están las minas esas que se llamó Borrero. Él le puso ese nombre.

Entonces los señores Tres Palacio también habían bajao ganao de España e hicieron una hacienda grande en el paso que se llamó las Cabezas. Entonces el mono Ignacio se vino, esto era baldío, una sabanas muy lindas entonces a él le gustó esa posesión, porque a esto antes no le decían finca sino posesión. Se la compró a Rumaldo en 15 pesos. Ahí le nacieron los primeros hijos a Rumaldo, en esa, en esa posesión. Se vino a un punto que se llama Uneto pero no le gustó entonces salió caminando, caminando y le gustó aquí en el Atillo (el noroccidente) esos manantiales, se vino e hizo la posesión ahí en el Atillo y en esa hacienda nacieron los últimos hijos.

Aquí lo único que había era la Ciénega y la ranchita esa que hizo Rumaldo ahí en el Atillo. Ya después de la guerra de los Mil días llegó Gregorio Pedroso que fue la segunda ranca que se hizo aquí. Después llegó otra familia de los Escobares se llamaban. El señor Cirilo y Ilario Escobar. El papá de Cirilo y de Nicomede eran hermanos y él fue el que hizo la tercera ranchita aquí.

Esa era gente negra. Entonces ya, la hacienda esa se fue acabando poco a poco, entonces Rumualdo, el propio que había quedao ahí, cogió y le llevo como 800 reses a los Alzamora a Santa Marta, ya murió, quedó fue el hijo. Entonces se fueron fundando ya aquí eran tres posesiones, porque aquí no había finca la finca era, la hacienda de calentura que hasta iglesia tenía, las campanas que reposan en rincón hondo, esas eran de ahí de la hacienda, eso fue antes de la guerra de los *Mil Días*, los señores Alzamora ya [...] creo que esa familia se fue, ya los últimos que vinieron fueron los Granados Díaz reclamando [...] eso, los títulos de los Alzamora, creo que todavía tienen una pelea ahí.

Ellos lo único que hicieron aquí fue la hacienda y el que administraba aquí esa hacienda era Rumualdo el papá de Rumualdo Imbreth, alias el chino, que fue el que fundó la primera casita en El Hatillo, que ahora es un casino. Hasta ahí tengo salud y conocimiento, porque mi tío trabajó en la hacienda de Calentura y él comenzó a decirnos la historia y entonces a mí eso se me grababa, por eso se hasta ahí, no que eso no lo fundó [...]. No señor, el primero que hizo una ranchita aquí

después de la Hacienda la Calentura se llamó Rumualdo Imbreth, es la segunda persona que hizo una casa aquí [...].

Un familia tradicional de La Loma, eso sí por eso que a esa familia le decían los Bruno, a la familia Imbreth hijos de mi tía Bruna con el viejo Benancio, eh, eh, eh, yo no recuerdo el apellido de Benancio [...], pero era el mario de mi tía Bruna, un señor así que se cayó de un palo de mango y caminaba era como de este alto [...]. Ese es el conocimiento y así se fue fundando, se fue fundando, por caserío [...] por caserío, caserío, caserío al término que yo tengo 84 años de haber nacido yo nací en el año 34, 28 de febrero, hasta esta hora tengo 84 años, entonces tengo mucha historia que, y esa historia me la sé yo por medio de mi tío que trabajaba en esa hacienda.

Bueno cuando yo ya tuve luz y conocimiento ya Pedro Nolasco vivía aquí con una señora que se llamaba Felipina Muñoz. Ahí tuvo a Samuel, a Vitalia, a Carmen y a Andrea, esos fueron los hijos que tuvo Pedro Nolasco aquí, porque ya Felipina tenía otro hijo que se llamó Wilbar Tobar y tuvo otro hijo aparte que se llamó Rafael Martínez, que le decían Rafita y también otro hijo que se llamaba Ignacio Martínez cuando él se metió con mi tía Ana Felipe, con mi tía Felipina. Entonces tenía a Rafael Martínez, que le decían rafita y tenía al negro Ignacio Martínez. Entonces cuando se vincularon aquí que yo ya tuve los reconocimientos vivía Pedro Nolasco con mi tía Felipina ahí en una casa que ahora es una droguería (señala al noroccidente) que todavía esa casa es de ellos y todavía Andrea está viva que es tía de Geroberto Martínez Ruiz. Le estoy conversando de gente negra, Pedro era negro. Era un hombre alto y vino fue de El Paso.

Abenancio era el marido de la Bruna, y Pedro Nolasco vino con Felipina. Margarito era hijo de la Bruna, él se fue para Boquerón, esos son los legítimos Margaritos, Margarito Imbreth, ese hombre sufrió un ahogo y tuvo mi tía a sus hijos y puso un hijo Margarito, que vivió bastante en Boquerón [...] pues esa familia llegó aquí y esa ya vino siendo como la cuarta que llegó aquí a La Loma, porque el primero que hizo la ranchería se llamó Rumaldo Imbreth, era negro. Y el otro, ese vino de, de, de España de los barcos que desembarcaron, junto con Jacinto de Calentura que fueron los que fundaron la hacienda. Jacinto era blanco pero Rumaldo Imbreth era negro y aquí la degeneración de ese señor porque él tuvo un hijo, que repito se le puso Rumaldo Imbreth pero tenía un apodo, que le decían el Chino quien fue el que fundó El Hatillo.

Ana Vicente Araujo es nieta de la Bruna, hija de Pacho Araujo con mi tía [...] la mamá de mi comadre [...] tenía el nombre ahora ratico y se me olvido [...] la mamá de mi comadre Vicenta Araujo, que el papá de Vicente le decían Pacho Araujo, se llamaba Francisco y le decían Pacho Araujo, ellos que vinieron aquí a estas tierras y había venido el papá de Marcelina Gregorio que le decían Goyo Pedrozo y ahí llegó el papá en 1730,¹⁷⁷ que se llamaba Ilario Escobar y mi tía Venancia que es la mamá de los Imbreth aquí, la abuela de la comadre Vicenta. De esos Escobar, hay claritos, pero todos son negros, pero sí tienen también monos, aquí hay un pelea que le dicen el mono que todavía está vivo y ahí en el valle hay dos que son hijos de, de un hermano de mi tío Cirilo que uno es médico.

Frente a cómo ha cambiado La Loma, Bueno, por ejemplo cuando yo tuve luz y conocimiento, que esto eran unas casitas regaas. Ahí donde está aquella ceiba vivía mi tía Máxima, allá en la toda la esquina aquella vivía mi tía; aquí mi abuelita que se llamaba Fernanda Vega ahí en toda la calle centro. La calle de la Vaca es más pa acá, en la calle de la vaca la última casa era la de mi tía Bruna. Tenía esa casita ahí. Ahí vivía la Checha, mi tía Bruna (señala el occidente), acá vivía mi tío Cirilo (señala al sur occidente), ahí vivía mi tía Marcelina la mamá de Gregorio Pedroso y acá arriba (señala el nororiente) en la calle de la vaca, donde está la policía, pegadito a la policía vivía Evangelina Díaz, eran las únicas casas. Esas que estaban acá

¹⁷⁷ Esta fecha no concuerda con los cálculos matemáticos de la edad de los personajes y el tiempo en los cuales existieron, pero fue la fecha que nos aportó Eliecer Ochoa.

(señala el occidente) mi abuelita que tiene dos casas, las que tenía la vieja Eufemia (señala al oriente) y mi tía Máxima y la vieja Sixta ahí había tres casas en esa región. No había más casas aquí en La Loma. Y así se fue fundando, se fue fundando, se fue fundando y mire, que yo no pensé ver mi loma en las condiciones que está.

La última vez que vino la *TROCO* fue como le pusieron al pozo antes de Potrerillo, por donde va la carretera, eso fue en el año 46. Perforaron dos pozos ese y otro aquí en la ciénega de *Matpalma* porque ya se decía que aquí lo que había era petróleo, ya La *TROCO*. Entonces eso aquí vino una compañía y le pusieron un apodo a esto: Loma de Potrerillo pero esto no es Loma de Potrerillo, es *Loma de Calenturas* porque se lleva el nombre por medio de la hacienda. Bueno entonces ya en el 48 cuando mataron a Gaitán se fue La Troco que había perforado esos dos pozos, allá en lo último y otro aquí en la ciénega [...] vino otra compañía que se llamó la Intercol [...]. Eso perforó la Intercol también dos pozos. Perforó aquí al lado de la ciénega, cerquita al que perforó La Troco[...] que el ingeniero como que se equivocó y La *TROCA* rompió donde estaba el petróleo y de allá caía petróleo a aquí el cruce. Aquí pasaban 17-18 aviones diarios de Avianca trayendo lodo de Barranquilla. A los veintiocho días le quitaron la presión a ese pozo que ahí estaba, que eso fue en el 54.

Los pozos se encuentran aquí en un punto que se llama la Garrapata y el otro que perforaron lo perforaron cerquita a potrerillo y acá a la derecha cerca al río, también fue en el 54, ahí está también ese pozo. La *TROCO* perforó dos pozos que estaban barbullados y la Intercol dos pozos que ahí están. Ese que se descuidaron y el petróleo, la broca, la vaina esa rompió donde estaba la presión y de allá caía el petróleo a aquí, aquí al cruce este, de este lado de la orilla de Para Luz aquí está el cruce porque ahí caía aceite entonces está desde allá hasta acá. Ahí caían diario 17-18 aviones, duraron 18 días trayendo lodo de Barranquilla para quitarle la presión a ese pozo.

Ahí si ya yo empecé a trabajar allí y me nació mi primer pelao en el año 54 tenía yo veinte años pero no tenía ni papeles, mi hermano cuando pagaban a uno aquí cincuenta centavos y un peso por un día de trabajo a nosotros que éramos los eventuales. La *Intercol* pagaba un peso con cincuenta centavos. Ahí era ayudante ahí. Para ese tiempo ahí no se veía el lodo, los que estaban perforando en el pozo era una gente, por ejemplo, a mí me pusieron en la casa de los gringos, se las aseaba, recogía los cigarrillos, los papelitos, ese era mi oficio, me pagan seis pesos con cincuenta centavos y yo de eso comía cuando se ganaba uno cincuenta centavos por un día y eso fue en el 54, me nació a mí mi primer hijo y ahí se fue formando esto y mire que es lo que están explotando aquí. Porque yo tenía un hermano que trabajó en la *Intercol* que era encuellador de taladro y me dijo que aquí buena riqueza, pero que los primeros que iban a explotar aquí era carbón y eso es mina abierta.

En el año 54 que yo trabajaba ahí en la *Intercol*, mi hermano era encuellador viejo, ya aquí de la compañía, porque a mí un gringo me iba a meter ahí en el taladro. Imagínate, yo no tenía fuerza pa coger una cuña de esa que pesaba 100 libras. Una llave de esas pa sostener el taladro, la misma vaina eso lo torcía y lo sacaban. Y miraba todo eso, como lo sacaban. Si perforaban por ejemplo 400-500 metros, dos kilómetros él sacaba esa tubería y la llevaba a donde perforaban y de ahí volvía pa cambiar las brocas en la punta del tubo que iba abajo. Esa broca fue la que rompió la presión del petróleo. Seguramente que aquí el ingeniero sí investigó, porque era un *americano*.

En la actualidad, en el territorio donde quedaba la hacienda que el *sabedor* Eliécer nos comentaba en su conversación queda uno de los complejos de explotación de carbón mineral más grande de la región. Este, al igual que la mina del

Descanso, hace parte de la expansión de las áreas explotadas por las multinacionales que actualmente se encuentran operando en la zona. Seguidamente, comparto una imagen donde se puede apreciar la entrada a esta mina.

Imagen 14

De la entrada a la mina Calenturita en el corregimiento de La Loma



Fuente: Elaboración propia.

La conversación con el *sabedor* Eliécer me ayudó a establecer la relación que existe con la actividad económica de la región y la dinámica poblacional, donde los dueños de las haciendas necesitaban de la fuerza de la labor de los esclavos africanos para el sostenimiento de las actividades económicas de las haciendas o los hatos ganaderos, lugar donde las y los negros esclavizados eran explotados. Alrededor de las haciendas o los hatos se fueron formando pequeños núcleos habitacionales de esclavos, así como la otra gente que se involucraba en la actividad económica. Para el caso de los territorios de las comunidades negras, es de señalar que existieron los antecedentes de las haciendas, los *Palenques* y las *Rochelas*. También existieron los pueblos de gente libre, con asentamientos de criollos y mestizos residentes de la zona en que tenían sus actividades comerciales, ganaderas y agrícolas.

Si observamos los tipos de poblamiento en la zona, entonces podremos decir que han existido en esta parte de la geografía nacional los tipos de pueblos que ha propuesto el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro, quien ha señalado que existen los siguientes pueblos: “Pueblo nuevo”, “Pueblo transplantado” y “Pueblo testimonio” (Ribeiro, citado por Villa y Villa 2018, 8). En el desarrollo de las dinámicas poblacionales de la región se pueden reconocer estos tipos de pueblos, los cuales paso a identificar y caracterizar de la siguiente manera:

- “*Pueblos nuevos*”. Estos son los asentamientos que se establecieron con la sociedad colonial y las autoridades que llegaron de la península Ibérica; ellos siguieron la orden de fundar pueblos y establecer unas nuevas jurisdicciones. Para el caso del Caribe seco colombiano, estos pueblos serían El Paso, Chiriguana, Valledupar, entre otros.
- “*Pueblos transplantados*”. Tiene que ver con la réplica que hacían de la sociedad colonial quienes seguían el modelo de organización urbana que se tenía en la península Ibérica, el cual siguieron en la fundación de las ciudades del Caribe colombiano, tales como Cartagena, Santa Marta y Riohacha, entre otras. A su vez, estos modelos de organización urbana se replicarían en el interior de los territorios, tal como pasaría en la organización de los nuevos pueblos. Esto quiere decir que, si las principales ciudades del *Virreinato* seguían el modelo Ibérico, las provincias y gobernaciones seguirían el modelo, y así sucesivamente con los otros lugares que se encontraban en el interior de las provincias. Esto es una réplica de la réplica, donde la estructuración del espacio era: una plaza central en la que existía una iglesia, alrededor se encontraría la sede del poder administrativo y seguidamente las familias *más distinguidas* de la época colonial.
- “*Pueblos testimonios*”. Corresponde a los pueblos que narran lo que son, los que se han ido configurando a lo largo de la historia. Corresponde a estos pueblos las experiencias que a lo largo del tiempo hemos vivido en los territorios de comunidades negras, donde la gente, a través de la tradición oral, narra sus tradiciones, sus prácticas culturales y sus formas de aprehender el territorio, tal como ha pasado con los pueblos del Caribe colombiano, que, cada día más, se quedan sin tener quién cuente sus historias.

A propósito de las dinámicas sociales-poblacionales, económicas, políticas y culturales del Caribe Seco colombiano, propongo cuatro tipos de pueblos, los cuales salen del análisis de las situaciones contextuales. Los cuatro tipos de pueblos son los siguientes: *pueblos amurallados*, *pueblos antifluído*, *pueblos arrancados* y *pueblos fogón*. Estos cuatro tipos de pueblos se pueden apreciar a partir de las relaciones que se tejen en el contexto de interacción, pues, en los últimos tiempos, en la zona se ha

presentado la influencia de la violencia y la injerencia de los actores externos que han alterado la cultura a nivel local y regional. Son las dinámicas de soporte comunitario las que se ven trastocadas desde la fuerza ejercida por quienes imponen sus criterios de acción y regulación, impuestos y replicados por las instancias de producción externa a la comunidad. A todo esto le agregamos el papel que ha ejercido la minería a gran escala, que ha incidido en la pérdida de los referentes culturales y la pérdida de la soberanía ejercida sobre el territorio. Como se pudo ver en la narrativa de Eliécer, esto se ha dado hace ya un tiempo considerable, sobre todo cuando la *TROCO* incursionó en la zona.

En relación con los cuatros tipos de pueblos que encontramos en la zona, estos se relacionan entre sí logrando crear situaciones de vínculo y direccionamiento de las acciones que movilizan los actores organizados, sobre todo cuando se intentan enfrentar los abusos del poder ejercido por los actores externos. La cotidianidad fue cambiada de forma abrupta, estableciendo así relaciones de dependencia. También se ha presentado la suplantación de los roles que se le asignaban a las autoridades tradicionales y, en general, a los actores que soportaban los procesos locales de producción de sentido comunitario.

- *Pueblos amurallados*. Estos poblados tienen relación con aquellas experiencias en las que la gente genera estrategias para trazar sus propias murallas, con el fin de resistir a las tragedias, el dolor, la exposición a la agresión que producen los actores externos. La muralla, en este caso, no es física, sino que se convierte en una experiencia del pensar, del actuar y considerar las amenazas. Esto se puede leer en los pueblos donde las formas severas de violencia han sido empleadas en contra de la población. En la zona, algunas experiencias de pueblos amurallados serían: la de Guacoche, al norte de Valledupar; Los Brasiles, pueblo que se encuentra a pocos kilómetros de Codazzi; y el pueblo de Casacará que es un corregimiento de Codazzi.
- *Pueblos antifluidos*. Estos son los pueblos donde existen una o más generaciones de personas que impiden que los contenidos de la memoria permee a las nuevas generaciones. Esto es suscitado por la decisión de acabar con los procesos de transmisión cultural, ya que se cree que: “esto no deja progresar, el sentimentalismo por el pasado no deja ver adelante,

donde está el progreso, si queremos progresar tenemos que ver adelante”. La acción de antifluído ejerce una fuerte acción de retener los contenidos hasta hacerlos desaparecer de la superficie cultural de los pueblos, en un primer momento; posteriormente, desaparecen cuando las personas de la generación antigua va muriendo y los saberes van desapareciendo de la base cultural de los pueblos. Este tipo de pueblo propicia el *hiato generacional*, con el cual se rompe la cadena de transmisión oral. Este tipo de pueblo se puede observar en lugares donde el comercio y la ampliación de infraestructuras, que son una manifestación de los efectos de la modernización tardía, ejercen su influencia, tal como ha pasado en Aguachicas, Codazzi y Bosconía, entre otros.

- *Pueblos Tronchados*. Pueblos en los que la gente ha vivido un fuerte proceso de desterritorialización, como ha sucedido en La Jagua de Iberico, donde el efecto de la regalías creó una sensación de *progreso* sustentada en la abundancia, lo que trajo consigo fuertes oleadas de migraciones de personas que venían de otras partes del país. También se puede ver la experiencia de los pueblos del Cesar que están a orillas de la carretera que conecta el interior del país con el resto de la región; en este caso, pareciera que estos pueblos solo tienen vida en las dinámicas del comercio informal que se propicia a lo largo y ancho de la carretera. Otro ejemplo de *Pueblos tronchados* es el que tiene que ver con Becerril, municipio que vivió los efectos de la violencia generada por los actores armados, la cual causó dolor, muerte, desplazamiento y violaciones de los derechos humanos, entre otras manifestaciones del conflicto.
- *Pueblos Llameantes*. Corresponde a esta tipología de pueblos aquellos que se reconocen como lugares donde la memoria se narra, se dispone desde diferentes situaciones que vinculan a las personas que cultivan el interés por los saberes locales. Estos son los casos de Guacochito al norte de Valledupar, Potrerillo en El Paso, Cesar, así como La Sierrita corregimiento de Chiriguaná en el mismo departamento. En estos lugares, los guardianes de la memoria y los saberes ancestrales aún se valoran y se asumen como un referente de vida para las nuevas generaciones. La metáfora de lo *llameante* tiene que ver con el efecto de las llamas que

producen la vitalidad de la tradición y sus continuidades a partir de la palabra.

Las cuatro tipologías de pueblos que propongo resultan de un análisis de las trayectorias étnicas-raciales y culturales que hacen parte de las configuraciones identitarias, tanto en el Caribe Seco como en otros lugares de Colombia. Así mismo, este ejercicio de análisis y reflexión se soportó en el diálogo con los presupuestos de Ribeiro, quien propuso los tres tipos de pueblos referenciados. La *lectura* del contexto y las acciones de quienes participan en el proceso de conversación comunitaria, se convirtieron en referentes para la textualidad de la cultura. Fue por este motivo que se asumió la acción investigativa desde la *descripción, traducción, interpretación y explicación*. Estos aspectos de la investigación cualitativa, de corte hermenéutico, fenomenológico y crítico, fueron empleados para construir una visión situada, una visión que se nutre de las realidades que comprometen un actuar en la frontera.

Los cuatros tipos de pueblos nos ponen a pensar sobre las dinámicas, los problemas y las experiencias de la gente que se asumen desde un contexto que actúa en la formación de las vivencias que se hacen significativas. Sobre este último aspecto, quiero señalar que esto implica la textualización de los recursos de *la memoria colectiva*, la cual se pone en escenario a partir del hecho de “movilizar los recursos” que la integran. Todo esto conduce al posicionamiento de los pueblos, donde *resistencia* y *re-existencia* se convierten en la posibilidad de acción y consolidación de un pensamiento vital, un pensamiento que refleja lo que son los pueblos. Esto se puede apreciar en todas las narrativas, especialmente en la de Eliécer, quien narra desde un considerar los acontecimientos por los que ha pasado el pueblo de la Loma. En lo que refiere a esto último, se deja ver que los contenidos de la memoria no buscan ser totales, acabados y definidos alrededor de una *estilización de la voz de los otros*, tal como pasa con los textos que emergen de las investigaciones históricas, fundamentadas en el relato especializado de la historia. Por el contrario, los fenómenos de la memoria “son siempre abiertos” y no cerrados a la riqueza del texto que se recrea desde la acción creadora de los integrantes de una colectividad.

Finalmente, esta conversación apunta al nombrar-nombrarse desde los saberes que acompañan la sabidurías que surgen al andar con, desde, entre y para. Esta es la

posibilidad de inventar a partir de las construcciones que están sujetas a ser re-inventadas, co-inventadas. Se trata de una posibilidad de vincular la metodología desde el diálogo que traza un interés por la conversación intergeneracional, así como por los saberes que amarran el existir de los pueblos a un contexto donde la cultura se vincula a la experiencia. Igualmente, se trató de establecer una conciencia sobre el territorio y las dinámicas de la memoria que narran las existencias negadas de quienes *no tienen un lugar en la historia*.

7. “Víctima del desarrollo”: El caso de Para Luz, Garrapato y Matepalma

La contaminación que se genera por la explotación de los megaproyectos que se encuentran en la zona es observable. Es así como la imagen que presentan los cuerpos hídricos es muy preocupante, la muerte inminente de los ecosistemas se deja ver. Aunque las autoridades respectivas y las empresas mineras dicen hacer controles y mantener bien la parte ambiental, en el contexto los problemas son visibles. La gente narra cómo los pescados cada día son más escasos, y los que logran pescar presentan, a simple vista, una imagen que no genera confianza en las personas que los consumen. En la parte interior del sistema digestivo de los peces se encuentran residuos del mineral, tal como se ha podido verificar en algunos casos. Frente a esto tenemos la siguiente narración de la señora Lucha, quien comentó que:

Resulta que una vez me llevaron unas galapagas para que las preparara y qué creen ustedes que encontré, cuando las abrí, estos pobres animales tienen en la parte interna como en especie de una brea espesa que olía feo, olía raro, yo enseguida dije: “estos animales están malos, no se pueden comer, están contaminados y no se van a preparar, si uno se quiere morir entonces se la pueden comer, están malas para el consumo humanos”. Pobres animales, ya ni ellos se escapan a toda esta contaminación. Esa brea era como una mala enfermedad, estaban enfermas las galapagas y no se pudieron comer. Cómo le parece que esas galapagas son de por aquí cerquita, todas estas aguas están afectadas por la contaminación, cómo le parece.¹⁷⁸

Un conocedor de la problemática nos cuenta sobre la situación de emergencia ambiental que vive la zona, sobre todo que se han ido contaminando los cuerpos de agua. Todo esto ha afectado la flora y la fauna, por lo que la pesca ha disminuido ostensiblemente; inclusive se ha llegado a cortar el oxígeno en el agua como consecuencia del vertimiento de sólidos, como basuras y material sobrante en la

¹⁷⁸ Conversación con la señora Lucha, 24 de abril de 2016.

explotación de carbón mineral. A continuación presentamos la narrativa de una *víctima del desarrollo*, que nos contó sobre la problemática que se vive en la zona:

Mi nombre es Alfonso Mejía Márquez, yo soy original de Potrerillo, que es corregimiento de El Paso hace 58 años. Bueno yo nací en la región de Potrerillo, me crié ahí, hasta este tiempo he estado viviendo ahí en Potrerillo y conozco la historia desde el momento hasta ahora que estamos viviendo. El comienzo de la era de Potrerillo hasta esta época ha cambiado mucho, por ejemplo, en aquella época, por los años 71 que ya yo comencé a tener un poco de conocimiento, Potrerillo era una zona, casi un paraíso, fue donde se vivía de los animales, las fuentes hídricas de las aguas de las ciénegas, de los ríos y de los playones. En tiempo de creciente había mucha abundancia de pesca, de ponche, de muchos animales silvestres se conseguía mucha galapaga en cacería, desde que llegaron las minas por ahí en los años 86, no, digo en el 96, eh, las minas comenzaron a explotar acá arriba digo la *Drummond*, *Prodeco*, *CMR*, eh, El Hatillo la mina El Hatillo, más la intoxicación por La Loma es que se ha visto.

Por ejemplo, el alcantarillado de La Loma pasa directamente al caño de *Paraluz*, ante la ciénaga era una ciénaga viva con agua cristalina casi el 96% de agua potable que era hasta para el consumo humano, hoy en día por los años 2015-2017, ya esas aguas son intocables, ya no se pueden tomar, tiene mucha contaminación por defecto de la mina y sedimentación y por la contaminación de las aguas negras de La Loma, hoy en día estamos pasando unas calamidades tremendas, cómo será que la ciénaga *Matepalma* antes por los años 81-90 habían islas flotantes que alcanzaban tener dos hectáreas, tenían palos de motosierra, palmas ya que parían, e higuera, cómo será que ahí se montaban los animales a comer pasto eso sí lo vi yo y ellas andaban. Si brisaba por allá por el oeste, por el este tiraban 30 o 40 islas y de allá venía, ahí se conseguía animales ponche y uno se montaba ahí y eso era una cosa tan hermosa que eso la gente se quedaba admirada y tomaba fotografía. Hoy en día no se puede porque todas esas por la intoxicación de la ciénaga, los esos taponamientos se descomposieron y se fueron a pique, ya me entiende.

En ese momento de la conversación, el señor Alfonso hace una pausa y entra a la casa, de donde saca un mapa, el cual es empleado para establecer la narrativa sobre el territorio donde se encuentra la ciénaga; el señor Alfonso expresa que este mapa lo hizo él con el fin de explicar la problemática por la que pasa *Matepalma*. En la narrativa siguiente explica cuáles son las problemáticas que tienen, es decir, la sedimentación, el taponamiento de los cuerpos de agua que alimentan la ciénaga, así como el problema de la utilización del agua para regar el cultivo de palma, el vertedero de aguas residuales de la Loma y el poco mantenimiento que le hacen a este cuerpo hídrico. Es de señalar que la ciénaga depende del equilibrio de todo el medio ambiente que históricamente interviene en su sostenimiento, que a su vez significa el sostenimiento de la gente de esta zona del Caribe. A continuación una foto; orilla de la parte nor-oriental de la ciénaga en la que se aprecia un cultivo de palma de aceite.

Imagen 15

Monocultivo de palma de aceite en la parte nor-oriental de la ciénaga de *Matepalma*

Fuente: Elaboración propia.

Como se puede apreciar en la imagen, en la margen nor-oriental de la ciénaga se ha implementado el monocultivo de palma de aceite, lo cual requiere un riego permanente. Al respecto, surgen dos preguntas: ¿de dónde sacan el agua para regar estos cultivos? y ¿cuál será el control que hace la autoridad ambiental que vela por el cuidado de la ciénaga? Es de apreciar que en los últimos tiempos se ha visto una disminución del agua de la ciénaga, esto lo dicen las personas nativas de la zona, pero también lo he podido apreciar, sobre todo que a lo largo de las visitas de los últimos 4 años se nota una disminución ostensible del área de este cuerpo de agua. También se ha visto una desmejoría en la calidad del agua, sobre todo en los aspectos que pueden ser percibidos a simple vista; estos son el color del agua y el olor; la gente originaria de estas tierras afirma lo mismo. Pero sigamos con la narrativa del señor Alfonso, quien ahora nos va a presentar la problemática, apoyado con el mapa:

Por medio de un mapa que hice le voy a explicar bien. Por ejemplo, aquí en *La Loma* las aguas negras le caen a *Para Luz* y *Para Luz* desemboca a *Garrapato*, por ejemplo les voy a explicar aquí en un mapa que tengo. Este cuadrado que uste ve ahí esta es la ciénaga de *Matepalma*, aquí queda *Potreriillo*, aquí queda *La Loma* y acá arriba en estas *téticas*¹⁷⁹ quedan las minas de *Drummond*, *Prodeco*, *CMR* y *El Hatillo* aquí,

¹⁷⁹ Son pequeños cerros naturales, los cuales eran parte vital del equilibrio ambiental y aportaban los componentes necesarios para el sostenimiento de la flora y la fauna, además, brindaban la posibilidad del *Buen vivir* a los seres que habitan estos lugares. Según me contó la gente nativa de esta zona, la gente no se metía a dañar esas *téticas* porque entendían que eran los lugares que guardaban el agua y los animales; estos eran los últimos bastiones que permitían el equilibrio ambiental.

bueno. Esta es la posa de oxigenación, donde salen las aguas contaminadas de aquí de La Loma.

Bueno este es el caño de *Para Luz* y caño *Garrapato*, que cae aquí a la ciénaga *Matepalma* y aquí, cuando hay torrente de aguacero, to ese sedimento de aquí de las minas corren por estos caños y llegan a las ciénagas, esta ciénaga aproximadamente pa los años 70 medía hasta cuatro y cinco metros de profundidad, hoy en día alcanza apurao a tre, apurao a tre, si en aquella época que comenzaron y namá tienen 20 años de está explotando que va engrandeciendo y ahora hay un poco e cerro, por ejemplo ahora en el invierno este, en un año que pasa, multiplica el sedimento porque hay más cantidad, quieredecir que esta ciénega entre vuelta de 10 años ya desaparece y yo digo una cosa, perjudica a los habitantes de *Potrillo* a la comunidad y a los pescadores y digo yo que favorece a los vecinos que están aquí a la orilla de la ciénega, porque ciénega que debe de crecer, contrario está creciendo las fincas por que se van (crecen los playones).

Aquí por ejemplo (señala el mapa) aquí en este pedazo ya hay parte aonde han rodado hasta 10 metros pa la ciénaga porque el sedimento ha aumentao ya me entiende. Entonces cual es el defecto de La Loma, toas estas aguas negras que corren por aquí y caen a *Para Luz* y aquí recorren y hay muertanda de pescao por aquí vea, hasta aquí. No, no, es navegable, es un caño quebrao donde hay palos donde hay sedimentos. Ante sí, usted se metía, se bañaba y cogía, iba con la familia, hoy en día usted no puede hacer esa gracias porque de aquí a aquí hay unos sedimentales que bueno, se ve hasta aquí y nomás tiene una cuarta de agua. Lo mismo también pasa con el caño *Garrapato*, con la diferencia que este nomás recibe la sedimentación y caen aquí también.

No el *Garrapato* no está seco, está ahí, ahí corre, pero corre el sedimento y acá tenemos [...]. Y entonces esto es por la vía de estos caños que le cae el sedimento y este sedimento corre por aquí y corre y entran aquí a la ciénega y aquí mueren y aquí descansan, ya y los peces nativos de aquí, ya como ellos no encuentran la profundidad adecuada pa ellos sobrevivir, muchos están inmigrando en el tiempo de creciente y es poco el que queda aquí.

A continuación, el señor Alfonso pasa a hacer una analogía entre la vida de los animales y la vida de los seres humanos; él habla de los peces, pero lo hace desde una analogía que permite que el humano se ponga en el lugar de los animales. Esto da cuenta de un “régimen *propio* de la naturaleza”, tal como sugiere Escobar o tal como sostiene Vargas con el “*biocentrismo*”, donde claramente no existe una distancia entre todo lo que existe en un territorio, incluyendo la vida de los seres humanos. En este caso, no existe una diferenciación *abismal* entre la vida de los seres humanos y la vida de los demás seres u organismos que hacen parte del paisaje general del territorio. Esta manera de asumir la vida rompe con la oposición binaria entre *hombre* y *naturaleza*, la cual hace parte de la forma de explicar la realidad, el conocimiento y el lenguaje con el que representamos y nos paramos ante la existencia concreta de las cosas. “A las tradiciones biocéntricas se les atribuyen ritmos cíclicos de larga duración y a las antropocéntricas el progreso lineal que trae la modernidad” (Vargas 2016, 33). A continuación presento la narración de Alfonso, en el que se coloca en el lugar de los peces:

Emigran es, por ejemplo, si uste está aquí viviendo en este pueblo y lo levantan a balín¹⁸⁰ y quedó vivo, uste va emigrando tierra, porque uste también dice yo me voy porque no me van a matar, acabar del todo [...] yo también me voy porque ahh [...]. Entonces ellos ven que aquí lo están acabando, entonces ellos, el animal es, también sabe entonces ellos muy poco se quedan aquí, entonces ellos se van por misma la fuente cuando hay creciente, ya, por ejemplo, en el verano no, cuando hay creciente ellos saben, no. Yo pasé este año bastante trabajo, y este otro año yo a lo que venga la abundancia de agua yo me voy y no vengo más. Este río bota aquí a unos botaderos aquí, a unos humedales aquí y esos humedales van a tene al río Cesar, ya y de ahí van de caño en caño, ciego pero en el tiempo de agua ellos se llenan y ellos imigran agua. Por ejemplo, en el tiempo de ante, la gente iba a pescá y cogía pescao de imagínese uste pescao de cuatro y cinco libra, pacoras así de arroba, que la gente hace unos 20 o 30 años nos compraba la pesca, compraban 8,10,15 arrobas cada dos días.

Hoy en día, de ca ratico me llaman: no teney pacora, pacora de aonde si no hay, unas animalitas así vea (señala con la mano un tamaño pequeño), los pescao originario son la pacora, el bocachico, el moncholo y este blanquillo y dorá, había buena dorá ahí a y la arenca, uste llevo buena arenca también,(arenca y barbúl) eso era lo que se cogía, pero hoy en dia nada puro animalitos así vea, pequeñito y la verda es que la pesca no es que sea sanguinaria como en estos ríos de acá que la gente le mete palos, le mete tacos, aquí no se acepta eso porque estamos tratando avé si protegernos por medio ahora de las minas, tan siquiera salva un poquito la, pero esto si no le paramos bola [...]. Yo digo que la ciénega es recuperable, si eso lo que hay es que gastale una cantidad de plata. Bueno, pues a mi modo de ver, canalizar estos ríos, estos caños, estos dos y de aquí a aquí hacele a esto un alebante ya que esto estaba cedimentao, hacele un levante aquí paque aumente tan siquiera un metro de profundidad, de profundidad [...].

El río Cesar por aquí pasa por este lao así, hacia el oeste, pero le queda muy lejos, le queda retirao de la ciénega como a, como a tres kilómetros. La parte baja no, porque el por la parte baja coge aquí así y coge por allá (señala el mapa) así y entonces va dando vuelta así y entonce como las aguas como corren de pa bajo se encuentran allá abajo. La parte humeda que influye son los playones y esos playones van a tene al Cesar pero ya a una distancia más o menos como de ocho o diez kilómetros. Cuando hay invierno se unen ya cuando hay buena creciente, entonce la vida de la ciénega es recuperable porque [...] y ahora estamos a tiempo de salvara un poquito.

Ahora la mina no dice nada, ello solo dice to el tiempo que las aguas son estables y hemos hablado con Corpocesar y con la ALA que es una empresa del gobierno. Eso trabaja en las contaminaciones, en el medio ambiente ya, inclusive en estos días fui a hablar con Wilson, que es el jefe máximo aquí en el Departamento del Cesar, porque pa ve que estamos aquí pendiente aquí en esto.

El *Garrapato* nace dentro de *Drummond* y este nace entre *Drummond* y *Prodeco*. Vea, en la actualidad entre vuelta de unos 10 años no tenemos ciénega, ya no tenemos ciénegas, ahí se verá ganao de los circunvecinos, hay por ejemplo uno, dos, tres, cuatro, cinco, seis, siete, como ocho fincas alrededor, sembraron palma de aceite, aquí en este punto (señala el mapa y por internet se aprecia una amplia zona sembrada de palma de aceite). Esa palma de aceite la riegan con agua de la ciénega. *Corpocesar*¹⁸¹ le da un permiso para que el 10% del agua la saquen de la ciénega y entonces ellos no cogen el 10% sino cogen el 100%, ellos deberían tener un reservorio o deberían tene pozo de taladro.

¹⁸⁰ En la zona del Caribe *Seco*, la gente dice *levantar balín* cuando van a hacer unos tiros.

¹⁸¹ *Corpocesar*: *Corporación Autónoma del Cesar*. Ente gubernamental descentralizado.

En la actualidad no tienen nada de eso, es agua pa regá, aproximadamente hay como 100 hectáreas, en ese globo. No es playón, esa es tierra de alta así de montaña. Hay que tener en cuenta lo que es un arroyo y un caño, porque el arroyo es más pequeño y el caño es más, más largo y se alimenta, nacedero de los ríos y desembocan en los ríos y los arroyuelos no, nacen de una quebra y desembocan en un caño o sea en una ciénega. Esa es la diferencia que hay [...].

El territorio ante era diferente. Bueno aquí antes en la Loma y la región de Potrerillo en este sector era un territorio ganadero principalmente. Grande ganadería, aquí se menaba¹⁸² era la leche, el queso, el suero y la ganadería en cantidad, aquí el que menos tenía 1000, 2000 cabezas de ganao. Era revuelto, gente del pueblo y gente de afuera. Bueno, revuelto, gente de afuera que se criaron aquí y como vení una persona y compra finca y pasa más de 20 o 30 años, por ejemplo Isaza, que vivían en este territorio, era antioqueño y tenía añales de está viviendo ahí, los Marcunz turcos de allá de Turquía viven aquí en Chiriguaná por ahí [...]. Chiriguaná queda en la parte de atrás allá y aquí había mucha gente cachaca que tenía finca y también costeños que también tenían finca. Los dueños de las tierras donde está Drummond, los dueños eran los Isaza de Antioquia.

Las tierras comunales, por ejemplo aquí en *Potrerillo* tenía tierras comunales y todavía las tiene, aquí en este sector (señala en el mapa), por ejemplo comunal es porque la gente echa el burro, echa la vaquita, echa el cultivo, echa la cuestión y aquí en La Loma esto era también tierras comunales, to esto que se ve aquí (señala en el mapa), pero hoy en día no hay tierras comunales aquí en La Loma porque toita, los alcaldes dieron orden y cogieron to esa vaina, hoy no se encuentra uste ni pa nada, humedales, too, too, esto lo repartieron aquí. Por aquí había humedales, to esta zona deje allá arriba desde la cuenca de, desde casi Becerril,¹⁸³ bajando eso es puro humedal así y coge aquí la costa de El Paso y aquí coge aquí Para Luz, sabe llega aquí a la ciénega, a la ciénega coge aquí y sale aquí por los lao de atra de Potrerillo, quiere deci que Potrerillo está como si fuera en una isla de aquí pa'llá, esta al redor de puros humedales. Bueno nosotros estamos esperando en la ayuda del gobierno, o que vengas unos programas.

Uno se pregunta que ha pasado con lo campesino que estaba en la zona, porque toda esta zona desde aquí así, más o meno; estas minas han compra mas de 40.000 hectareas y los únicos dueños son ellos nama, ya, aonde ante esa era una zona ganadera y campesina, donde habían miles y miles de ganao, la gente donde trabajaba ahora, antes hacía la feria de La Loma y eso es grande, pero eso no se hace ahora. Qué ha pasao con la gente qué y de qué va a vivi uno, ese es el problema de la mina, felices uno y el resto [...]. Por ejemplo, la feria fue hecha en el año 71, comenzaron la primera, más o menos la última feria hasta el año 82 (Del siglo pasado), que fue la última feria que hicieron, usté en esa feria iba en agosto que era que las hacían, del 15 al 20 de agosto, una vaina así y eso era, no, no, no, aquí bajaba avión, bajaba avioneta, halicóptero a compra ganao y eso no sacaban ni do, eso sacaban 5000, 10000 cabezas de ganao, macho, ovino.

Bueno, ahora lo de la *TROCO*, esa historia, según me dicen lo veteranos, por ejemplo en la época de, de, en la época cuando comenzó *TROCO* ya no había *Potrerillo*, la *TROCO* llegó como en los años 40, ya, la historia que me contaban los abuelos, eso llevo como en los años 40, abrieron trocha, perforaciones y duró como unos 6 a 8 año más o menos [...], habían era finquitas. Sí, porque ya le voy a decí, segúnme dice mi papá, cuando llegó la *TROCO*, mi apá no existía por ahí, ya él trabajaba en la finca de los hermanos y sí había finca, por ejemplo, una finca aquí y otra finca allá y como eso eran puras sabanas comunales, la *TROCO* llegó y comenzó

¹⁸² Quiere decir que se trabajaba o se lidia.

¹⁸³ Es un municipio vecino que esta al nor-orienté del departamento del Cesar y que en la actualidad es influenciado por la mina de Carbón del Descanso, que es la más grande de todas las minas de Carbón existentes en Colombia y América Latina.

a hacé campamento y campamento y entonce usté sabe que donde hay campamento y campamento entraban los negociantes, ya, y entonces comenzaron a hacé ranchitos y a vendé cerveza, en aquella época había mucha bebida de cerveza, entonce comenzaron la gente a llegé y a trabajá y cada quien hacía su rancho y como hubo una época como de 10 a 15 año, la *TROCO* ahí metía haciendo estudio duro un tiempo bueno, entonces ya se formó el pueblecito. Entonces fue cuando Samuelito Martínez sacó el disco de la puñalá [...] ja, ja, ja [...] exacto.

Bueno, la *TROCO* buscaba era yacimientos de petróleo. Eso pue, eso quedo ahí, según dice la gente encontraron petróleo y eso lo dejaron como una reserva ahí, y ellos inclusivamente ellos de vez en cuando vienen y hacen trocha y buscan los pozos y miden, ya, no es una cosa así que, es to los año, hace como unos 10 años llegaron. Que no que vamos a explota aquí, que tal que no sé qué má, pero en esa época no se sabía que acá había carbón, este carbón lo descubrieron como en los año, como en los años 80 más o menos y entonces se dice que de ahí pa bajo de la ciénega pa bajo eso es puro petróleo. Y esa vida la de ahora a la de ante, no e igual.

La Loma era un pueblo pequeño y usté sabe que hasta el momento que estamos viviendo *abundancia* y en voz de mina se multiplicó, ya, si nosotros sacáramos los propio lomerio no sacáramos un pueblo como está La Loma [...]. *Potrerillo* también ha tenido un crecimiento más o menos lento pero ya está grande, no es como ante que eran unas callecitas ahí toa, la gente también ha ido evolucionando poco a poco.

Bueno por ahí la influencia y la infancia pue [...] la mina trae gente y esta se multiplicó, má la que tenemo la gente de aquí, entonce se podrá imagina los problemas. Las tradiciones sí se han perdió, por ejemplo la venta del queso, la cría de marrano, los cultivo, ya hoy en día la gente no cultiva porque a la gente la han despojao de, de, los han despojao de las tierras, porque los que tenían en aquella época finca grande más o menos, se la vendieron a las mina y to esa gente que cultivaba le iba al campesino y hablaba con el dueño de la finca, ve que necesito que me de este año tanto pa cultiva, nada hoy en día no se ve eso, el campesinao hoy en día no tiene aquí no tiene donde sembrá.

Los procesos organizativos, eso no anda pa ná. Aquí *namá le paran bola namá*¹⁸⁴ es al carbón esa es la pura realida y los alcaldes y me da pena decirlo, aquí los alcalde no ma es pa el bolsillo, to lo que hacen no ma es pa el bolsillo aquí no hay una obra pa el campesino que diga vamos a ubícalos y vamos a compra esta tierra y vamos a dale una hectárea e tierra a cada quien pa que siembre o ponga un galpón de pollo, nada esos programa vienen pero hasta el momento no se ha ejecutao ninguno, no respondo mañana más tarde con otros alcalde lleguen a un acuerdo con el campesino y los pongan a trabajá.

El señor Alfonso narró el territorio con un sentimiento de pertenencia o dependencia *afectiva*, la cual me permitió entender que el territorio es una producción viva, y que el hecho de habitarlo nos permite obtener de éste los nutrientes necesarios para el sostenimiento de la existencia. Se trata de una orientación vital, sostenida por la conciencia de quienes asumen la colectividad desde un arraigo al lugar al que se pertenece; esto es el resultado de una actitud que posibilita la configuración de lo que se busca representar a partir del hecho de recrearlo, recorrerlo, re-conocerlo, defenderlo y cultivarlo en cada momento en el

¹⁸⁴ Esto quiere decir: *nada más les prestan atención*.

que se habitan las palabras que lo hacen posible. La gente resiste las agresiones de los agentes externos, quienes pasan a descomponer y desorganizar o desinstalar los procesos locales de sujeción al territorio. Ante esta amenaza, las generaciones mayores inventan y escenifican formas de aferrarse a su lugar de origen.

A partir de la conformación de grupos casuales de conversación sobre el territorio, así como de la conversación intergeneracional en las familias y la comunidad, *los marcos sociales de la memoria* soportan la producción y adscripción efectiva del recuerdo escenificado entre los interactuantes, que llega a generar una *Topofilia*, es decir “el conjunto de relaciones afectivas y de emociones positivas que el ser humano mantiene por un determinado lugar” (Tuan citado por Yory 2007, 61). Ahora bien, lo que hace Alfonso es crear y recrear un ambiente de estabilización narrativa, el cual reacciona en contra de las alteraciones que han venido a imponer los agentes externos, quienes llegaron para intervenir las formas usuales de asumir el existir de las comunidades negras de esta parte del Caribe. Los agentes externos, en su accionar, buscan generar lo que es la “*Toponegligencia*, ‘es decir, el descuido, a la tendencia a perder el sentido del lugar, el corte con las raíces que unen al hombre con el medio en el que vive’” (Mata citado por Yory 2007, 61). Estos, además, ejercen prácticas de dislocalización escenificada que llevan a crear una especie de, en palabras de Marc Auge, no-lugares (2000).

Las prácticas de dislocalización escenificadas se pueden entender como aquellas acciones que se hacen de forma sistemática, es decir, sostenidas en un tiempo efecto para la acción de desinstalar los mecanismos, las estrategias, los contenidos y las dinámicas locales de lugarización. Esto es el sentido proyectado sobre lo que se vive, se siente, se imagina, se piensa y se desea a partir de una localización específica. Estas prácticas buscan que la gente pierda la pertenencia al lugar de origen, buscan que el sentido y el sentimiento de pueblo o comunidad desaparezcan para siempre. Al respecto, lo propio es crear, por parte de los agentes externos, un tipo de *pueblo antifluido*, donde los procesos de transmisión cultural no vuelven a escenificarse desde los referentes locales, lo que lleva a la emergencia del *pueblo arrancado*, caracterizado por vivir una fuerte experiencia de desterritorialización de su ser en el lugar de pertenencia. Frente a todo esto reacciona el señor Alfonso, quien se convierte en un guardián de los saberes ambientales de la zona.

El territorio recreado por Alfonso se convierte en un territorio vivido en las palabras que saludan las sabidurías que acompañan el andar en los diferentes caminos que se encuentran en los territorios propios y extraños. Lo que narró el señor Alfonso se puede tomar como una reacción, una cura para la pérdida de la memoria que se encuentra amenazada por la afanosa novedad de lo efímero, de lo que no deja huella en el presente, sobre todo que lo nuevo se establece como una alternativa que actúa en contra de lo propio, lo originario o lo establecido en el presente desde los tiempos antiguos, tiempos donde las preocupaciones modernas y modernistas no se encontraban al orden del día. Lo contrario a esto último fue lo que narró el *sabedor* Alfonso, de quien aprendimos que el territorio no es solo una percepción que se configura desde lo cognitivo y congnotivo, sino que es también una construcción que se concreta en el hecho de *habitarlo* como un lugar o como una *lugarización*, es decir, una afirmación *en y para* el ser que pasa por la experiencia de *estar ahí* o tal vez un *ahí del estar* consigo mismo y con los demás.

Con las narrativas del señor Alfonso se pueden apreciar las formas de significar las experiencias del espacio, que se convierte en un lugar cuando se habita en *el estar juntos*, vínculo de acción y pertenencia a partir de unos referentes existenciales que se viven o experimentan al tejer las relaciones *en-comunidad*. Sin duda alguna, esto corresponde a la experiencia vital del anclaje que se entiende como el sostenimiento de una pertenencia resultante de la vivencia que se comprende como el vivir en una residencia o habitación. “En este sentido, hablamos de un topós que, en tanto ‘lugar de encuentro’, es ya el propio *Dasein* y de un *philos* que, como *co-apropiación*, describe la naturaleza ‘afectiva’ de tal encuentro” (Yory 2007, 67).

Para abordar la formación de la categoría de *víctima*, me apoyé en el recurso de la etimología que aparece en los diccionarios especializados, donde encontré que esta palabra viene del latín, relacionada con la lengua religiosa que hablaba del *sacrificio a los dioses*. Esta tiene que ver con el sacrificio de *animales* o *personas*. Alude a la trágica figura de los vencidos o los *victus*. Para el caso de esta investigación, las víctimas pueden ser a una persona (singular de la afectación) o también una colectividad (plural de la afectación). Las víctimas son la colectividad o pueblo que sufre un daño, despojo, acción o conjuntos de acciones que generan unos resultados negativos en quienes sufren la vulneración. En el caso de la vulneración, tiene que ver esto con los aspectos físicos, psicológicos, morales y materiales. En relación con los daños materiales, con ellos se genera un desequilibrio ambiental por

los abusos propios de la puesta en funcionamiento de los grandes proyectos mineros, hidroeléctricos, biocombustibles, urbanísticos, portuarios y la ampliación de la infraestructura civil, entre otras.

Los daños físicos que acarrearán desequilibrio en la salud se consideran como una acción de contaminación, así como un actuar desbordado por procesos de error humano; también se presentan los daños por aspectos morales, tal como pasa con las personas que sufren desprestigios o algún tipo de calumnia. Pero, tenemos el caso de las víctimas de los procesos que alteran el *bienestar psicológico*, sobre todo cuando existen exposiciones a las instancias del poder desbordado que producen enfermedades psicológicas, tal como ha pasado con los descendientes de *las víctimas de la trata de mercado cautivo*, quienes, por medio de la colonización, han heredado grandes traumas o enfermedades psicológicas, ocasionadas por los europeos y sus descendientes en América y el Caribe.

Ahora bien, las *víctimas del desarrollo*, para el caso del Caribe *Seco* colombiano, son quienes viven los efectos causados por los megaproyectos que aportan unos ingresos limitados a la economía local y regional. Como se pudo observar en la conversación con el señor Alfonso, lo que se incrementa son los problemas ambientales, sociales, culturales, económicos y políticos. Lo propio de todo esto es *la acumulación por desappropriación*, pues las comunidades locales pierden el control sobre la soberanía territorial, política, alimentaria, agrícola y demás actividades de sostenimiento del sentido de vida. Por este motivo, comparto lo que sostiene Raúl Zibechi, quien argumenta que vivimos en una “sociedad extractivista”, sobre todo que “el extractivismo al igual que el capitalismo, abarca un modo de vida, una cultura, un conjunto de relaciones sociales, un orden social que lo podemos considerar hoy un orden extractivo” (2018).¹⁸⁵ Según lo expuesto por Zibechi, *lo principal no es la producción o el trabajo, sino el consumo* generalizado de formas de vidas que son ajenas a las dinámicas locales de producción de sentido.

En la actualidad, se puede observar cómo se viene rompiendo la lógica comunitaria del territorio y se impone un sentido privado de la tierra, pues ya en los alrededores de la ciénaga de *Matepalma* la gente está cercando los territorios comunales para sembrar, por ejemplo, patilla. Eso fue lo que se pudo observar en una

¹⁸⁵ Conferencia Raúl Zibechi. Universidad Fundación Minuto de Dios. Bogotá, 17 de marzo de 2018.

de las visitas que se hizo al corregimiento en las inmediaciones de la ciénega, por lo que quiero presentar esta imagen como un reflejo de la situación.

Imagen 16

Borde occidental de la ciénega de *Matepalma* en el corregimiento de Potrerrillo, territorio parcelado con siembra de patilla



Fuente: Elaboración propia.

Finalmente, vemos que el señor Alfonso no solo nos mostró los problemas por los cuales pasa la comunidad, sino que se atrevió a presentar soluciones para preservar la ciénega, los caños y todos los cuerpos de agua que hacen parte del sistema de irrigación del territorio. Igualmente, nos muestra un tipo de conocimiento sobre el territorio, donde aparecen las siguientes especificidades: Tierras de playones o tierras bajas, que pertenecen a los ríos, ciénegas, arroyos y caños, entre otras; Tierras altas, que no son influenciadas en invierno por las crecientes de los cuerpos de agua; Tierras de montaña, de mucha frondosidad, donde el profuso monte es lo característico. El señor Alfonso se convierte en un guardián que saluda las palabras que acompañan la sabiduría de los pueblos de comunidades negras. A partir de la sabiduría de Alfonso, pudimos conocer las especificidades del territorio, *donde el nombrar-nombrándose* permitió visibilizar los saberes ambientales y las preocupaciones que remiten al hecho de habitar el territorio.

8. Entre el *pique* y la *pica*: los *piqueteros* una experiencia de defensa al territorio

En el municipio de Chiriguaná, al norte de Colombia, existe el corregimiento de La Sierrita, lugar que integran las comunidades negras del departamento del Cesar que se identifican por asumir el proceso organizativo a partir del acontecer colectivo

del territorio y la memoria. En este corregimiento, la gente conserva una parte de las sabanas comunales que les fueron legadas por sus ancestros. La lucha por mantener la soberanía sobre sus territorios se mantiene en el corregimiento, donde la gente trata de mantener vivas sus raíces; son estas el sostén de la pertenencia a un territorio que siempre ha estado amenazado por los terratenientes, quienes han visto estos como una posibilidad de ampliar el área de sus latifundios.

Históricamente, las comunidades negras del Caribe *Seco* han resistido de forma aislada, fragmentada y marginada la arremetida de los agentes externos que se han apoderado de sus territorios, pero este no es el caso de la gente del corregimiento de La Sierrita. La situación que se presenta es que, a lo largo del tiempo, la comunidad afronta la defensa colectiva de su territorio; esto debido a que los hacendados han incursionado en los territorios comunales, hasta donde ellos corren sus linderos con el fin de adueñarse de las sabanas. Pero también han intentando intervenir el sentido comunitario, el cual se construye a partir de asumir la tierra como patrimonio vivo, es decir, como herencia material que lleva al posicionamiento del patrimonio inmaterial; todo esto guía *el estar del ser en el mundo*.¹⁸⁶ De generación en generación, los sabedores han enseñado a sus hijos el significado de habitar el territorio, así como a luchar por la tierra que les pertenece, convirtiéndose esto en una manera de reclamar su lugar en el mundo.

Los *Piqueteros* son los encargados de mantener vivo el sentido de lo que se defiende; son ellas y ellos los responsables de una acción colectiva que se sostiene con una autogestión de los *recursos que movilizan*, para levantar la voz y para posicionarse desde la acción que corresponde con la conciencia que los habita. Ellos son conscientes y expresan que “las sabanas ya se habrían perdido desde hace mucho tiempo [...] esa gente se hubiera apoderado de toda la sabana, ellos a lo mejor pensaban como que esta tierra no tenía dueño, pero se equivocaron [...]”.¹⁸⁷ Ese es un decir que es frecuente en las generaciones que aprendieron de sus ancestros a querer el territorio, donde lo primordial es habitarlo, es decir, significar la experiencia permanentemente con el cultivo de todo cuanto contiene y posibilita.

¹⁸⁶ Al respecto, debo señalar que cuando se habla con la gente de este pueblo, se siente el orgullo, la alegría y regocijo de tener sus sabanas comunales como un respaldo existencial, como un *lugar refugio* al cual siempre vuelven o siempre están de vuelta a estas tierras que son sus territorios, *su más preciado tesoro*.

¹⁸⁷ Conversación con la sabedora *Talibana*, esposa del señor Climaco Sánchez Machado, quienes son defensores de las sabanas comunales. Esta conversación se realizó el 24 de julio de 2014 en las sabanas del corregimiento de La Sierrita, municipio de Chiriguana en el departamento del Cesar al norte de Colombia.

Es de señalar que la defensa del territorio se nombra desde la acción del *Pique*¹⁸⁸ realizado por las personas que son nativas de estas sabanas comunales de La Sierrita. En este caso, cuando identifican una amenaza, la gente asume un actuar responsable, una “obligatoriedad para la acción” (Bilbeny 2012, 182) que conduce a las personas a establecer una evaluación de las situaciones, para así tomar las decisiones frente a lo que altera a la comunidad.

En lo que sigue de este texto, voy a presentar la conversación con el sabedor Climaco Sánchez Machado y su esposa la señora Talibana, quienes nos permitieron ese día saborear las palabras que dan cuenta de una forma de *estar en el ser que habitan*. Por ejemplo, el día en el que llegamos a su parcela que se encuentra en la parte rural de La Sierrita, pudimos observar cómo la señora Talibana, una *sabedora* que desde niña aprendió a amasar la harina para hacer galletas de caldero, *kequi*, almojábana, cocada y enyucado, entre otros alimentos que hacen parte de la repostería tradicional de la región; al ejecutar este arte o este oficio con sus manos no solo amasa estos productos de la gastronomía, también amasa el conocimiento heredado de sus ancestros. Son estas personas los guardianes que encarnan una tradición, una forma de entender la vida para compartir con los que llegan, habitando el tiempo y haciéndolo suyo, repleto de palabras que alimentan la conversación. A continuación una muestra de los *kekis* que horneaba la señora Talibana.

Imagen17

Fotografía de los *Kekis* horneados por la señora Talibana en el corregimiento de La Sierrita



Fuente: Elaboración propia.

¹⁸⁸ Por lo que se puede observar, el *Pique* es la acción fascinante de cortar el alambre; no se trata solo de cortar, se trata de un sentimiento, de una expresión de resistencia que viene a poner fin a una amenaza, se trata de cierto modo de *cortar para actuar y actuar para cortar*; todo esto bajo el derecho que tienen de preservar el medio donde afirman la vida.

La llegada a La Sierrita fue el 24 de julio 2014; en esa oportunidad fuimos a la residencia de la señora Talibana y el señor Climaco, quienes viven en el área rural del corregimiento, en medio de los árboles y las plantas nativas que se encuentran dispersas. Llama la atención que para llegar a donde viven estos *sabedores* se tiene que pasar por una zona que ha sido tomada por una hermandad religiosa de los *Pentecostales*, quienes han construido una especie de albergue para concentrar a las personas que llegan a los retiros religiosos. La porción de tierra es considerable y se pude observar cómo estas construcciones sobresalen entre la vegetación nativa. Para acceder a la parcela de la señora Talibana y Climaco, tuvimos que pedir permiso a las personas que se encontraban cuidando el albergue que ocupa un área de la sabana. A continuación presento una imagen de lo señalado:

Imagen 18

Centro de evangelización de los *Pentecostales* en la sabana de La Sierrita



Fuente: Elaboración propia.

Al llegar, la primera imagen que pude contemplar fue a la señora Talibana hornenando unos *kekis* en el caldero; fue fascinante ver a esta *sabedora* con su lenguaje kinésico corporal, avivando el fuego y sacando las brasas para colocarlas encima del caldero que se encontraba tapado con una tapa de aluminio, en interior de éste se encontraban los *kekis*, que son hechos de un amasijo de harina de trigo con coco rallado y panela. El tema de conversación fue sobre lo que se encontraba haciendo en ese momento. Luego del saludo, le pregunté por el tiempo que duran las brasas en la parte inferior y superior del caldero que es de hierro. Ante esta pregunta, de forma cariñosa, pero sin descuidar lo que estaba haciendo, la señora Taliban me dijo:

El tiempo que debe durar horneándose los kekis en el caldero es un cálculo que se aprende con la práctica, uno va viendo, viendo, viendo y aprendiendo, poco a poco, estas cosas se deben de saber aprender cuando uno es muchacha, es cuando uno ve y oye, oye y ve, así se aprendía antes de la gente que sabía, por esta razón uno no se le olvidaban estas cosas que es como una herencia de esas que también se necesita para trabajar, para salir adelante con las cosas de la casa (Conversación con la *sabedora* Talibana, La Sierrita, 24 de julio de 2014).

Inmediatamente, entendí las palabras y los gestos de su cuerpo como una forma de abrir su existencia a la conversación, su existencia que se dispone a un existir con los demás. Ese sería el mejor de los recibimientos, esa sería la mejor forma de encontrar las palabras que nos atrapan aquí y allá. Nos recibieron con alegría y con una disposición total, un sentimiento de hermandad, una experiencia atravesada por el *con-sentimiento que caracteriza a quienes habitamos los lenguajes afrodiaspóricos*. Ellá y él nos recibieron como si siempre nos hubieran conocido, como si siempre nos hubieran tratado; ese fue un gran y grato encuentro, que no pasó desapercibido en la vida de quienes fuimos al encuentro de las palabras sabias y encantadoras. Antes de seguir, debo manifestar que estos *sabedores* pertenecen a una generación de mayores que actúan como guardianes del territorio, y que sus saberes se portan en el pensamiento; han dedicado toda su vida a aprender y cuidar su territorio, han enseñado lo necesario para sujetar a las personas a un modo de ser y estar en presencia de los contenidos que dan cuenta del pensamiento ancestral. El señor Climaco, en esa ocasión, dijo lo siguiente:

Mi nombre es Climaco Sánchez Machado, nacido aquí en La Sierrita, corregimiento del municipio del Chiriguaná, departamento del Cesar. En estos momentos les voy a hacer un pequeño relato sobre la vida mía y sobre mis conocimientos, sobre la lucha que tuve aquí por estos territorios. Nosotros, por ejemplo, yo fui un tipo empleado del gobierno, trabajé como, como un líder campesino o sea un dirigente cívico, me preocupé mucho o me he preocupado mucho por el progreso de aquí de la región. En 1965, le voy a contar que fundé la Junta de Acción Comunal de la Sierra, siendo esto departamento del Magdalena, en ese entonces el gobernador del Magdalena era el doctor Juan Manuel Orozco Fandiño, mi persona fuimos a Santa Marta, me tocaba ir a Santa Marta, fue Ricardo Sierra Peñaloza, Edel Acosta Villegas Gómez, Irme Machado y Climaco Sánchez, fuimos y fundamos en esos momentos la Junta de Acción Comunal de la Sierra, del corregimiento de la Sierra.

Cuando comenzamos la Junta, ahí había un señor que decía que nosotros, un señor Antonio Fernández, que decía que nosotros éramos comunistas, pero nosotros no le *parábamos bola*¹⁸⁹ a ese señor porque él era un señor tras de ser bruto de letra era bruto de entendimiento, o no, entonces la persona que sabe o entiende las cosas tiene que perdonar al que no sabe, el que no sabe habla sin reflexionar, no. Bueno seguimos en la lucha entonces, ya nosotros por ejemplo nos dividimos, nos abrimos,

¹⁸⁹ Esta expresión, que la emplean mucho en la región, quiere decir *prestar atención*.

pero yo, se abrió se fue Acosta Villegas Gómez para Santa Marta, se fue Ricardo Sierra Peñalosa pá Ciénega, Irme Machado para Barranquilla, y yo me he quedado aquí, aquí me he quedado y de ahí en 1970 funde la Junta de Acción Comunal del corregimiento del Cruce, también, gestor y fundador del colegio que desafortunadamente ese colegio debía de llamarse Climaco Sánchez porque yo fui gestor y fundador de ese colegio, pero bueno, de pronto el Concejo de Chiriguaná, ahorita me ha estado llamado y están pues pendiente de cambiar la razón social (Conversación con el sabedor Climaco, La Sierrita, 24 de julio de 2014).

En esta primera parte de la conversación, aprecié cómo se escenifican *los marcos sociales de la memoria*, en el que las personas que se mencionan son algunos coetáneos del actor de la conversación; ellos pertenecen a la misma generación y tienen, de alguna forma, el mismo rango de edad. Algunos de los personajes que mencionó el señor Climaco ya han fallecido, pero igual, ellos y ellas siguen en su recuerdo como si estuvieran aquí, con nosotros. Se valora de esta dinámica el papel de la transmisión de los saberes culturales, así como el aprendizaje de los mismos.

El fragmento de la narrativa que hasta el momento se presentó del señor Climaco, ayuda a apreciar lo que fue el uso de un eufemismo empleado por Antonio Fernandez, a quien menciona el narrador. El eufemismo, en este caso, se identifica como una forma de sanción o un modo de tapar una problemática que se busca evadir al momento de afrontar su consideración en la cotidianidad, o sea que la repuesta usual es evitar la consideración de los asuntos problemáticos. Por esta razón, se crea una desviación para entrar en otros motivos o situaciones, tal como debió pasar con la forma de sancionar a quienes se empezaban a organizar con la marca discursiva *comunista*. Todo esto corresponde al hecho de exponer a quienes toman la iniciativa de organizarse alrededor de una Junta de Acción Comunal. En este caso en particular, los *Piqueteros* estaban en todo su derecho de asumir una experiencia organizativa.

Según el lingüista español Francisco Moreno Fernández, “El eufemismo permite esquivar lo prohibido, pero también lo molesto, lo desagradable, lo ofensivo o lo sucio” (Moreno 1998, 202). Tendríamos que hacer una evaluación de lo que significa en el contexto la denominación *comunista*; una etiqueta de este tipo, representa a los *Piqueteros* como personas peligrosas, en especial porque tildar de comunista a alguien en algunas partes de Colombia (y sobre todo en la región), es como decirle “usted es guerrillero”, y esto genera una serie de problemas y situaciones complicadas de afrontar, sobre todo si se considera que, a lo largo de la historia reciente del país, la reacción exterminista de quienes cultivan unas prácticas de reducción política asumen esto como una amenaza; esto deja ver una precariedad

política que se manifiesta en una ausencia de *cultura política* y una intolerancia de la misma. No es exagerado decir que en Colombia el adversario se convierte en el enemigo y no en el contrario que se respeta y escucha; con mucha frecuencia, esto suele pasar y se refleja en la historia nacional.

La situación en la cual se presenta el eufemismo corresponde a un decir ajeno que lleva a la distorsión, a la amplia exposición y deformación sobre quienes, en este caso, se atreven a dar inicio a una experiencia organizativa para enfrentar los problemas que se viven en el contexto, a propósito de los territorios. El *eufemismo* que fue empleado por un tercero y que aparece en el tejido del texto de la primera parte de la conversación con el *sabedor* Climaco, lo asumo como una estrategia de desviación de la atención del cuerpo social, pero también se puede considerar como una forma de identificar una amenaza por parte de quienes controlan la producción discursiva, todo esto con el fin de generar un tipo de rechazo a quienes hacen parte del colectivo de la Junta de Acción Comunal. Tendríamos que preguntarnos, al respecto, por el contexto extratextual para la época: ¿quién sabe qué significa el comunismo?, y ¿por qué tildaría a la gente de la Junta como comunista? Esta parte del decir se ve como una manipulación eficiente que, en muchos casos, en la esfera comunicativa genera unos efectos que actúan en la paralización del actuar de la gente. En lo que sigue, presento otro fragmento de la conversación con Climaco:

Me he preocupado mucho por el progreso, como le digo, me he preocupado mucho por el progreso de aquí, estuve preso pero por defender la sabana, no por cuestiones de otra índole, me tocó de haberme ido también por otras cosas también, dirigiendo aquí estas cuestiones de la sabana. Había un turco que se llamaba Julio Assad, pero en vista que mis compañeros se habían ido, entonces me asocié con la finada Dima Castañé, una dirigente cívica también y un baluarte también defensora de nuestras tierras oyó, entonces pues ese Turco se quería adueñarse de la sabana, pues de ahí de la Sierra.

Entre las personas que defendían las sabanas comunales, estaba Dima Castañé y el pueblo eso sí estaba el pueblo [...]. Estaba Víctor Angulo Villareal, Luis Mariano, tampoco vino pero fue Dina Castañé, ya le voy a decí fue Leonardo Camaño Villega, Elsa Sánchez, sí, porque esa es una hermana mía, es una hermana mía pero esa también ha sido muy brava, muy activa. ¡Eh!, bueno, no retengo de verdad, fuimos más de 50 personas, fuimos más de 50 persona y picamos desde postería y alambre; a quién pusieron preso, pusieron preso a un tío mío, a Víctor Angulo y pusieron preso, no retengo pusieron presos a otras personas [...] ya yo no era empleado, entonces también me pusieron preso a mí, ya yo no era empleado, ya yo no era emplea (acompaña esa parte con una risa sarcástica), total le quitamo la cerca esa, le picamos toda esa cerca al viejo Julio y le picamo los alambre, todo, todo y ahí están las sabanas, porque nadie por ejemplo ha hecho [...].

El otro día de Rincón Hondo, eh, cuando esa vez le pedimos ayuda a la gente de Rincón Hondo, y no quisieron, no nos quisieron [...] nos apoyaron, ahora llegaron y cogieron más o meno como 50 hectáreas de sabanas de aquí de la Sierra

que nosotros hemos defendido, la iba a coger Rincón Hondo y fuimos y le destruimos eso lo que habían cogido, casa y todo eso, el año pasó, el año pasó y estábamos dispuesto por ejemplo a defender, quees la única región que tiene la sabana por aquí libre, sí señor, es la única sabana, la única, el único corregimiento que tiene la sabanas libres por ahí. Y así sucesivamente, así sucesivamente nosotros pues le hemo logrado muchas cosas por ejemplo ya eso me pongo yo a dialogar hoy con la juventud y le digo a los maestros ¡no!, que le digo a los maestros, a los viejos, ya que le enseñen a sus hijos ¡no!, algo de la historia del pasado pa qué... no que los pongan a que estén en la prostitución y o estar con ese vicio me entiende que tienen. De toda manera pues [...] ¡no!, así muchas cosas tengo conocimiento de aquí por ejemplo yo ahora tengo 74 años como les digo y ya, yo sé por ejemplo [...] ya un tipo de setenta y pico de años ha visto algo, ¡no!, ha visto algo (Conversación con el sabedor Climaco, La Sierrita, 24 de julio de 2014).

A partir de lo compartido por Climaco, se puede ver que la enseñanza sobre un territorio, así como su defensa, no solo corresponde a la *ocupación de una porción de tierra* a lo largo del tiempo, sino que también refiere al hecho de cultivar los valores, el sentido de una forma de vivir la experiencia colectiva desde el sentimiento que liga a un territorio, convertido en un patrimonio cultural que está a disposición en cada momento de la vida. Se trata de enseñar lo que es la pertenencia a un lugar de encuentro *entre-nos-otros*. “La ‘pertenencia’ no puede ser entendida como la simple apropiación posesiva desde la cual la conciencia se afirma en un ‘tener’, sino como el acto de *co-apropiación* originaria” (Yory 2007, 28). En este caso, la co-apropiación se entiende como la relación afectiva que vincula a las personas, que los hace estar enganchados en una forma de posicionar y actuar, en referencia al lugar que se comparte desde las otras y los otros. A continuación, se abordará la otra parte de la conversación con Climaco:

Las cosas se cambiaron, me tocó de ime, ime como un delincuente salí yo, me fui de acá sí señor, me fui pa Bogotá, y antes de ime pa Bogotá [...], eso fue ya, eso fue en el 2000, en el año 2000 y viene en el 2004. Duré cuatro años me fui a causa de estar uno defendiendo, de está protegiendo, de estar defendiendo [...] pueden averiguar preguntarlo para que vean, sí [...]. Los piqueteros, nosotros picamos [...] todo esto era libre, nosotros defendimos todo esto.

Eran más de 1000 hectárea de sabanas, más de 1000 hectáreas de sabanas, más de 1000 hectárea de sabana, más de 1000 hectáreas de sabana. Mire, propiedad de la comunidad, más de 1000 hectáreas, propiedad de aquí de La Sierra, había como ejemplo como 2500 hectárea de sabana, contando Santa Rita, claro por eso se perdió sí señor, era un territorio extenso, extenso ¡mano!, extenso, extenso, extenso. Siempre fue así, sí seño, sí seño, sí seño, sí seño, sí seño, sí, yo soy nacido y criado acá en la *Sierra*, mi mamá se llamaba Cristina Machado y mi papá se llamaba José de la Cruz Sánchez, mi mamá murió el 28 de enero de 1970 y mi papá murió el 24 de diciembre de 1974, murieron acá.

Faustino Machado, Faustino Machado López y Hilaria Simanca Vega [...]. Con mi abuelo conversé bastante, bastante [...], eran gente así como nosotros [...], mi tío Faustino, mi tío Maximino era bastante claro porque, porque yo conocí hasta

el papá del abuelo mío, el finado Libardo Machado, al bisabuelo yo lo conocí, se llamaba Libardo Machado, Libardo Machado. Conversábamos la vida, eso que cuando esa época ya yo era un muchacho por ahí, cuando mi abuelo murió ya yo era un hombrecito, bisabuelo, sí, correcto ya yo era un hombrecito, yo trabajaba por allá por Mechoacán, me ganaba 21 pesos, me ganaba, Mechoacán es una región aquí, una tierra grandísima, no, donde están las minas esas, las minas esas de carbón, eso [...]. Ahí trabajaba yo, trabajaba y me ganaba 21 pesos semanal y yo venía y a mi papá y amá les daba esa plata y ellos compraban animalitos y allá siempre se tenían los animalitos, marranos, chivos, terneros, siempre.

Cuando esa época no tenían ellos esas tierras para ya, mi abuelo, mi papá y de pronto esos viejos digo por ignorancia ¡mano!, hicieron no sé, inventaron con Santa Rita. Vea ahí taá¹⁹⁰ Santa Rita, ese es Santa Rita el que está ahí [...] les dio un viejo ahí esa tierra y como esa era palabra que esos viejos por ejemplo vendían un animal y usted no le fuera a decir, deme el abono de venta, entonces decían: “respete mi palabra es un documento” que eso oía usted sosteniendo [...] o usted hacía un negocio conmigo para esa época y esos viejos hacían un negocio de palabra y eso estaba como firmado en cualquier documento, entiende, sí, sí, mi palabra es un documento y lo que yo firme está firmado en tabla de piedra, decían, yo me acuerdo de todo eso, decían ellos, sí señor, sí, así decían, sí [...]. Eso eran la cuestión de anteriormente. (Conversación con el sabedor Climaco, La Sierrita, 24 de julio de 2014).

Del anterior fragmento resalto el papel que ha jugado Climaco, quien ha asumido la postura consecuente, una postura que *moviliza* los contenidos aprendidos, configurados, narrados, imaginados, proyectados y que han sido inventados como una potencia que genera el actuar; es decir, la posibilidad de generar y afianzar la pertenencia al territorio donde se nació y se vive. Fueron cuatro años en los que al señor Climaco le tocó irse de su tierra, de su lugar de nacimiento, por las situaciones de seguridad, ya que su vida corría riesgos por las amenazas. Todo esto fue debido a la violencia y, en especial, a la guerra sucia que suscitó el conflicto armado en Colombia. Para los tiempos en el que el *sabedor* Climaco se vio obligado a salir de su tierra, eran usuales los señalamientos (de forma clandestina o anónima) a las personas, sobre todo si otra persona tenía un rencor o problema contra alguien y se quería *desquitar* o *perjudicarlo*, tal como lo señaló el señor Climaco:

Lo que se presentó en esos tiempos era que uno vivía con mucha zozobra, con todo eso de mal informar con esa gente, le echaban a esa gente a uno y solo por ver a uno sufrir, eso era serio y se tenía que *pararle bola*, no era *mamadera de gallo*,¹⁹¹ era en serio [...]. Esto fue muy desesperante, se puede imaginara que uno viva en su propia tierra encarcelado con miedo, no es vida lo que se vivió y lo peor de todo fue que uno pasó por esa sin hacer nada, siendo uno trabajador, responsable y dedicado a trabajar por el pueblo a defender su gente, trabajar por las cosas buenas de su pueblo, eso viví aquí en mi misma tierra [...]. Le digo que fue muy complicado pasar por esas, yo me pregunto ¿pero qué podía hacer uno con toda esa situación?, sobre todo

¹⁹⁰ Esta afirmación quiere decir: *ahí esta*.

¹⁹¹ Quiere decir: *tomar el pelo* o *jugar con una situación o persona, no tomar en serio*.

que uno es gente de bien, sin problema, sin hacer daño a nadie. Fue por eso que me fui con mucho dolor y tristeza, se puede imaginaa lo que es dejaa uno su tierra y lo peor sin hacer uno naa, viví tiempos difíciles en ese tiempo que me fui (Conversación con el *sabedor* Climaco, La Sierrita, 24 de julio de 2014).

En el tiempo en que operaron los agentes reproductores de la violencia armada, se hizo frecuente el señalamiento de quienes eran considerados una amenaza, y todo esto por el solo hecho de escenificar una postura consecuente con la demanda de justicia y dignidad. Por este motivo, los líderes naturales de las comunidades resultaron señalados, es decir, perseguidos, desplazados y ultimados de forma cruel. Lo anterior se identifica como parte del costo o sacrificio que tuvo que pagar el señor Climaco, pues despertó rabia en aquellas personas que veían en él todo un potencial de posicionamiento de la resistencia. La situación se puede leer como parte de “una cuenta de cobro”, por el simple hecho de asumir un existir comprometido con la defensa de la vida, a partir del cultivo de las tradiciones que representan la pertenencia a una territorialidad. A continuación, el *sabedor* Climaco narra algunos aspectos del territorio, donde sobresale el problema del despojo:

¡Vea!, le dieron ese terrenal a un viejo que llamaban este, ¡ahora verá! Álvaro Dannys, Álvaro Dannys y él cogió todo esa sabana, mire una sabana todo, ahí tiene, ahí más o menos hay como 400 hectárea de sabanas que eran de aquí, se perdieron, bueno en eso se está haciendo de pronto el rescate, ahora no se sabe por ejemplo [...]. Todavía son de ese señor, ¡jai! Hay agua ahí, agua, agua, agua, agua, agua veranera, sí, agua veranera que es la mejor, correcto.

Es importante, por ejemplo, decirle a la juventud la vida de ante, lo que era poque de verdad a verdad nosotros no criamos, paqué [...]. No, eso a mí nunca se me olvidao eso, yo he tenio una mente muy fresca, donde yo quiera que esté, a veces me voy pa Barranquilla y siempre me acuerdo de mi pasado, me voy pá Bogotá, también, me voy pá Valledupar, donde quiera que esté siempre me acuerdo de lo, de lo tiempo ¡pasado!, allá, últimamente me di cuenta que en la Sierra había una amistad una unión que ya no, ya yo no sé, se han perdio toa esa costumbre, allá se mataba un marrano, marrano de ve [...] de 10 arroba, 12 arroba y eso era para repartí, pa repartilo, y entonje así hacía usted, así hacia el otro, así hacia el otro, allá no se cobraba nada, si había manteca eso era pa regálala, y, y por ejemplo hacía yo hoy eso dentro de cuatro, cinco días, hacía el otro y también no, ¡fulano me mandó eso!, otro y decía, ¡nombre! fulano me mandó eso, y yo estaba pendiente, no se vía ese egoísmo ¡no que yo ahora que fuera a matar no te voy a dá! Como es costumbre de ahorita mano pero anteriormente había una unión de todo, yo eso me acuerdo yo [...].

Yo aprendí a recorrer el territorio cuando era pelao [...], yo lo recorría con mi papá, mi apá me decía vea hasta aquí pertenece la Sierra, ya de aquí para allá es de la Aurora, ya de aquí para allá es de Rincón Hondo, oyó, ya él me decía ya de aquí para allá parte de Chiriguaná de Guarumito me decía, así de aquí de Guarumito, Guarumito, Guarumito es ese el, es decí como a 200 metro de allá de la línea del ferrocarril para acá ese puente que está ahí ese que está ahí bajito eso era Guarumito, ya de aquí para acá era las tierras de la Sierra y de la líneas ferras para allá ya era Chiriguaná, por ejemplo de aquí del puente ese donde está la trituradora esa para ya

(señala el lugar donde está la trituradora) eran las tierras de Rincón Hondo y de ahí para acá era de la Sierra, de la Sierra [...]. Sí señor yo aprendí a defender el territorio con los viejos, sí señor porque ya uno ha adquirido esa costumbre desde muy joven que doy cuenta y lo que hicieron los viejos de antes por ejemplo [...]. Hoy dice uno ¡hombre, esa gente por lo meno a mí me dice!, ¡hombre usted!, no yo también era un niño cuando esos viejos [...] también, porque si yo hubiera sido ya un hombre, por ejemplo que hubiera sido un hombre hecho y derecho pero era un pelao, pero usted sabe que uno pelao no se preocupa por nada, no se preocupa por nada [...].

Sí señor, sí señor, claro, claro, sí, sí, sí, sí tenga la perfecta seguridad mano, no tanto eso, ¡uh! sino que él me enseñó, mi papá [...], ya uno sabía el perímetro de aquí de lo que pertenecía aquí y nosotros nos fundamentamos en eso, yo siempre cuando venía y le decíamos papá pero ustedes cometieron una falta grave, ¡no pero!, ¡no pero!, ¡jay!, ¡pero! Sí, porque ustedes no pensaron en futuro de sus hijos mano, ustedes no pensaron en eso y así le decía a mi abuelo, le decía, un señor Luciano Cáceres, le decía a un señor Manuel Cáceres, le decía a un señor Salvador Frago, que eran muy amigo que toda esa gente tenía tierras y no se preocuparon por el progreso de los hijos sino que ¡pum, pum, pum!, vendieron eso [...]. Esa época, imagine ya yo ni me acuerdo cuánto regalaron esas tierras [...]. Yo nací el 7 de julio de 1939 imagine, eso por ahí sí, cuando la época antes de matar a Gaitán, sí, antes de matar a Gaitán, ya habían vendió todo eso, ya habían regalo, regalo esas tierras porque 80, 30 peso [...]. Donde había por ejemplo 40, 30 hectárea de tierra, usted sabe lo que e' vendé eso por 200 pesos, no mano [...] también el engaño.

Para ese tiempo se oía decir por ahí así por encima que había un viejo que lo llamaban el "Turco Sucio", pero no tengo conocimiento así a raíz que venía un turco sucio que venía con una, una tela, una tela por ahí y se la engañaba y entonces después que le decía que vendía, decía: "*no lo que tenei que dame esto y tal*", el venía y engañaba a la gente por cualquier cosa, cualquier porquería que les mostraba [...]. Había un turco Abalé, Julio Assab, había un no sé qué Galeano, pero ya de eso no quedan ellos [...]. Yo oí así mentá y usted, sabe que esos turcos venían así, uníos y le daban tierras, y entonces por esa ropa que le daba, por esa vaina que le daba, por esa manta que va le quitaban las tierras a engaño [...].

Eso de Santa Rita también fue un engaño, no, pues yo no tengo conocimiento, sino que ya escuché ya eso cuando yo tuve luz de conocimiento, cuando ya Álvaro Dannys le dio una santa ahí a la Sierra y por esa Santa Rita, los viejos por ignorancia recibieron a Santa Rita, Santa Rita, y ya quedó todo así, todavía la festejan [...], un santo de yeso ahí que le metieron un clavo y le pusieron un palo, una gota de pintura y ya, por eso le dieron ese terrenal [...]. Con engaño no, eso fue puro robo, eso fue un engaño, claro los viejos, los viejos, los viejos, los viejos, los viejos, aquí eso no pasa cuándo se sintieron estafado, no dijeron nada pero siempre eso se recordaba. Esas eran tierras de agua veraneras le cuento, no eso ha pasado por varios tipos, eso, eso, eso ya no, ya el viejo Mario, tampoco se ha muerto, el que se murió fue el primer el de Santa Rita, ¿cómo era que se llamaba? Dannys, era el apellido, no me acuerdo como era que se llamaba, ah, Rodolfo Dannys, sí, Rodolfo Dannys era el propio viejo, y entonces había Carlos y había Álvaro que eran hijos de él, eso son también unos terratenientes también, tienen tierras de ahí de la carretera pa'llá de aquella troncal hasta más allá de El Paso, ¡uhh!, ese viejo le ha comprado a todo ese poco [...], claro que todo eso ha sido comprado, el viejo Álvaro Dannys, claro precisamente se aprovechao, se aprovechaba.

Claro, claro, claro, claro, no por ejemplo yo me dado cuenta, claro que me, quiero alejarme de eso, me alejao, dije que no me metía má porque el pueblo cuando debía de respaldarme no me respaldó, entonces he quedado quietecito aquí, que me dicen Climaco [...] yo no me meto más en problema.

Nosotros teníamos tradiciones que hacíamos, po ejemplo aquí no se hacía la fiesta de la virgen de Santa Rita, eso fue un invento pa robarse esa tierra que le conté [...]. Mudar la casa esa tradición es de nosotros y no de indio, porque, que yo sepa

por aquí no habido indio, eso de Curumaní pa allá, los indios flechaban, yo estuve con Bartola Herra que esa vieja conmigo salía y me contaba, pero nunca le oí decir nada, Currumaní sí, de San Roque pa'llá los indios flechaban, pero pa acá no habido nunca indio.

Una vez fuimos a mudar una casa desde una legua y media a un tío mío, a hombro a hombro a José Rosario Peinao. Eso como es de aquí de la Sierra, entonces él era hermano de Bernavera Peinao, y dejó a Carmen Peinao, a Tomasa Peinao, todo eso fuero hijo que dejó ahí en la Sierra, entonces él, como era de ahí, dijo que necesitaba que le colaboraran, y como cuando eso no había problema, fue la gente, fuimos más de 30 hombre, no, ahí, no había trago, solo agua y comida, no había trago. No, eso namá era un rato, eso namá era un rato, eso no era que de día, eso era un rato, las mujeres venían corriendo adelante sino ¡pam!, ¡pi!, ¡pam!, ¡pi!, ¡pam!, y le cogían la cola a la casa ahí y le decían ¡ehí!, ¡ehí!, ¡ehí!, vamos a descascar bueno pué vamo a descansar, descansa, entonces ya ella traían horqueta y le metían horqueta a la casa, ¡oyó!, y ya uno descansaba ¡bueno vamos a volvé!, y volvía uno, eso venía a hombro, a hombro sí señor, más de una legua, a hombro, ¡yo voy a volver a época de esta, ya tengo un poco de amigo, yo tengo oyó un poco de amigo porque voy a volver, ya tengo la portería ahí, voy a poner una casa aquí (señala en el espacio donde va a poner la casa) pero allá donde tenía las muchachas, allá en el cruce la voy a mudar, con amigo, una casa de zinc grande.

Todo lo anterior se interpreta como una acción colectiva para el cultivo del territorio, escenificado por quienes viven el *Pique* que va más allá del solo *Picar el alambre*; no se trata solo de cortar o picar y tumbar los postes donde van colgados los alambres de púas que mandan a poner los hacendados para adueñarse de las sabanas comunales. El *Pique* se puede considerar como el *Arte de Picar*, es decir, el *Arte de la Resistencia* de los *Piqueteros*, quienes son los encargados de salvaguardar el territorio más allá de mantener los linderos de las sabanas comunales. Son los *Piqueteros* los encargados de transmitir desde su cotidianidad los contenidos que hacen parte de los saberes y las sabidurías, configurados a partir del caminar y andar el territorio que se porta en las palabras que habitan el cuerpo y dan forma al existir. Esto se convierte en una constante de relación entre el pensamiento y las producciones que dan forma a la memoria de los lugares.

Cuando se aborda la experiencia de los *Piqueteros*, son ellos y ellas los protagonistas de la resistencia y la re-existencia de quienes asumen la vida en situación de anclaje. La resistencia se entiende como parte de una experiencia de acción sostenida en un tiempo y un lugar que se habita para hacer segura la existencia de las personas; esta puede ser de forma individual o de forma colectiva. Así, se puede entender desde la canalización de la fuerza que se dispone para defender la morada. No solo se trata de enfrentar u oponer las amenazas, así como los efectos de los agentes externos y las réplicas endógenas de sus formas de intervención, sino que se trata del posicionamiento que actúa en favor de la *ligadura*,

esto es, “esa que se instaura entre el hombre y el lugar y, más aún, entender cómo se ‘ligan’ en una determinada idea de lugar, construida desde aquí, los verbos *ser* y *estar*”, en cuyo caso, resistir es afirmar el derecho a *ser* y *estar* en una proyección en el mundo que se habita.

Lo anterior hace parte de la *re-existencia*, que es el cultivo de la existencia vital producida como parte de un anhelo que le imprime a la vida una energía para actuar, imaginar, proyectar y vincular a las personas en una búsqueda constante de sentido y sentimiento colectivo. El re-existir se convierte en una ánimo de vida, un vivir animado por un *bien-estar en el mundo* que se cierra; a través del actuar existe la posibilidad de abrir y posicionar lo que se desea. Re-existir es vivir una vida vinculada con las búsquedas que alimentan el actuar desde un direccionamiento de todo lo que compone los proyectos de vida que se hacen duraderos o que movilizan el actuar de una colectividad; es un soporte para la acción efectiva de *la política del lugar*.

También se presenta una alusión a los documentos que se producen desde la textualidad de la oralidad, lo cual es totalmente diferente a la consideración grafocéntrica y logocéntrica que se apoya en la escrituralidad, es decir, la producción del documento escrito como un artefacto que se puede aportar como acto demostrativo de un acuerdo en específico. Para el caso de la configuración de sentido colectivo, el tiempo conversado con el *sabedor* Climaco da cuenta de la significación especial de la oralidad, así como de la producción de esta, que va más allá de lo verificable en la producción artefactual. Es la oralidad la fuente viva de la palabra que se respeta, se valora y se asume como parte de un compromiso que honra a las personas que participan de ella.

En la conversación con el *sabedor* Climaco y la *sabedora* Talibana, apareció reiteradamente la problemática de los agentes externos, quienes actúan en favor de unos intereses particulares, contrarios a los intereses de la comunidad. En este caso, se identifica la figura de los *Turcos*, quienes en todo el Caribe colombiano aparecen en las historias locales como agentes de reproducción de una lógica de producción ajena a los territorios y ajena a la gente que los habita. Estos se posicionan a partir de la relación comercial que les sirve para adquirir un capital que después emplean para comprar tierras o apropiarse de los territorios comunales, tal como ha pasado en los departamentos de Sucre, Córdoba, Cesar y Bolívar, entre otros lugares del Caribe.

Los *Turcos* de los que se habla no son de Turquía, sino que son personas que llegaron al Caribe y fueron nombrados como *Turcos*, pero en realidad son sirios libaneses que, desde hace un cierto tiempo, se instalaron en la región. En la actualidad se desconoce cuándo llegaron y porqué se les dice *Turcos*, pero lo que sí se tiene presente es que ellos se posicionaron en la región a partir de una fuerte diferenciación entre nosotros y los otros, y ellos y ustedes, los que no son de esta parte de Colombia, pero que aun así son reconocidos por X, Y, Z situación de relacionamiento asimétrico. En la actualidad, la herencia de los apellidos *Turcos* se tiene en toda la Costa y es fácil identificarlos por los apellidos y sus narrativas de origen que se convierten en una marca identitaria.

A propósito de la emergencia de los agentes externos que se han ido posicionando desde hace un tiempo en la zona, debo hacer mención de la conversación que sostuve con Meira Paez Madero unos días antes de cerrar la escritura de este texto. Ella, un día me preguntó: “A propósito, ¿cómo va la tesis?, ante lo cual le conté cómo iba el proceso de conversación; específicamente, le conté lo que había hablado con el señor Climaco de La Sierrita, quien mencionó a los actores externos que son nombrados en la región como los *Turcos*. Entonces, Meira me compartió el siguiente testimonio:

Mira, Wilmer, en mi tierra pasa lo mismo que tú me estás contando, yo te puedo decir que mi papá fue un funcionario del Incora,¹⁹² que después pasó a llamarse Incoder.¹⁹³ En mi pueblo había un terrateniente que tenía una finca; a ese terrateniente le decían que era *Turco*, pero en verdad esa gente de la Costa que le decimos *Turcos* son sirios-libaneses. Por el pueblo mío pasa un brazo del río *Sinú* que atraviesa el pueblo de El *Carito*, departamento de Sucre, el brazo del río se llama *Bugre*, es como una ciénaga o mejor, la gente de allá lo asumen como si fuera una ciénaga, pero en verdad es un brazo del río *Sinú*. Este brazo atraviesa todo el pueblo, en la parte baja se forman unos playones que fueron ocupados con el tiempo por el *Turco* que es en verdad un señor sirio-libanes, un terrateniente que con el paso del tiempo cogió esas tierras, entonces los pescadores que eran campesinos que no tenían tierras, una noche se le metieron, entonces el terrateniente por la noche le mandaba el ejército para que los desalojaran, hubo hasta muerto, heridos, pero toda la gente que se metió resistió y cesaron los ataques porque denunciaron la situación ante las instituciones a nivel nacional. Fueron denunciados todos ellos, es decir, el ejército y el terrateniente, para eso fue clave el sindicato de Incora que se llamaba en ese tiempo y la ANUC,¹⁹⁴ se articularon y la lucha fue titánica, por la noche todo el pueblo de El *Carito* ayudaba a defender a los campesinos que no tenían tierras y las que habían que eran esos playones se las había robado el terrateniente *Turco*.

La lucha por defender lo que los campesinos habían hecho fue titánica, todo el pueblo por la noche ayudaban a defender, eso se dio hasta que se logró la

¹⁹² Se denomina como Instituto de la Reforma Agraria.

¹⁹³ Esta es la sigla del Instituto Colombiano de Desarrollo Rural.

¹⁹⁴ Sigla correspondiente a la Asociación de Usuarios Campesinos

titulación de las parcelas. Imagínate que el pueblo le fue ayudarlos porque el ejército se iba a meter, te puedes imaginar todo un ejército al servicio de un terrateniente [...]. Después que se logró la titulación, todas las noches la gente conversaba sobre esto, mucho tiempo duró y fue tema de conversación cómo se habían liberado esas tierras, ese *Turco* era Elia Milenes Kalime, primo de todos esos que ahora suenan por ahí, son la misma gente [...].¹⁹⁵

Según la profesora Meira, estos agentes externos llamados los *Turcos* son los responsables de establecer un “imaginario tóxico” que ha venido a influir en las poblaciones; desde ahí asumieron unas prácticas que no eran propias de las poblaciones de la Costa. Este “imaginario tóxico” ha contribuido a la desinstalación de las formas locales de producción de referentes existenciales que están anclados en la tradición ancestral, pues en estos territorios de las sabanas del departamento de Sucre, al norte de Colombia, al igual que la zona del Caribe *Seco* colombiano en el departamento del Cesar, se producen las fronteras entre los pueblos indígenas y los pueblos de comunidades negras. Estos hacen parte de lo que se ha dado a llamar, de forma homogénea, como los campesinos, quienes, en su mayoría, han vivido la influencia aquí y allá de los agentes externos.

La referencia a esta conversación hace parte del narrar-narrándose, a través de las prácticas que conectan con diferentes localizaciones, en las que lo que menos importa es la ubicación específica de quienes conversan, pues lo realmente importante son los aspectos comunes que emergen del acto de conversar, siendo estas historias locales de corte colonial. Por este motivo, Meira encontró unos vínculos entre la historia de La *Sierrita* y la historia de El *Carito*, pueblos que se encuentran muy distantes, pero que comparten un pasado colonial que se reactualiza a través de *la colonialidad*, resultante por *el colonialismo interno*, es decir, un continuo de producción que ha llevado al despojo de los territorios ancestrales de los pueblos en el Caribe y en las Américas. Además de presentar aspectos comunes, se valora esta parte del apartado como un referente de diálogo, en el cual las voces que se abren al andar van dando cuenta de los procesos de construcción de referentes contextuales y políticos.

¹⁹⁵ Conversación sostenida con Meira Paez Madero. Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Bogotá 28 de mayo de 2016.

9. Tras los actores y sus voces: Los conflictos en el contexto de las comunidades negras

A continuación pasaré a presentar de viva voz los aspectos que se relacionan con las dinámicas organizativas que se vinculan con el territorio y los conflictos que han generado los actores externos; así mismo, los actores internos que se aprovechan de las situaciones por las que pasan las comunidades negras o afrocolombianas del Caribe *Seco* colombiano, lugar en el cual las comunidades enfrentan los problemas derivados de la “acumulación por apropiación”. La panorámica que narraron las personas que participaron del proceso de conversación comunitaria son fuertes y reflejan una realidad donde se evidencia la debilidad del Estado frente al control de los procesos que se generan con los proyectos extractivos, en los que lo propio es el desmejoramiento de la vida de la gente de las comunidades, y donde los pueblos de gente negra llevan la peor parte de toda esta dinámica de despojo.

Debo decir que para un ejercicio de focalización de los aspectos que recoge este apartado, solo empleé algunos fragmentos de las narrativas, los cuales dan cuenta de las problemáticas que se derivan de toda la situación socioeconómica y política en la zona. Todo esto se hizo respetando las voces de los otros-nosotros, donde se evita lo que Bajtin denomina como “estilización de la voz de los otros” (1989), en la que el autor del texto actúa sobre la voz de los actores, quienes son convidados a estar presentes desde el interés de legitimar los referentes teóricos; en este caso, se evitó la “estilización de la voz de los otros”.

Seguidamente pasaré a presentar la conversación que sostuve con Javier Pardo, quien es uno de los líderes fundadores de proceso organizativo en el departamento y, en la actualidad, es profesor en el corregimiento de Badillo, al norte de Valledupar, en el departamento del Cesar. Este líder nació en Barranquilla y sus padres y madres son Palenqueros; desde niño, trajeron a Javier y sus hermanos a la ciudad del Cacique Upar, donde han vivido en el barrio *Primero de Mayo*. A partir de las vivencias de su infancia, Javier pudo tomar conciencia étnica, llegando a fortalecer su *ser en el estar* en una sociedad que lo negaba y lo desafiaría a seguir buscando y cultivando sus raíces como parte de un patrimonio cultural ancestral. A continuación, él nos narra lo que fue esa toma de conciencia de ser negro en medio de una sociedad que está acostumbrada a huir de la consideración de lo racial, sobre

todo que en el medio el mestizaje es lo que se asume, pero dejemos que sea Javier quien nos introduzca en la conversación:

Sobre la militancia, eso fue un accidente, lo mío fue un accidente diario, cuando niño aquí la gente me discriminaba como “negro, negro palenquero, negro inmundo” me decían, entonces eso me fue marcando positivamente aunque la gente pensaba de cierta forma que me estaban ofendiendo, pero no lo hacían porque mi papá es Palenquero, mi mamá es Palenquera; la gente cuando yo estaba niño me decían que era Palenquero, entonces cuando me decían “negro Palenquero” me reafirmaban prácticamente mi identidad. Entonces esos fueron de los episodios que marcaron mi conciencia como negro, mas no fue un proceso diferente sino un cambio de roles en el tema de la discriminación.

Yo trabajaba en empresa privada y en cierto momento en Valledupar llegaron los compañeros de Palenque, docentes que trabajaban en Cartagena de Palenque y contactaron con un primo mío llamado Stevenson, él como que preocupado porque no manejaba elementos, preocupado porque se sentía como solo entonces él me buscó, él me buscó y una vez me llevó allá un documento, el cual pues yo guardé, y cualquier día fue a buscar su documento, yo dije, bueno, está en tal parte y fui y ahí estaba, honestamente nunca lo vi pero él regreso nuevamente y me dijo que había que ir a Cartagena a un evento y él no podía ir, para que yo fuera. Yo lo vi como una posibilidad, no como una posibilidad de ir a algo que me llamaba la atención sino como la posibilidad de descansar y así lo hice, pero fue todo lo contrario lo que pasó allá, allá pasó todo lo contrario, me encontré con un escenario de mucho paisanos, muchos conocidos y tuve la posibilidad de encontrarme con un, con casi hermano mío que salió conmigo a echar una caminata y cuando regresé ya era otro.

Realmente me desilusionó muy fuerte me puso en el contexto de la realidad, de los procesos organizativos porque así ya me siento vinculado con los procesos organizativos y de esa manera se da, posteriormente comenzamos a buscar acercamiento con personas nuestras que tuvieran de pronto las herramientas, los elementos, la sensibilidad de apoyarnos en esa labor. Nos conseguimos un antropólogo: Laura García, después aparece el profesor Ernell Villa y comenzamos a formar el equipo, después aparece el profesor Wilmer Villa que estaba como docente universitario y fuimos creciendo y formando el equipo, después mis hermanos se fueron agrupando y comenzamos el relacionamiento interno para la auto formación y después sí que comenzamos con los procesos organizativos.

Bueno, el primer logro que nosotros fuimos fue con el Alcalde Jonny Pérez, en ese momento ya estaban en funcionamiento los Consejos Territoriales de Planeación, ya había representación nuestra en consejo nacional de territorios de planeación y eso era de igual manera aplicable en los centros territoriales locales. De esa manera, nosotros enviamos la solicitud a la Alcaldía Municipal y el Alcalde nos negó de manera rotunda la participación, alegando de que eso no existía, fuimos donde el personero, de igual manera nos dio la misma respuesta, fuimos donde el contralor, de igual manera nos dio la misma respuesta, que no teníamos derecho.

Con toda esa documentación, pues nos acercamos a la defensoría del pueblo y radicamos el documento exigiendo la vulneración de nuestros derechos y es así cuando la defensoría del pueblo envía la documentación a Bogotá y de un telefonazo le dicen al alcalde que se hace necesario para evitar una tutela que nos vincule a nosotros como gente Afro, como gente negra del Consejo Municipal de Planeación. Ese fue el primer logro, fue un logro significativo porque comenzamos ya a meternos en los asuntos de política en el municipio de Valledupar; después sucedieron otros hechos en el transcurso, el hecho de haber tenido la posibilidad de constituir el Consejo Comunitario muy a pesar de la negativa del Alcalde de la época [...]. Los argumentos que empleaban era que los apellidos que empezaron a ser

estigmatizados no pertenecían a una familia de negros, pero que él, las raíces de él, su mamá en negra y su gente, su familia; sus ancestros son negros, entonces él en todo momento hizo énfasis en eso y logramos a fin, a fin de cuenta a pesar de la negatividad de ellos, porque hubo negatividad de ellos durante todo el periodo pero no se dio.

Frente a los territorios y lo que dice la ley, en la zona, lo que es la jagua, Becerril y la Loma no se ha dado ningún proceso de consulta previa para explotación minera, muy a sabiendas de que existe población históricamente y de que existen elementos y de que existen pruebas evidentes de las comunidades negras en ese territorio y que la institucionalidad lo conoce y que nosotros conocemos y que la misma empresa nos conoce. Pero como estamos actuando solos no ha tenido eco y le siguen negando los derechos a los pueblos de poder defenderse y de poder utilizar en su favor todo este tipo de argumentos y elementos que les permitirán generar una mejor interlocución y defender mejor sus interés como pueblo.

El territorio yo lo concebiría como en un estado de crisis, yo lo veo más en un estado de crisis, un estado de crisis donde no se cuentan con los elementos ni con las herramientas para avanzar, para avanzar en la apropiación misma del territorio. Porque la titulación colectiva es la única forma que hay para afianzarnos en el territorio y comenzar a construir nuestro plan de vida desde ahí, entonces si no hay titulación no hay posibilidad, no hay futuro para nuestro pueblo; porque esa es la única alternativa.¹⁹⁶

De la conversación con Javier puedo resaltar el problema del racismo y los efectos que este puede producir. En la región no existe un estudio exhaustivo que ayude a entender la problemática. Solo existen los resultados de los talleres locales, zonales y regionales realizados en algunos momentos por las organizaciones, en los que los aspectos que tienen que ver con el territorio copan todo los espacios de la discusión. Tal como pudimos ver con Javier, el problema de racismo es muy fuerte, aunque este se logra ocultar con el decir que “aquí todos tenemos los mismos apellidos”, “todos tenemos de negro, indígena y español”, “todos somos afrodescendientes”; estos modos de decir son empleados de acuerdo a la situación que se presente, pero, en sí, encierran un pensamiento racista que busca ocultar lo que pasa en los contextos. En este caso, aparece el mestizaje o la triétnicidad, empleada como parte de una operación racista que busca esquivar el verdadero origen de los problemas. Es una forma estratégica de evadir las responsabilidades frente a lo que es el racismo.

El problema de no reconocer las comunidades negras en la zona es el resultado de una “ceguera antropológica” y una “ceguera epistemológica”, las cuales llevan a estabilizar una realidad desde los intereses particulares. Ante esto, se puede observar que para unas cosas “no existen las comunidades negras”, sobre todo

¹⁹⁶ Entrevista realizada con Javier Pardo, líder de las comunidades negras. Barrio La Victoria. Valledupar, 18 de abril de 2017.

cuando son nombradas como sujetos de derechos recogidas por la normativa que se desprende de la Constitución Política de Colombia o Constitución de 1991. Lo que sí tiene existencia plena es el racismo que se ejerce contra ellas. Al no existir las “comunidades negras” se posibilita que no exista el problema racial, pero que aún así existe y perdura el racismo, y si esto existe, entonces es prueba que existen las razas, y si esto es aceptado, entonces sería un aspecto a favor para decir que existe la raza negra en el contexto del Caribe seco colombiano; por ende se tendrían que aplicar los aspectos que se derivan de la Ley 70 o Ley de Comunidades Negras de 1993, así como el decreto de la Consulta Previa, lo que no se ha realizado en los casos en los que se ha requerido su aplicación.

La concepción de *los territorios en crisis* tiene que ver con una realidad que se presenta en el contexto, y es el desarrollo de los megaproyectos que se tienen en la región. Por ejemplo, en la actualidad se tiene en el municipio de El Paso un proyecto que se está realizando de un parque de energía solar y se desconoce que se haya realizado Consulta Previa, tal como establece la normativa que rige para estos casos. Así mismo, existe la dificultad de aplicar la Ley 70 de 1993, en especial en lo que refiere a los motivos que aparecen en esta ley, los cuales se deben tener presentes para reconocer los territorios colectivos y su titulación. La Ley 70 establece unas condiciones que son propias de la región Pacífica, mientras que para la región Caribe estas características no aplican por las condiciones del paisaje, el cual es muy diferente. Así, por ejemplo, en el Caribe *Seco* las condiciones geográficas son las propias de sabanas, playones y valles, así como los pie de montes.

Frente a lo que dijo Javier Pardo, tengo que decir que las alternativas de las cuales nos habló, se ven en la posibilidad de establecer procesos organizativos que lleven al autorreconocimiento con el fin de incrementar el sentido de pertenencia al territorio de las comunidades negras. Se puede tener un territorio, pero si este no se siente, no se vive y significa como un referente de existencia, se puede negociar, se puede ceder o prestar a terceros que entran a romper con las lógicas locales de producción de sentido. También se puede considerar que para generar una correspondencia con los procesos de titulación colectiva, se deben de incrementar las dinámicas de *aprendizaje cultural* que alimentan el hecho de pensarse desde el suelo que nos vio nacer y que se habita.

Para concluir estos primeros fragmentos de los actores que enfrentan los conflictos que se dan en la zona del Caribe *Seco* colombiano, debo decir que estos se

han oxigenado desde lo que ha sido el debate de lo pedagógico y lo etnoeducativo en las comunidades negras, pues el ámbito de la experiencia docente ha fortalecido lo organizativo, y en cierta forma ello incrementa la formación de una cultura política, sobre todo cuando se abordan los asuntos de la *Cátedra de Estudios Afrocolombianos, CEA*,¹⁹⁷ lo que representa la creación de espacios de discusión sobre el *acontecer* de las comunidades. Al respecto, se cuenta con el caso de Álvaro Baute, quien es un líder de comunidades negras formado a partir de las vivencias familiares, culturales, artísticas y comunitarias, pero que, a partir de su liderazgo en los procesos pedagógicos, ha podido avanzar y construir una visión integral de los procesos organizativos vinculados con lo etnoeducativo. El sabedor Álvaro vive en Los Venados, corregimiento de Valledupar en el departamento del Cesar. A continuación, una imagen de una de las calles del pueblo.

Imagen 19

Foto calle principal del pueblo Los Venados, corregimiento de Valledupar, Cesar



Fuente: Elaboración propia.

En lo que sigue, Álvaro Baute hablará sobre los aspectos que componen su *andar*, que compromete una militancia política que fue naciendo en la medida que se iban presentando las vivencias que lo fueron cultivando a lo largo del tiempo, en el andar la vida familiar, comunitaria, académica y política. Este líder de las comunidades negras se inició en la organización de *Ku-suto* Cesar y en la actualidad, desde la docencia y su amor al arte, viene escenificando su militancia. Álvaro Baute, continuara con su relato:

Bueno, soy Álvaro Baute, hijo de José Ramón Baute Ortega, descendiente del primer Baute que llegó a Valledupar, Nicolás Baute, quien aparece en la terraza de la

¹⁹⁷ La *Cátedra de Estudios Afrocolombianos* aparece legitimada por la Ley de Comunidades negras de 1993, así como el decreto 1112 de junio 18 de 1998.

alcaldía de Valledupar como unos de los que colaboró con la Loperena¹⁹⁸ en la independencia de Valledupar. Eh, mi madre eh, descendiente de Paseros de la gente de Alejo Duran. Eh, mi abuelo materno era primo hermano de Juana Díaz, la mamá de Alejo. Eh, mis padres [...], mis abuelos maternos se casaron en El Paso porque trabajaban en la hacienda *Las Cabezas* y de allí en una de las estaciones o, de sedes de esta gran hacienda, eh, mi madre nació en un hacienda por aquí cerca [...]. Eh, soy docente de literatura. Me apasiona el proceso étnico afrocolombiano porque es un encuentro conmigo mismo. Soy docente de literatura y de *Cátedra Afrocolombiana* aquí en la institución educativa Rodrigo de Valera de Los Venados corregimiento de Valledupar.

Si bien es cierto que, desde la misma escuela eh y tal vez por el desconocimiento de los mismos maestros y de la academia afrocolombiana todavía sigue eh la estructura mental que los europeos nos civilizaron, que nos conquistaron, que nos trajeron la civilización. Y eso es una mentira porque ellos nos invadieron, que es diferente, estamos en procura de construir un pensamiento latinoamericano, eh, ya está bueno, después de 500 años seguir pensando en Europa, es un retroceso. Todo es que ellos mismo allá viven y tienen actualmente lo que es la crisis de Grecia, eso hay que tenerlo en cuenta, la misma crisis económica de España; los problemas sociales y raciales de Francia, en el Mediterráneo. Entonces es hora de que empecemos a construir un pensamiento nuestro, en eso estamos, en esa apuesta y de veras que estamos consiguiendo lo que queremos porque inclusive los profesores más radicales comienzan a mirar lo que estamos diciendo, lo que estamos proponiendo, pensemos en nosotros eh, ya no más educación importada. Vamos a construir lo nuestro.¹⁹⁹

En la primera parte de este testimonio de Álvaro se puede ver la importancia de los orígenes y su relación con los lugares, ya que la cultura de la hacienda aparece como un referente de agrupación poblacional, pues una vez abolida la esclavización, el 21 de mayo de 1851, los ex-esclavizados se pudieron emplear y vivir en las estaciones que tenían los territorios de las haciendas, entre las que sobresale la hacienda *Las Cabezas*, epicentro de la ganadería a gran escala en la región. La hacienda aparece como un *lugar de memoria* que posibilita el encuadre del recuerdo, esto es la recreación afectiva y efectiva de lo que se quiere poner en el escenario de la conversación.

También se pueden interpretar en esta conversación los asuntos que tienen que ver con *la colonialidad del saber* que ha generado la dependencia epistemológica. En el testimonio del profesor Baute se advierte que la posible salida es la “descolonización” valorada como la posibilidad de ejercer la soberanía

¹⁹⁸ Su nombre completo es María Concepción Loperena; fue una figura histórica de la ciudad de Valledupar en tiempos de la Independencia.

¹⁹⁹ Los textos presentados a propósito del proceso de conversación con el profesor Álvaro Baute, fueron el resultado de la conversación que se sostuvo con este líder de las *Comunidades Negras* del departamento del Cesar, realizada el 28 de abril de 2017 en el corregimiento Los Venados. Es de señalar que esta actividad se realizó ese día, pero el proceso de conversación comunitaria con este líder lleva más de 15 años.

intelectual de los pueblos, relacionada con la frase: “Vamos a construir lo nuestro”. La apuesta es por la educación propia o la *etnoeducación*, así como por la construcción de la interculturalidad. Todo esto se articula a los esfuerzos por establecer la *Cátedra de Estudios Afrocolombianos* que se apoya en la *Ley 70 de 1993* o *Ley de Comunidades Negras*. La puesta en escena o la pregunta por estas posibilidades en acción nos lleva a preguntarnos sobre el cultivo del conocimiento situado, que parte de la localización de los actores que recrean estos conocimientos. Al respecto, el profesor Baute continuó con su testimonio:

Sí, bien es cierto, este pueblo en lo que sí se destacó con personajes conocedores de los conocimientos ancestrales, con conocedores de plantas, eh, el tratamiento de mordeduras de culebras, eh, comadronas; eh, expertos sabedores que manejan, eh, la santería, eh, los rezos, las oraciones pero oraciones benignas, para los cultivos cuando les cae plagas, umm, buscaban [...], se consolidaron expertos, no había necesidad de fungicidas para las plagas, sino que a través de rezos llevaban al experto, al *sabedor* al potrero o al cultivo y él rezaba en tres esquinas de las cuatro que contenía el lote, dejaba la cuarta libre para que por ahí salieran los gusanos o las langostas. Igual, eh, inclusive, se especializaron tanto en el secreto, secreto del gusano para los animales. Cuando eso existían las cimarroneras o que los animales por ariscos no se dejaban amarrar ni llevar al corral, en la distancia inclusive se le decía el color del animal y el sexo y la especie y eso era suficiente para que el veterano. Veía uno con frecuencia que había un señor que ya uno sabía que estaba haciendo esa, ese ejercicio. Cogía un puñado de tierra y empezaba a soltarlo como si estuviera viendo el animal y a los dos o tres días venía el propietario del animal a darle las gracias porque ya el gusano se había caído. Las comadronas, el ganado, aquí todavía existen comadronas. Aquí hay familias todavía que no utilizan el centro de salud [...] para el nacimiento de sus hijos. Eh, el tratamiento a la mordedura de culebras ya poco, pero sí hubo, hubo mayores que manejaron el tema de, del conocimiento de las plantas.

Todo esto hace parte de lo que el maestro Juan García denominaría los *saberes secretos*²⁰⁰ que actuaron y actúan como una instancia de salvaguarda de las comunidades ancestrales en el Caribe y las Américas. Estas prácticas “mágico-espirituales” hacen parte de lo que Gilbert Durand denomina como el *Régimen Nocturno*, en el que existen unos componentes de la ritualidad que no son perceptibles a las personas que no manejan ese tipo de conocimiento. La otra parte que sí es asequible a las personas, es lo que sería la parte del *Régimen Diurno* de las prácticas, donde tenemos la sola expresión de los gestos que acompañan la ritualidad. Toda esta experiencia de posicionar el conocimiento desde una localización, se relaciona con el acto de pensar, pues el “pensamiento se pasa al territorio, el pensamiento

²⁰⁰ Esta misma denominación se la escuche al maestro Juan Ramirez, una vez que lo encontré en Nabusimake, Sierra Nevada de Santa Marta. Cesar. También se la he escuchado a Jimmy Viera, *Babalao* en la ciudad de Bogotá.

construye el territorio, el pensamiento construye mundo, el conocimiento construye la realidad” (Escobar 2005, 145). Pareciera ser que este es el desafío de los intentos de establecer anclajes en el territorio, en lo que me parece importante establecer un pensamiento *ligado* al lugar que se habita. Frente al territorio, Álvaro comentó lo siguiente:

Nosotros, eh, eh, vivimos en un espacio geográfico privilegiado, aquí aún conservamos más de mil hectáreas comunales que las hemos denominado territorio de ocupación ancestral. Esto es un buen vivero, un buen refugio, aquí el medio ambiente aún no está deteriorado a pesar de que estamos a unos cien kilómetros del emporio de la Loma, del carbón [...], aquí hay minería también pero aspiramos a que eso no se dé aún. Aquí hay carbón también, carbón, petróleo, eh, hay baritina, mármol; hay una serie de minería pero que todavía está virgen, que está inédita y ojalá no se dé. El territorio de nuestros ancestros lo cuidaron, lo cuidaron y, y, y estamos en la tarea [...].

Ya esto está para titulación colectiva [...], Ministerio del Interior, claro, ya está para titulación colectiva, ya estamos próximos entonces, eh, aspiramos que cuando ya nosotros no estemos, nuestros nietos o nuestros bisnietos sepan que nosotros luchamos para eso legalmente, porque los mismos vecinos venían rodando su cerca y venían apropiándose, eh, indebidamente de unos territorios que nosotros usufrutuamos colectivamente. Aquí tenemos nuestros ganados vacunos, equinos, tenemos nuestras especies menores que es la economía fundamental de este pueblo que es la cría de carnero y de chivos [...], de pastoreo, sí, cerdos también entonces es un espacio inclusivo hasta que los forasteros que vienen u otras personas que se cansan como miembro de esta familia, de este pueblo y vienen aquí y aquí gozamos y repartimos eso sin, sin, sin ningún eh, eh, con gratitud equitativamente lo hacemos.

Sí, desde luego que existen las amenazas, los territorios han sido amenazados pasivamente, lo dije antes, cuando los vecinos, los dueños de las haciendas van rodando su cerca paulatinamente y se van apropiando del terreno y también fue con la incursión paramilitar y ahí fue cuando se vio el sentido de pertenencia de nuestros mayores, cuando los jefes paramilitares pretendieron cercar esos terrenos, ellos iniciaron y los mayores reunieron a esos jefes paramilitares en el centro, en la plaza del pueblo y les dijeron, les exigieron bastón en mano, era su única arma; el bastón que representa la ancianidad y que representa tal vez, mucho más que cualquier fusil. Les exigieron que soltaran esa cerca, que no continuaran porque eso era un derecho ancestral y así se lo dijeron, por ejemplo, el señor Rueda Caseres que ya no está, era uno de los mayores que defendió con la autoridad propia y la vehemencia con que se exige lo que se ha cultivado, lo que se ha resguardado por tantos años y ellos no continuaron. Entonces, fíjate que sí estamos amenazados y seguimos amenazados, pero bueno, dormimos más tranquilos desde que comenzamos el proceso de titulación colectiva.

Al principio, la gente, sobre todo los vecinos que tienen su finca, veían con recelo esta titulación colectiva. Se llegó a pensar que la titulación era para Álvaro Baute como persona individual, que se iba a apropiarse de los terrenos [...]. Cuando se comenzó el proceso pero se ha hecho mucho trabajo de socialización. La gente entendió, ha entendido digamos que un 98% ha entendido el beneficio que nos trae la titulación colectiva [...]. El primer consejo comunitario del departamento y de Valledupar es el nuestro [...], se llama Manuel Salvador Suarez Almenares, en homenaje a Manuel Suarez, e inclusive él murió hace poco, él nos acompañó, nos acompañó [...]. Aproximadamente el consejo comunitario tiene unas 1300.

El día que me encontré con Álvaro Baute en su pueblo natal los Venados, antes de llegar a su casa me pude dar cuenta que en los previos continuos al casco urbano del pueblo se estaba interviniendo el paisaje con la explotación de material de relleno que era sacado de esta parte del corregimiento con el fin de ser empleado en el proyecto vial que se denomina *La Ruta del Sol*. Fue notable cómo afectaba el relieve y, por ende, la flora y la fauna de esta parte del territorio. Al preguntar sobre esta situación, la respuesta fue la siguiente: “Son fincas privadas, pero de igual manera, eh, el Consejo Comunitario ya está sobre ellos, porque sí afecta [...]”. Seguidamente, le pregunté si habían realizado consulta previa, ante lo que respondió: “Son fincas privadas pero debieron hacerlo y creo que el consejo comunitario está en eso, yo los he visto por allá haciendo inspección ocular y sí, porque aunque sea consulta privada hay que hacer consulta previa, porque afecta negativamente al medio ambiente”.

Nuevamente, en el proceso de conversación comunitaria que se realizó con los actores de la acción colectiva de las comunidades negras del Caribe *Seco* colombiano, se nota el papel que ha jugado la etnoeducación o la búsqueda de una educación propia, que genera la pregunta por la identidad, el territorio, la memoria y los lenguajes que se derivan de la *multiexpresividad* de los pueblos negros que se encuentran en esta parte de la geografía nacional. El caso del profesor Álvaro no fue la excepción, sobre todo que su lugar de enunciación se enriquece de las vivencias pedagógicas que se dan en la relación escuela-comunidad y comunidad-escuela. “La academia, la cátedra afrocolombiana ha servido mucho para que la gente se dé cuenta de quienes somos, de dónde venimos. Y el paso por la comisión pedagógica ha ayudado”.

Es de señalar que los procesos que se han realizado a partir de la vinculación de la acción colectiva como acción militante en el terreno de la educación con pertinencia étnica-racial, se convierten en una posibilidad de *decir no, decir otra cosa y poder contestar*; se convierte en una reacción a las posturas del naturalismo pedagógico, sobre todo el que tiene que ver con las ideas de la clausura del mundo social. Esto se puede apreciar en los presupuestos de Jean-Jacques Rousseau, quien asevera que “el niño nace sano y la sociedad lo corrompe”. Con la etnoeducación esto se quiebra, ya que el niño se debe a sus contextos y a las prácticas de crianza, así como a su vínculo con el mundo comunitario, los cuales son centrales en el cultivo de la cultura. Esto se puede apreciar en las propuestas de las y los profesores de

comunidades negras que escenifican la etnoeducación como una posibilidad de resistencia y re-existencia, tal como lo ha trabajado el profesor Álvaro Baute.

A continuación, pasaré a presentar el resultado de la conversación que sostuve con Rolysbeth Manjarréz Ortiz, quien nació en La Loma de Calentura y hace parte de una familia extensa que proviene del municipio de El Paso y toda esa zona de la Sabana que se encuentra en el centro del Cesar al norte de Colombia. El motivo por el cual se decidió involucrar a esta lideresa en el proceso, se debe a que ella es una joven líder que hace parte del proceso de relevo generacional; proviene de la zona en la cual se realizó la investigación; y viene jugando un papel fuerte en los procesos organizativos, así como en el conocimiento, reconocimiento y protección de los territorio ancestrales. Todo esto se puede entrar a significar a partir de la fuerza que encarna su narrativa y el sentido de pertenencia que esta producción textual representa para las nuevas generaciones.

La lidereza Rolysbeth ha venido participando de los procesos organizativos, así como en el acompañamiento y fortalecimiento de las organizaciones de base. Es conocedora de las problemáticas que se originan con la explotación del carbón mineral y las dinámicas de desterritorialización de las comunidades negras en el departamento. La entrevista se pudo hacer en el barrio Primero de Mayo, el 10 de agosto de 2014, en la ciudad de Valledupar. Esta joven líder de las comunidades negras es socióloga y estudió una maestría en sociología en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales *FLACSO*, en Quito Ecuador. Rolisbeht expreso lo siguiente:

La conciencia de lo afro es algo como que se dio como por el medio en el que crecí que se fue alimentado de eso, que se fue alimentado de la relación con la familia [...], ahí tiene uno una raíz muy gruesa afro [...]. La Loma, de ese municipio, de ese lugar y siempre fueron como los encargados de alimentar, de alimentar esa conciencia de la diferencia del ser negro en ese lugar. En cuanto a la militancia, fue fundamental como empezarme a relacionarme en la universidad con personas pertenecientes a movimientos sociales de distintos tipos, sí, populares, indígenas, afros, también como de los sectores, personas de sectores comerciales que también tienen como que están agremiados, empezar a conocer los distintos gremios eso hizo despertar la sensibilidad, no hacia sus sectores sino a como a generar la sensibilidad alrededor de la necesidad de organizarse políticamente en el lugar que somos por las diferencias que tenemos y también por reivindicar derechos que existen y que en muchos de nuestros lugares no se conocen.

Por lo regular, el racismo que tienen los adultos se los transmiten a los niños con las expresiones y los niños entonces los usan como una manera de defenderse cuando están peleando o cuando alguien no les cae bien, de esa manera es que lo tratan, hay un caso específico por ejemplo cuando yo estaba en la escuela, que los niños entonces me para insultarme lo que decían era que mis ojos eran grandes

entonces me decían “ojos de pepa de guama” que la guamaes es un fruto que se da como en una penca que tiene una pepa largota, entonces tiene una pepa grande, entonces me decían “ojos de pepa de guama”²⁰¹ o “cabello cuscú”, y de pronto ellos lo decían por burla o por ofensa en ese momento pero no sabían que era, que a mí me estaban enseñando que ese era un insulto, que esa era una manera de agredirme que no debía permitirlo, entonces ese fue uno de los sucesos que pasaba en la escuela.

La profesora, cuando esto pasó, lo que le conté, entonces ella naturalizó cuando se le dijo [...] ella dijo “que no, que porque yo me iba a ofender que yo era así” que porque yo me iba a ofender que me digieran “cabello cuscú, si así era que tenía el cabello o porque yo me iba a ofender que me dijeran ojo de pepa de guama, que yo tenía los ojos grandes que ella no tenía nada que hacer [...]”. La profesora afrodescendiente de ahí del lugar, tal vez con características, con rasgos físicos más fuerte que los míos y pero ella entonces lo que decía que a ella no le ofendía que le dijeran por ejemplo “negra” o que le dijeran “pelo malo” porque así era como ella tenía su cabello, que eso no lo ofendía a ella, que por eso ella no podía tomar ninguna medida.

Es notable cómo se genera la conciencia de esta joven líder de los procesos organizativos de comunidades negras en el departamento del Cesar; ella parte de los referentes familiares que la llevaron a *tomar conciencia*, después que pasa por esta experiencia de *socialización*, y posteriormente vive el proceso de *sociabilidad* en la escuela y la universidad. En todas estas vivencias, Rolysbeth tiene que afrontar el hecho de ser desalojada de sí, el hecho de no tener un reconocimiento como persona. Todo esto me lleva a relacionar con la “manera como se internalizan las estructuras dominantes”, lo cual hace parte de la *sociogénesis* de Du Bois y Fanon, en la que se impone la pregunta: *¿qué es lo que soy?*, en vez de la pregunta de orientación existencial que estableció la ontología de Occidente: *¿quién soy?* En este caso, es claro que se trata de una muerte social, una no existencia que se puede vincular en Fanon con la *zona de no-ser*, mientras en Boaventura de Sousa Santos se trataría con *el pensamiento abismal*, en los que la condena es lo característico de toda esta dinámica, sobre todo cuando se le dice a una niña esas cosas como las que le decían a Rolysbeth cuando era niña. Se trata de un racismo, desde esta perspectiva Perrot y Preiswerk, señalan:

El racismo, en el sentido más estricto del término, consiste en atribuir a la herencia biológica las particularidades culturales de un grupo que tiene apariencia física muy distinta. Sobre este último punto, estaríamos tentados de decir que el racismo nos pone necesariamente en presencia de grupos racialmente diferentes [...] los entendidos opinan que el racista identifica a su víctima en forma subjetiva y con

²⁰¹ Esto es la semilla del fruto de un árbol que crece en la región. Se encuentran envueltos en unas pencas que son como unas vainas; tienen por dentro unas semillas (pepas) que son comestibles de color blanco; las semillas son de color negro.

relación a imágenes que la sociedad le ha transmitido. La identificación racial varía en el espacio y en el tiempo (Perrot y Preiswerk 1979, 56-57).

Las diferencias, en este caso, se establecen con el interés de generar una distancia que se traduce en indiferencia, en clausura, lo cual no permite considerar la humanidad de quienes son negados, nombrados de forma despreciable, como si fueran una cosa o un objeto. Es una manera cruel de nombrar la existencia de una niña que empieza a vivir sus experiencias en la escuela. Se puede ver en este fragmento de la conversación con Rolysbeth el problema de lo que Fanon denominó: “el esquema epidérmico racial”, interiorizado por la profesora que era una mujer de las comunidades negras y quien reproducía los estereotipos raciales que nombran a su gente de forma cruel; sin embargo, ella (la profesora) persiste en la utilización de estos. Se trata de la “colonialidad del ser” que “refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje” (Maldonado 2007,130). No se puede olvidar:

Así, pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo. La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, criterios para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la autoimagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente (Maldonado-Torres 2007, 131).

El problema de nombrar o comparar a alguien con objetos y cosas refleja la actualidad de la *colonialidad del ser*. En este caso, la profesora que nombraba de esta forma a Rolysbeth, lo hacía no como manifestación de un ejercicio aislado, sino como parte de lo que llamo *la picaresca tropicalista o el costumbrismo tropicalista*, que lo defino como una práctica de representación distorsionada y distorsionadora de quienes son nombrados en ausencia de la posibilidad de autogestionar su propia voz, y, en caso de hacerlo, estos reproducen una acústica resonante en los lenguajes racistas que los autodenigra. Es una manera de exaltar negativamente los rasgos que son comparados con animales, plantas, lugares y demás cosas que producen desagrado, pero que son asumidos como chistosos y entretenidos. Esto se asume de forma errónea como parte del *espíritu colectivo de un pueblo* y se afirma por medio de la reproducción de un *imaginario tropicalista* que esconde el racismo, sexismo, clasismo y regionalismo, entre otras formas de *condena*.

El *imaginario tropicalista* se justifica y se esconde en los chistes, que son asumidos como parte del rasgo que define la expresión folclórica y folclorizante del acontecer cotidiano de los pueblos; esto se define como parte de la “mamadera gallo”, que es el asumir las cosas de forma relajada o desprovista de cualquier consideración crítica. Tiene que ver con la inclinación de poner apodos a las personas y hacer analogías que resultan insultantes y, lo que es peor, desalojan a la gente de su “condición humana”. La hostilidad, la condena y la amputación social de los rasgos, manifestaciones y formas de ser de los otros-otras se perpetúa y reactualiza a través de los lenguajes que constituyen los saberes de negación. Seguidamente, Rolysbeth pasará a narrar otros contenidos que son el resultado de la conversación:

En el departamento del Cesar podría decir que hay una cosa que es que las comunidades conciben los territorios sobre los que están de sí mismas, es decir que consideran que los territorios en los que están son de ellas y de ellos, pero en, en lo legal no son, no son de su propiedad. El tema de propiedad puede sonar una cosa muy capitalista pero no sé qué pero en el contexto en el que estamos, toca hablar de esto porque es la manera de protegerlo porque antes, porque en esa forma de ver el territorio ancestral los límites se fijaban sin necesidad de decir es propio de esta comunidad o es de esta comunidad, los límites eran simplemente como un lugar que todos tenían en la cabeza hasta donde llegan, hasta donde llega geográficamente esto pero no para decir aquí no puede entrar esta comunidad porque la mayoría de los pueblos al menos de la sabana que es donde tengo más experiencia, todos estos pueblos eran una gran familia extensa son una gran familia extensa y por lo tanto la propiedad era algo que podía generar divisiones y lo principal era conservar la familiaridad.

Pero en el Cesar las comunidades lo que han visto es que, es que esa relación de familiaridad y territorio, viene siendo atropellada y violentada todo el tiempo por prácticas privatizadoras tanto de particularidades, terratenientes como de grandes multinacionales, entonces frente a esto no tienen cómo defender sus territorios porque el Estado lo considera suyo, lo considera que ese, que las tierras del departamento del Cesar son Playones y Sabanas Comunes, entonces está bajo la administración del Estado, son tierras del Estado y no tienen en cuenta la territorialidad que se ha construido sobre eso, sobre los propios pueblos que lo habitan. Entonces para el caso del centro del Cesar, están siendo agredida, violentadas por, por megaproyectos de minería.

Hacia al norte en el municipio de Valledupar, están siendo profundamente agredidas por terratenientes, por la privatización de las tierras por los terratenientes para megacultivos o monocultivos, también para la ganadería extensiva. En el caso del sur del Cesar, está siendo agredidos por las distintas concepciones que hay para la explotación de distintos minerales pero también por la ganadería extensiva y los monocultivos, entonces y frente a esto las personas cuando llega un terrateniente y privatiza sus tierras, no tiene como decir, la comunidad no tiene como decirle ¡oiga eso es de uso común! así que quite esa cerca, sino que tiene que ir al *INCODER* y dentro de 10, 20 años venga el *INCODER* y deslinde pero mientras tanto se van perdiendo esas prácticas productivas y culturales que se ejercen en ese territorio, si se pierde el territorio como tal porque entonces lo que se queda haciendo es una porción de tierra privatizada y ya eso que le da forma de territorio, esa relaciones,

ese ejercicio de actividades ahí, dejan de existir, entonces ya no es un territorio sino simplemente una porción de tierra privatizada.

Como parte de la interpretación del texto de Rolysbeth, veo que la condena racial incide en la autopercepción de lo negro o lo afro, pero también en los procesos de pertenencia y representación del territorio, así como en los procesos de continuidad de las narrativas de sujeción a la memoria de los pueblos que constituyen toda una experiencia vital. Todo esto se ve afectado por la reproducción que se establece desde la escuela, que se encarga de poner a circular las representaciones deformadoras de las personas que encajan en los estereotipos raciales.

Al respecto de la teoría de la reproducción, existen dos formas de asumir su desarrollo desde la educación, estas son: “teoría de la correspondencia y de la oposición” (Kemmis 1998, 107-109). La primera nos viene a decir que la educación y la escuela son “instrumentos que producen las estructuras de desigualdades características de la sociedad en general, mostrando que, normalmente, la pertenencia de los padres a una cierta clase social determinaba la de sus hijos” (Kemmis 1998, 108). En el caso de la segunda, esta sostiene: “las oposiciones presentes en el lenguaje, en la cultura y en la agrupación social, que reproducen en conjunto tanto el efecto general de reproducción como la amplia variedad de traslaciones sociales que pueden observarse dentro de la estructura de desigualdades de la sociedad” (Kemmis 1998, 109).

De las dos teorías que se desarrollan desde la reproducción en la educación y la escuela, la que se puede vincular con el caso del racismo en la escuela, y que puedo emplear en la interpretación de la experiencia vivida por Rolysbeth en su niñez, es la “teoría de oposición”. Esta puede ser empleada para analizar la reproducción del lenguaje y las prácticas de condena que se alojan en algunas presunciones “culturales” que son el resultado de la “colonialidad del ser”, las cuales son transmitidas de forma sostenida en el tiempo desde las relaciones sociales. En consecuencia a esto, tengo que recordar la referencia que hace Kemmis de los trabajos de Apple y Giroux, quienes se han ocupado de abordar esta problemática desde la educación y la escuela. Kemmis al respecto, sostiene que: “la oposición [...] ponen mayor atención en el papel que el conflicto y la contradicción tienen en el proceso reproductivo” (1998, 109).

El *conflicto* y la *contradicción*, en el caso de Rolysbeth, se considera al ser ella una profesora afrocolombiana que reproduce el racismo de una forma natural, sobre todo que se hace algo habitual, el considerar que ser *negra de pelo malo* o *pelo cuscú*, así mismo, tener los ojos como *pepa de guama* es algo *propio* en alguien que se considera que es así, y, por ende, debe de resignarse a aceptar esta representación deformadora de su cuerpo, que es asumido desde un “esquema epidérmico racial”. Este tipo de naturalización del racismo se produce en la educación y la escuela, y después en el resto de las instituciones sociales como la familia, la ciudad, la nación, la universidad, el Estado, los partidos políticos, la iglesia, el sindicato y los clubes deportivos, que pasan a reproducirlos de forma *natural*.

La naturalización del racismo se reproduce desde la biopolítica que asocio con lo que señala Hardt y Negri, cuando afirman, siguiendo a Foucault, que este es un *paradigma de poder* que se espacializa en el espacio y hace efecto en los cuerpos de la gente. No podemos dejar de lado que el racismo, como parte de una práctica, se rectualiza a partir del lenguaje, y este se pone en escenario en las *sociedades disciplinarias como en las sociedades de control*, que son el resultado de una forma de asumir el poder, es decir, el biopoder. Al respecto, subrayan Hardt y Negri:

El biopoder es una forma de poder que regula la vida social desde su interior, siguiéndola, interpretándola, absorbiéndola y rearticulándola. El poder solo puede alcanzar un dominio sobre todo la vida de la población cuando llega a constituir una función vital, integral, que cada individuo apoya y reactiva voluntariamente [...]. El biopoder se refiere pues a una situación en la que lo que está directamente en juego es la producción y la reproducción de la vida misma (Hardt y Negri 2004, 36).

Ante la “*producción*” y la “*reproducción de la vida*” en situaciones concretas, donde el racismo se vive de una forma cruel y severa, hay que preguntar por el funcionamiento del *biopoder*. El interrogante es el siguiente: ¿bajo qué condiciones históricas se produce y reproduce la vida? Encontramos que el aspecto de la naturalización o habituación es el resultado de las pautas de invención que son internalizadas y continuadas por quien las asume. Por esto es que se diponen en los procesos de *interpretación*, la *absorben* y *rearticulan* como algo que se da por sentido que es así y solo así; de ahí se desprende que la profesora haya dicho: “que no, que porque yo me iba a ofender que yo era así”.

Las mujeres negras, a lo largo de la existencia, han sido las responsables de cultivar el sentido de sujeción, por medio de la transmisión de los contenidos que

enseñan desde su dedicación y compromiso con la vida *en-comunidad*, por lo que han ayudado a mantener los aspectos culturales que ligan a la tradición; aportando herramientas vitales²⁰² para enfrentar el racismo y la hostilidad contra sus hijas e hijos. Ellas enseñan a vivir una vida con dignidad. Esto se puede apreciar en mujeres como Alba Camaño Peinado, quien desde niña aprendió el valor de su cultura, así como lo que es la defensa de su territorio. Muy niña, Alba participó de los procesos de conversación comunitaria, que se apoyan en lo intergeneracional, de quienes “aprendió a sentir y amar su cultura”. Ella dijo, sobre esto que: “se hace lo que se puede para preservar y cuidar de nuestra cultura, uno en ese caso tiene que alentarse, ponerse de pie todos los días y sabe a que se enfrenta, aunque estos tiempos han cambiado y muchas veces no sabemos a que nos enfrentamos” (Conversación con Alba Camaño, en El Cruce de Chiriguaná, 12 de julio de 2016). Esto implica el participar en cada ritual en el que se escenifica la palabra que nace en el sentir y vivir la comunidad.

La *sabedora* Alba, en el momento de escenificar el proceso de conversación comunitaria, vivía en el Cruce de Chiriguaná, lugar donde tiene un restaurante de comidas típicas de la zona. En esa ocasión, nos contó sobre los problemas que tenía su comunidad, quienes tuvieron que dejar sus casas para la realización de un proyecto de ampliación vial. En su conversar, en su pensar y alegrarse sobre lo que era su vida, manifestó: “yo vengo de una gran escuela de gente luchadora, de gente que ha defendido sus sabanas, sus tierras, su gente” (Conversación con Alba Camaño, en El Cruce de Chiriguaná, 12 de julio de 2016). El problema de la desapropiación de los territorios de las comunidades negras se vive en todo el departamento, y si uno conversa con un líder, *sabedor* o *sabedora* de estas comunidades, esto sale a relucir, es decir que es una amenaza, una realidad a la cual se ven sometidos los pueblos.

Lo que nos contó la *sabedora* Alba no dista mucho de los problemas que viven otras comunidades del Caribe continental colombiano, o los problemas que se viven en las Américas; estos son problemas que se generan con los *diseños globales* que inciden en las *historias locales*, de las cuales nos habló esta mujer que es oriunda de La Sierrita. Alba, desde hace mucho tiempo, vive en El Cruce de Chiriguaná,

²⁰² Estas herramientas vitales son los saberes propios de las comunidades negras; *son los saberes del cuerpo, los estilos de crianza, la medicina tradicional, las escalas de valores desde una estética encantadora del cuerpo y de la vida* de las mujeres y los hombres negros, entres otras.

lugar donde tiene su residencia actual. En este lugar, ella genera empleo a madres cabeza de hogar, quienes trabajan con ella en esta parte del departamento. En el momento en el que se realizó la conversación comunitaria con Alba, se estaba realizando el proyecto que se conoce como la *Ruta del Sol*, cuya concesión estaba adjudicada a una empresa internacional de Brasil. Hasta ese momento, la gente no sabía qué iba a pasar con sus casas, negocios y previos, los cuales tenían que ser sometidos a *Consulta Previa*. Parte de la historia de la sabedora Alba se cuenta a continuación:

Soy Alba Camaño Peinado, Oriunda de Chiriguaná de aquí del corregimiento La Sierrita, pues mi infancia fue una infancia muy linda [...] íbamos hacia las sabanas comunales a cortar leña, que eso era lo que uno está peleando sí, porque los ricos querían adueñarse de las tierras y ha debido a eso uno por lo meno salía a cortar su leña. Los viejos peleaban las sabanas porque no, tenían que encontrar una estaca con que parar su racho de palma, pa cortar la palma, tener una parte que fuera baldío, que no fuera que iban a tener temor que iban a estar allí y con miedo que iban a llegar los dueños de las fincas, lo iban a sacar y todo eso, y a raíz de eso [...] los viejos se dedicaron a pelear la sabana que nos pertenece hoy en día. Mientras tanto ellos alambraban y uno salía con la señora Bartola Herrera y la señora Dima Castañeé y la señora Tomasa Peinado, que ambas son difuntas, el señor Luis Mariano que todavía es vivo Ana María que ya es muerta, María Pacheco que ya es muerta, Irme Mejía es viva, Víctor Angulo es muerto, y así sucesivamente.

Salíamos con los viejos y lo que íbamos creciendo salíamos a acompañarlos y todo eso a tumbar línea, a tumbar cerca y todo eso, mientras tanto ellos ponían orden de captura, caían [...], una vez cayó Leonardo López preso, siendo el señor este, Rafael Rocha Alcalde, se llevaron a Leonardo López, porque habíamos picado una cerca y no lo querían soltar y nos fuimos a hacer una viuda²⁰³ al parque, cuando vio que íbamos viuda en el parque, dio la orden que soltaran ese personal, sí, cuando veníamos que había llegado la policía a llevarse a Víctor Angulo, salía la señora Tomasa Peinado en una bicicleta y un tambor, llamado al pueblo, ¡pueblo! ¡Pueblo que se llevan a Víctor Angulo! Y toda la gente de la comunidad salíamos a amparar al señor que no se lo llevaran porque ha debido que se habían picado la cerca, y es por lo menos la cerca del señor Armado Tirado, Julio Assad, que eran los que se querían apoderar de las sabanas comunales.

Había, hay una señora llamada Victoria Campo que también se apoderó de una montaña que llaman Las Piedras, ahí hay un aljibe de agua y pararon un rancho y ella con escritura y todo, ella decía que esas tierras eran de ellas, y no señor esas tierras no eran de ella... les pertenecen al caserío de La Sierra, y entonces se fue el personal y comenzaron a picar los estantes que estaban empajando y todo eso, y ¡no primo!, espere [...] espere ¡no primo! Que yo voy a bajar ya [...] y así fue que, no porque estas tierras son de Victoria Campos, no señora esas tierras no son de Victoria Campos, esas tierras son de aquí de las sabanas comunales. Y así fue que, no fue casualmente ella, porque hubo muchas personas que agarraron pero ella era unas de las personas que decía que eso era de ella, porque ella tenía sus escrituras pero esas eran escrituras falsas porque eso ahí no era de ella, sino que se querían apoderar de

²⁰³ *Viuda*: comida que se hace en la región a partir del bastimento o sea que se acompaña de la carne de pescado de agua dulce. En la *viuda*, el bastimento se pone en la parte inferior y el pescado en la parte de superior; este cocido se hace con el principio de lo que en Occidente se denomina como *baño de María o al vapor*.

esas sabanas. Y así fue también que un señor llamado Miguel Colina, también se quería apoderar de otro territorio que llaman Río Blanco, que es donde se saca la arena y eso, y también se le ha picado la cerca y eso, porque eso ahí es una arena, la arena que se utiliza para pisar las paredes y eso [...].

Sí, Santa Rita, aquí San Luis, Monte Rubio, aquí La Florida, toda esa era tierra de que nos pertenencia a nosotros y gracia a la señora Bartola Herrera que hoy [...] que en paz descansa, no sé, no se apoderaron los ricos de toda esa tierras, porque de donde ella no había tenido esa idea de que no se debía uno de dejar quitarse la sabana, hoy estuviera uno como los demás pueblos viviendo por lo menos en el ranchito y el solarcito por ahí para medio tender la ropa y todo eso, pero mire que aquí uno tiene su patio para tener una hamaca [...], uno aquí puede tener un burro, su vaquita, el marrano, aquí se ve el marrano en la calle, en la sabana y todo eso, mientras tanto esa gente se hubiera apoderado de eso. Nadie [...] todo el mundo, mire que su marrano se salió y me está dañando el terreno, el pasto, la cosecha, entonces yo creo que ha debido a esa gente fue que se ha criado o se siguió esa tradición de que sabana [...].

Esto siempre ha sido tierra de gente negra, sí de gente negra para que [...]. Por lo menos mi tatarabuela antes, después de mi tatarabuela supongo que era gente india la que había, sí, porque la gente de por aquí todo somos una misma familia sí, el que no es primo es hermano, es sobrino, es cuñado, es compadre y todo, nosotros por aquí todo el personal lo conocemos, sabemos quién es quién y entonces, cómo no podemos saber quiénes somos, sí, somos gente de las mismas familias, gente de las mismas tierras.

La defensa del territorio fue siempre un compromiso que supieron asumir, desde un principio, las generaciones a las que les correspondía asumir la defensa de sus tierras, de sus sabanas comunales, es decir, su territorio. Como podemos ver, desde hace mucho tiempo, la gente de La Sierrita viene luchando por sus sabanas comunales, por el territorio que les da sentido de pertenencia. El listado de personas que han asumido la resistencia desde el referente de lo territorial, tal como podemos apreciar en las narrativas de la gente con la que se conversó, es largo; además que las historias de las experiencias que se han narrado a lo largo del tiempo juegan un papel importante en la generación del vínculo intergeneracional; los niños escuchan y construyen pensamiento social (tal como pude observar) con estas narrativas de anclaje.

Pero también la defensa del territorio se encuentra sobre las personas que asumen en diferentes tiempos el liderazgo para preservar las sabanas. En la actualidad se ejercen unas medidas de intimidación que buscan generar un estado de zozobra; en cierta medida se trata de producir miedo y dejar en el pensamiento de los *Piqueteros* el mensaje de quienes ejercen la deformación del poder y buscan sacar provecho de las situaciones. A través de la generación de miedo, se busca intervenir la cotidianidad de una comunidad que afronta su vida desde los referentes existenciales que le fueron dejados por sus antepasados y que ven en ellos, el mejor

“espejo para seguir adelante”. En esta caso, el miedo se puede presentar como parte de un proceso, “como práctica discursiva, como algo que ciertamente, interiorizamos en nuestros cuerpos hasta llegar en ocasiones a erizarnos la piel pero que ese efecto de un discurso de poder que pone en relación modos de hablar, modos de pensar y modos de actuar en determinadas [experiencias]” (Duhalde 2007, 25). La mejor reacción a todo lo que produce el miedo, es enmarcar la acción en una experiencia de la re-existencia, esto quiere decir enfrentarlo y reducirlo. En el siguiente testimonio de Alba Camaño se aprecia lo que es la *persecución*:

Mucha gente tuvo que andar en huyamiento, porque mire él señor Quintín Martínez, ese señor tenía que andar huyendo como cuando la persona es un delincuente, que él se iba para Barranquilla y llegaba aquí y tenía que andar escondido porque él tenía orden de captura, él y Jaime Martínez, ellos tenían orden de captura porque eran... Ya después de la señora Dima, ellos quedaron como la cabeza principales de, de está organizando la junta para ir a tumba la cerca, Olver Villalobos, José Acosta, Climaco Sánchez, León López, eh... todo ese personal que ya a veces se le olvida a uno porque ya uno a la edad de uno ya [...] pero uno sí recuerda toda la gente que iban con ello a tumba la, la cerca de los ricos, ante todo a el señor Marco Tirado y Julio Assad.

Me siento una colombiana, una negra colombiana con apoyo con respaldo de gente que uno necesita cualquiera cosa y cuando uno se vea desamparado y uno pueda acudir a ello y que le den un apoyo a uno sí, porque ya sabe que por lo meno que ya algo que uno necesita, yo tengo que hablar, yo tengo que llamar a fulano de tal, pa ve qué me aconseja que puedo hacer y eso de lo que me está sucediendo. Debido a eso uno se siente más respaldado, porque uno ante este el mero hecho de ser uno negro se sentía como muy acomplejado, ¡no que yo no voy a tal parte!, ¡no yo no puedo hacer esto porque no me van a escuchar porque soy negro! Y yo por lo meno me siento orgullosa de ser negra, de ser descendiente de gente negra, porque ya uno donde vaya un blanco, un albino, lo que sea, también pueda ir uno y también tenga uno que expresar lo que uno siente, lo que uno siente.

Esta parte nos ayuda a comprender el cómo se escenifica el nombrar, desde una voz que refleja un sentido de vida, una experiencia cultivadora de *la resistencia* y *la re-existencia*, y que, a partir de estas, se posiciona su *estar en el ser que se habita en un ahí del ser y sentirse negra o negro*. Esto es parte del *cronotopo* que, según Leonor Arfuch, es “una especie de punto nodal de la trama, tiene dimensión configurativa, por cuanto inviste de sentido —y afecto— a acciones y personajes, que asumirán por ello mismo una cierta cualidad” (2005, 255). El *cronotopo* se puede significar a partir de la especificidad narrativa de quienes participaron en el proceso de conversación comunitaria, en el que, por un lado, se interpretan como portadores de una temporalidad relacional (actualización) y una significatividad vinculante (carga valorativa) de lo recreado. Esto se pudo percibir en la conversación con Alba,

quien desplegaría unos contenidos narrativos que se convierten en manifestación testimonial de un cronotopos que se desliza por las palabras que viajan de un lugar a otro, de un tiempo a otro, de unas personas a otras, es la mejor forma de hacer interconexiones.

Aunque el tiempo vaya pasando, la posibilidad de retenerlo se presenta en el hecho de *transmitirlo, recrearlo y animarlo* por medio de las narrativas que hablan de diferentes experiencias, momentos, personas y lugares; esto es el *cronotopo*, vinculado al presente como parte de una temporalidad escenificada desde el recurso de lo relacional, en el que las vivencias de las personas le imprimen a lo narrado un sentido que se colectiviza; se trata de aportar, recortar, silenciar, visibilizar e imaginar aquello que integra las narrativas que se ponen en *tiempo presente a través de lo asuente*. “Para tener el sentimiento de perseverar en su ser, la sociedad [...] mantienen la ficción de la herencia de un conjunto de prácticas que, si respetan, podrían garantizar su propia reproducción” (Candau 2002, 104).

La ficción, en todo este trabajo de investigación, se asume como un recurso del pensamiento que actúa en la invención de la realidad. No se asume como *verdad* o *mentira*, tal como aparecería en una lógica de operación binaria, sino en términos del papel que juega. Quienes recrean la memoria, en su afán de mantener vivo el pasado, acuden a la imaginación, la cual enriquece la experiencia de habitar la memoria. “Incluso podríamos decir que un recuerdo debe de ser feliz antes de ser exacto” (Candau 2002, 82). Y esto fue lo que se pudo percibir, no solo con Alba, sino con todas las personas que participaron en la conversación de las palabras que se saludaron al andar el camino de las sabidurías de las comunidades negras del Caribe *Seco* colombiano; estas tienen una intimidad que ellas y ellos mismos pudieron expresar a partir de abrir esos *refugios narrativos* que dejan ver el potencial narrativo que cuenta como un patrimonio vital para resistir en los tiempos de desanclaje. En todo esto apareció “la intimidad como refugio, como ámbito propio de una manifestación de la afectividad, de los íntimos y deseos, al abrigo de las miradas del ‘mundo exterior’” (Arfuch 2005, 247).

Abrir la intimidad es dar paso a las experiencias que se comparten como parte de las enseñanzas que nos ayudan a enfrentar las “miradas del mundo exterior” que nos niega a ser y estar desde nuestras especificidades existenciales. Al respecto, se deben de tener presente las estrategias, las formas de enfrentar el racismo de la gente de comunidades negras del Caribe *Seco* colombiano, lo cual se convierte en un

referente para las nuevas generaciones. Un ejemplo lo tenemos en la experiencia de la *sabedora* Alba, quien expresó: “yo no me dejaba, yo decía ¡qué es lo que tienen ustedes qué yo no tenga! [...], yo comenzaba a pensar y todo eso, porque ellos se sienten mejor a nosotros [...] yo no me dejaba”. El pequeño fragmento de la narrativa de Alba refleja *la siembra de la duda* en aquellos cuerpos negados por la humanidad a lo largo de la historia, esto es el resultado del racismo que aún impera en la sociedad como una práctica abierta o, en algunas ocasiones, como prácticas soterradas. El racismo produce una “desmultiplicación de las localidades físicas, sociales y culturales” (Delory-Momberger 2015, 96) que llevan a la “*muerte social*”. Ellas y ellos no sienten vergüenza, sino que, por el contrario, se afirman y reafirman para reclamar su existencia desde su particularidad.

Con las narrativas que se han presentado e interpretado a la luz de los referentes *contextuales, dialógicos, autoreflexivos e intertextuales*, tenemos que la posibilidad de comprender y actuar desde las fronteras que pudimos vivenciar en la interacción con los actores y sus voces, dejan al descubierto los conflictos que se presentan en las comunidades negras del Caribe *Seco* colombiano. A partir de las narrativas de los actores, se pudo realizar la interpretación del papel que juega el territorio, la memoria, la fuerza de la tradición oral, los procesos de anclaje que son los sostenedores de la *resistencia y la re-existencias* de estos pueblos. Todo esto actúa en favor de hacer efectivo el derecho los pueblos a ser y pertenecer a los territorios ancestrales, los cuales se encuentran amenazados por las multinacionales que explotan los recursos que se encuentran en esta parte del país. Así mismo, los procesos de expansión de los latifundios que se valen de estrategias y medidas arbitrarias para apoderarse de los territorios de estas comunidades. Todo esto ha quedado al descubierto y se ven con gran preocupación los efectos que producen, sobre todo en lo relacionado con la desterritorialización.

También se ve en el área urbana de los pueblos los efectos del crecimiento demográfico, ya que la gente de otras partes del país ha llegado a esta zona en busca de progreso; lo cual está ligado al problema de la prostitución adulta e infantil, así como los embarazos a temprana edad que han alterado los flujos de producción del sentido local. Ante estos problemas (en especial la presencia de las multinacionales), las organizaciones se preguntan por el reconocimiento que establece el derecho étnico, en especial con la *Consulta Previa* que se debió realizar y de la cual no se tiene conocimiento o experiencia de su realización. Lo que se presenta, a nivel local,

es que los territorios no son considerados como un bien común de arraigo ancestral de los pueblos, sino como una propiedad individual y, por lo tanto, se adquieren de forma individual, actuando en favor de la desarticulación del sentido colectivo. Son más las preguntas que las respuestas que quedan sobre los problemas que encontré. Lo que se presenta es una enorme folclorización, como la que aprecié, por ejemplo, un día que llegué a La Loma a conversar y una líder expresó:

A mí que no me vengan con cuento, yo necesito es plata, así que si Alfredo me da lo que necesito, le bailo, canto y actúo, plata es lo que necesito [...] no importa los problemas siempre que haya plata, y con eso uno tiene a la gente contenta [...]. Yo necesito plata para los uniformes que bien viejos y desgastados que están, con eso me conformo, sino me van a dar nada, nada tengo que hacer allá donde están reunidos, a otro perro con ese hueso, ya estoy bien grande como para creer en cuentos de pelao, no me vengan a engañar como si fuera pela [...].²⁰⁴

La folclorización es empleada como una estrategia de adormecimiento, o mejor, de ocultamiento de los problemas, que busca exaltar, supuestamente, el espíritu fiestero que se convierte en la forma de expresar la alegría de los pueblos, lo que es, en sí, el cultivo de la indiferencia generalizada de la gente en relación con el hecho de hacerle frente a los problemas que agobian a la gente, pues se observan fuertes problemas como es el casi abandono de la población infantil y los adultos mayores; a esto se le agrega el problema del desempleo y la falta de oportunidades para las nuevas generaciones que no tienen donde emplearse, ya que no existe una política de empleabilidad para la gente de la zona. El poco trabajo que existe para la gente de la zona es trabajo no cualificado, sobre todo que el trabajo cualificado es realizado por personas que provienen de otras partes del país.

Ahora bien, frente a la situación de la investigación y la puesta en escena de la metodología del *Juipi*, ésta facilitó la conversación desde el hecho de abordar las problemáticas que se encuentran en la zona, pues no se trató solo de hacer un levantamiento de un corpus, el cual es empleado desde el interés del investigador; no, aquí se trató de recorrer, a través del nombrar en las fronteras, los silencios, las omisiones, lo devaluado o considerado como descartado por las formas en las que se acostumbra hacer investigación social. En el acto de nombrar desde las fronteras que nos atrapan, la metodología permitió un actuar horizontal en el que saludar, animar y exaltar se convirtieron en la posibilidad de acción desde una *lugarización*. Lo

²⁰⁴ Conversación sostenida con una líder que se reserva el nombre.

anterior actuó en favor de una forma de nombrar, unas formas de visibilizar y posicionar el Nos-otros.

El haber podido conversar desde las texturas y las profundidades del detalle de las comunidades negras del Caribe *Seco* colombiano, a propósito del nombrar-nombrándose desde el territorio y la memoria, permitió comprender los orígenes, los tránsitos, las configuraciones, las trayectorias, las afectaciones y las transformaciones que la gente negra afronta en el contexto del Caribe *Seco*. Esto es importante, sobre todo porque en Colombia y otros lugares de las Américas el nombrar el Caribe solo se hace desde el esplendor de las ciudades costeras que son *vecinas y amantes del mar que concentran toda la atención de propios y extraños*. La política del nombrar nos lleva a cambiar las formas de *ver, nombrar, actuar e imaginar* la geografía, ya que lo humano se alimenta de las experiencias de cercanía y afectación. Al respecto, quiero compartir lo que un día me expresara una profesora de la Universidad de West Indias en Barbados: “ah, ustedes son mezclados, ustedes son negros mezclados [...]”; aquel enunciado refleja un imaginario racial producido por la “geografía del color” en las periferias, pues siguen existiendo imaginarios de la geografía dejados por una demarcación colonial.

Finalmente, tengo que decir: *nombrar es también posicionar desde una realidad o unas realidades* que están por fuera del filtro visual de quienes estabilizan lo existente; en este caso, la investigación se convirtió en una posibilidad de *actuar* en relación con unos contextos, actores, tiempos, prácticas y textos, usualmente no significados como parte de una experiencia que se afirma desde lo negro y lo Caribe, sobre todo que esto se promociona desde otros referentes culturales, lingüísticos, territoriales, políticos y económicos, los cuales no se corresponden con los que se encuentran en la zona, lo que llega a generar una “ceguera antropológica”, así como una “ceguera epistemológica”. Lo que aquí se reivindica son otros referentes de sujeción y animación de la vida, que poco a poco se empiezan a nombrar como parte de la Diáspora Africana. No se trató de apropiarse las narrativas de las comunidades, sino de ponerlas en consideración de una conversación interepistémica e intercultural, las cuales deben llevar a *decir no, decir otra cosa y poder contestar*, todo esto en relación a tener un “buen viento, buen camino y buen andar en la vida que abrazamos en silencio”.

Conclusiones

Estas conclusiones se presentan con el ánimo de valorar la experiencia de la investigación, y se construyeron a partir del tránsito realizado en todo el proceso; éste no consiste en explicar los fenómenos indagados desde la luz que nos da la teoría, sino la de generar una comprensión-acción frente a las situaciones que se encuentran en el contexto en el cual se desarrolló la investigación. En este caso, las conclusiones no solo buscan dar respuestas a lo que se estableció como punto de partida-retorno,²⁰⁵ sino también de hacer ciertas visibilizaciones de lo que fue el proceso; de ahí que se organicen a partir de lo que se encontró, lo que emergió y, por último, lo que se proyecta en términos de vetas de investigación que propiciaron este proceso. A continuación, paso a desarrollar las conclusiones que son el resultado de lo mencionado anteriormente.

Lo que se encontró frente al proceso de investigación se inició desde unos referentes contextuales-vivenciales, en los que se tuvieron en cuenta las situaciones y los problemas que refieren a la pérdida de los territorios, así como la falta de acciones concretas que frenen los efectos negativos de los megaproyectos ejecutados en la zona del Caribe *Seco*.²⁰⁶ También se encontró la acción replicante por una parte de la población que busca obtener beneficios desde las pocas oportunidades que brindan las empresas que se encuentran en la zona. Se encontró la situación de la prostitución infantil y adulta. El empleo de los menores en la prostitución no se nombra, no se asume como un problema, sino que se suele invisibilizar; la gente no quiere hablar o conversar sobre esta problemática y prefieren guardar silencio, y en parte esto es resultado del miedo y, en otra, el desconocimiento de la situación, así como del favorecimiento de la misma.

También se encontró que un sector de la población se interesó en participar de los procesos organizativos que se respaldan en la *Ley 70 o Ley de Comunidades Negras de 1993*. Estas organizaciones enfrentan el problema de la autopercepción de la gente como negra. Este es un problema que se presenta en los pueblos que han

²⁰⁵ Esto tiene que ver con el *diseño de investigación flexible* que establece un permanente retorno al punto de partida de la investigación para adoptar lo que va emergiendo.

²⁰⁶ Frente a esto se debe señalar que un *desarrollo económico* sin un *desarrollo humano, sostenible e integral*, no es generador de posibilidades para la humanidad, sino para los grupos económicos que ven crecer sus ganancias mientras los pueblos ven decrecer su “bien-estar”.

vivido un fuerte racismo, ya que a la gente le cuesta o no quieren representarse como negros, sobre todo que de esta forma evitan la agresiones propias de una sociedad racista.

Los pueblos de comunidades negras del Caribe *Seco* colombiano afrontan la aculturación y la desterritorialización en todo nivel, y estos problemas se pueden abordar desde la etnoeducación y la *Cátedra de Estudios Afrocolombianos*, que es muy incipiente en la zona, y los cuales desde las organizaciones se viene exigiendo su implementación. Las instituciones de educación superior que se encuentran en la capital (Valledupar) no participan de los procesos que tienen que ver con esta implementación, y los funcionarios de las secretarías de educación de los entes territoriales no conocen del tema o no quieren participar de la implementación de la misma. Se nota el vacío y la nula acción que generan las facultades de educación de las universidades en la zona.

Frente a los procesos comunitarios, hace falta generar unas dinámicas de cartografías del territorio, valorando “*los lugares de memoria*”, los “*fondos de conocimientos*” y las acciones propias que llevan a la “*re-existencia*” de estas comunidades. Las cartografías que se hacen no están al servicio de las comunidades sino al interés de los agentes externos que, bajo una lógica extractivista, se apoderan de los conocimientos locales y pasan a suplantar o generar una “cadena de sustitución” del lugar y la voz de los otros-otras. Por este motivo sigue teniendo vigencia la pregunta de quién representa a quién.

Con una lógica de acción externa, se ha impuesto una lógica de funcionamiento que lleva a la formulación de proyectos con el fin de obtener recursos o financiación. Esto ha llevado a matar la militancia desde una búsqueda común de “*bien-estar*” para la comunidad y no para los dueños de los proyectos. En esta misma dirección, se presenta la ingerencia de los actores externos, quienes han generado una dependencia de las organizaciones, así como un proceso de transferencia de lenguajes, metodologías y construcción de estrategias que los líderes acogen como naturales.

En lo que respecta a los problemas ambientales, se pudo constatar que en la zona las autoridades ambientales no tienen una presencia y no tienen los mecanismos de control para exigir los derechos de la naturaleza, sobre todo en lo que tiene que ver con el cuidado y mantenimiento de las fuentes hídricas. Esto es un grave problema, sobre todo que se registra una crisis en el abastecimiento de agua para

servicio doméstico, los alcantarillados y los sedimentos que resultan de la explotación minera, así como el monopolio de los cuerpos de agua para regar los monocultivos.

El “*racismo ambiental*” vulnera el territorio de los otros que son percibidos como seres indeseados, seres que, en términos generales, no se encuentran alineados del lado de *la zona del ser*, sino que se encuentran en el lado de la “*zona del no-ser*”; por consiguiente, su vida, sus tierras y sus territorios no valen, no tienen un sentido, solo tienen un valor económico. Este tipo de racismo ha hecho parte de la producción de la “*colonialidad del ser*”, así como lo que Edgardo Lander ha denominado como “*la colonialidad de la naturaleza*”.

La “*colonialidad de la naturaleza*” también remite a lo que Nelson Maldonado-Torres y Walter Mignolo han denominado como “*colonialidad del ser*”; existe una naturalización histórica de la supuesta inferioridad de ciertos cuerpos que habitan ciertos lugares. En el caso de Colombia, esto ha sido producido como parte de la “*regionalización de la raza*”, reproducida en las geografías de reclusión de las poblaciones racializadas, especialmente aquellas geografías donde la gente negra fue llevada a partir de una política de reclusión de quienes eran representados como seres aberrados. Estas geografías llevaron al establecimiento de un mal-decir, es decir, un decir de forma inapropiada o un decir de forma negativa sobre la vida de los otros.

Sobre esto se avizora una veta de estudio para próximas investigaciones que otros investigadores quieran desarrollar sobre el mal-decir y la construcción de las 3D, es decir, la operación histórica de descredito, deformación y desalojo. Esto se pudo ver en el contexto de las relaciones sociales que presentan un choque entre el lenguaje de quién llega, frente al lenguaje de quién está; por eso es importante ver quiénes se quedan y quiénes se van en el sentido de los vaciamientos que producen las prácticas racistas que se dan de forma abierta o de forma soterrada, en algunos casos.

Frente a lo que emergió, se visualiza *la pedagogización de la oralidad* como instancia política empleada por las comunidades negras, que vienen a ser los “*archivos de la memoria*” empleados en los procesos de *resistencia* y *re-existencia*, así como en las dinámicas de negociación con las instituciones del Estado, lo que se relaciona con la necesidad de crear una “*política de producción del lugar*”. En este caso, los contenidos de la memoria se hacen de vital interés para generar los procesos de pedagogización que se avizora desde esta investigación como una “*instancia de*

producción cultural”; todo esto se puede abordar desde la metodología que se construyó para la investigación, en este caso, la metodología del *Juipi* que aparece como una construcción política y epistémica para poder afrontar los procesos de revitalización cultural en el contexto del Caribe *Seco* colombiano.

También, desde la comprensión de las dinámicas locales se generó una acción de significación frente a los “*valores de arraigo*” que emergen desde los procesos de conversación intergeneracional, en la cual la *pedagogización de la escucha* se convierte en una posibilidad para generar los “*enganches de la memoria*”. En este orden de ideas, emergió del proceso de investigación la categoría relacional a la experiencia vivida desde lo que viene a ser la *topofilia al territorio*, es decir, un vínculo afectivo con lo que contiene el territorio, así como las formas de generar la territorialización y la territorialidad.

Con la necesidad de comprender los procesos locales, se pudieron significar las prácticas que se generan desde el silencio, las prácticas que llevan a una autogestión del silencio, o que bien se encienden como *el silencio sabio*. El silencio se asumió desde “*las suficiencias íntimas*”, es decir, como la producción que se genera desde “*la retracción del Yo*” a un espacio interior de la existencia en una corporalidad.

Dentro de las *políticas del nombrar*, se pudo ver la estrategia de los guardianes de la tradición, de los saberes, quienes manejan unas prácticas secretivas, unas prácticas de producción de conocimiento restringido, unas prácticas de conocimiento que se recrea a partir de unos “*marcos sociales de la memoria*”. Esto no se comparte por todas y todos; los mencionados marcos actúan en la restricción del conocimiento que no es compartido de forma colectiva, sino que es manejado de forma restringida para las personas. De igual manera, se pudieron significar los procesos que se orientan bajo la comprensión y puesta en funcionamiento de una “*semántica del encantamiento*”, la cual se pone a circular como parte de unos lenguajes que comparten y establecen un deber ser frente al mantenimiento de un orden, una acción regulada que se ejerce sobre los lugares; lamentablemente, esto se ha venido perdiendo y, en la actualidad, la gente vive sin seguir los criterios de acción y regulación de la vida.

En lo que respecta a la investigación, se vio que la apuesta por un *contexto contextual* alimentó la experiencia de lo que Hugo Zemelman denomina “*el pensar epistémico*”; esto es, una relación entre el tiempo del pensar y el actuar con, desde,

entre y para, lo cual se ve como una acción de con-sentimiento que actúa en la reducción de las distancias entre las personas que participan del proceso. Asimismo, se pudo proponer una metodología de investigación que parte de la consideración textual de la realidad, en la que se entiende el texto más allá de la sola construcción escritural, es decir, que se entiende el texto desde unos referentes semióticos. Para asumir una consideración textual de la realidad, se propuso una metodología que se apoya en el saludo del *Juipi*, un saludo que se hace entre las personas de confianza. Para el caso del cómo de la investigación, se asumió como una forma de saludar las sabidurías que acompañan el andar los caminos. En este caso, el *Juipi* se asumió como una elección política que ayuda a entender cómo los sujetos que se afectan desde un proceso pueden llegar a proponer sus propias metodologías.

En relación con lo que se proyecta, se ven las posibilidades de actuar a partir de lo que ayudó a visibilizar la investigación. Es importante empezar por la pedagogización de la oralidad como instancia política, lo cual lleva a generar un proceso de anclaje en relación con el derecho que tienen los pueblos de ser y pertenecer a los lugares; también la importancia de asumir los conocimientos que moviliza el actuar en-comunidad en-lugar; todo esto se convierte en la posibilidad de generar una política de producción de conocimiento, así como una política de producción de lugar que se habita desde el territorio que recrean las palabras que se nombran en las fronteras.

Para afrontar los procesos del territorio, se hizo necesario asumir las teorías de *acción móvil*, un poco comparables con lo que serían las *teorías viajeras*, pero que se diferencian en que estas teorías de *acción móvil* son las que se posicionan desde lo que algunos han dado a nombrar como el *Sur Global*. Estas teorías posibilitan un diálogo entre los oprimidos del mundo, pero también aquellos que están en el norte y asumen una permanente crítica frente a los sistemas absolutos de representación y acción que han llevado a establecer una *dependencia epistemológica*. Frente a esto, no podemos perder de vista las teorías de *acción emergente*, las cuales parten de la heurística de aquellos que no tienen voz y que, bajo un ejercicio de “*poner lo que está arriba abajo*”, pueden nombrar lo que no ha sido nombrado y generar otras relaciones con el conocimiento; se trata, en este caso, no de una alternativa, sino de un *alterativa* que posiciona desde lo no posicionado. Esto posibilita la remoción y la emergencia de las voces que estaban por fuera de cualquier posibilidad de ser

consideradas. Los dos tipos de teorías, es decir, las de *acción móvil* y de *acción-emergente*, posibilitan la *conversación interepistémica*.

Una veta que se abre a partir del proceso de investigación tiene que ver con la frontera como generadora de nuevos sentidos que lleven a superar el paradigma de la mezcla, el paradigma del mestizaje, lo cual ha servido para que, en algunos casos, las comunidades negras del Caribe *Seco* sean nombradas desde este referente. Siguiendo la línea anterior, se valora lo que tiene que ver con las “*fronteras móviles*” presentadas como una instancia de negociación de contenidos que son compartidos desde la generación de una “*zonas comunes*”, unas zonas de distensión entre los actores que escenifican *los cruces de fronteras*.

También se proyecta lo que tiene que ver con las narrativas de sujeción al territorio que para el caso de las comunidades negras se relaciona con un pensamiento diaspórico que no ha sido investigado; lo anterior lleva a mirar las retenciones de la memoria, así como los olvidos que se generan en los procesos de habitar la memoria, teniendo en cuenta que la memoria es un dialéctica entre el recuerdo y el olvido. En este caso, la memoria de la esclavización, la memoria de los procesos que se dieron a partir de la “*industria de secuestro masivo*” desempeñan un papel central que no ha sido explorado en la región.

El asumir los lenguajes de la diáspora africana lleva a construir una valoración de los procesos de *re-existencia* que forjaron los esclavizados; esto ayuda a superar la idea según la cual estos territorios de las Américas y el Caribe solo vinieron individuos y no cultura. Es decir que, con la reafirmación de los lenguajes y las prácticas de la diáspora africana, se significa la experiencia de las personas a quienes, aparentemente, se les negaría la existencia bajo unos referentes de humanización.

Desde lo que emergió de la investigación se puede valorar el papel de los estudios culturales latinoamericanos decoloniales, los cuales, desde la apuesta por *una política del nombrar*, así como la elección de un *pensamiento fronterizo* y un *paradigma o una perspectiva otra* del conocimiento, lleva a la adopción de medidas que determinan la superación de los absolutismos que constriñen las posibilidades a una sola posibilidad; esta es “*la Hybris del punto cero*”. En este caso, los estudios culturales latinoamericanos decoloniales generan un remezón para superar las formas convencionales de hacer investigación.

Generar nuevas metodologías y nuevas posibilidades de análisis a partir de la acción situada del conocimiento, en las que se trata de vincular la experiencia del pensar desde las particularidades del contexto, es el objetivo. Desde esta posibilidad, los estudios culturales latinoamericanos decoloniales tienen mucho que aportar a la comprensión-acción de la realidad del Caribe. En este caso, los estudios culturales son también parte de esa frontera que se moviliza y se pone al servicio de los problemas que están en los contextos.

Lo que emergió de la investigación es la posibilidad de incidir las representaciones que se establecen desde una *intención*, ya que a través de estas se hace una estabilización de la realidad que deja por fuera otras realidades. En la investigación, se gira alrededor de la pregunta ¿quién representa a quién?, posibilitando así mirar los problemas de la gestión que posiciona una mirada y un sentir externo, que deja por fuera los saberes que residen en el “*régimen nocturno de la cultura*”; estos son los detalles, las texturas y los pliegues de la cultura que fueron abordados desde la metodología del *Juipi*. Estos aportes nos ayudan a valorar el papel de la co-creación de posibilidades que son autogestionadas y reflexionadas desde el trabajo colaborativo.

Frente a los aportes de la tesis, esta ayuda a comprender que la investigación, en relación con el territorio y la memoria, contribuye a romper la afonía histórica a la que han sido sometidos los pueblos negros en la región y en el país. Sobre todo que esta tesis no trató de dar voz, sino de cultivar la voz entre los interactuantes, esto tiene que ver con la “*justicia cognitiva*”. De ahí que *la lugarización* se identifique como una posibilidad de generar conocimiento; con esto se logra establecer una posible *equifonía*, esto es, una relación horizontal de las voces de las y los actores.

En todo el proceso, el territorio apareció como un recurso vital que lleva a la defensa de la vida, a defender el derecho a estar y pertenecer a los lugares. Sin embargo, las comunidades se enfrentan a una realidad: la de los poderes que ejercen en el contexto, formas de capturas que recaen sobre la gente, quienes pasan a naturalizar el estado de cosas, es decir, que se habitúan a vivir de la forma en que lo han hecho en los últimos tiempos. Sobre todo que, como en la zona existe tanta carencia, la gente pasa a depender de la asistencia que le brindan los agentes externos.

El hecho de haber afrontado el nombrar de las fronteras ayudó a entender que la experiencia de relacionamiento se da a partir del compartir y transitar los

lenguajes, esos lenguajes que ayudan a romper el silenciamiento de las comunidades negras del departamento del Cesar. El vivir la investigación desde la experiencia del nombrar permitió comprender que las palabras que aluden al territorio y la memoria, desde un relato especializado, montado por el *agente especializado de la modernidad*, no son más que un lenguaje que busca estabilizar, en algunos casos, la producción de la realidad, y que esto debe de revisarse desde los aspectos que se manifiestan en los contextos. Lo anterior hace parte de lo que Lewis Gordon ha denominado como “*La decadencia disciplinaria*” (2013), lo cual debe ser afrontado desde la acción política de crear conocimientos que respondan a las realidades de los contextos, tal como se propuso en la investigación. Por ello, uno de los propósitos de la investigación fue el de la conversación interepistémica, con lo que se rompió la oposición binaria entre sujeto-objeto y conocimiento-saber.

En lo que respecta a la proyección que brinda el trabajo, tiene que ver con la pedagogización de la oralidad desde el trabajo comunitario, vinculado a los espacios comunitarios. En este sentido, las dinámicas de acción fueron restringidas por situaciones externas al proceso. También se proyecta el trabajo desde las visualidades que se compaginan con las narrativas sonoras del lugar, asimismo, la creación de materiales que recojan los aspectos de la oralidad en su cotidianidad. Es importante asumir que el material que emergió del trabajo de conversación puede contribuir a la formalización de los “*fondos de conocimiento*”, tal como ha pasado con el *Fondo de Documentación Afro Andino de la Universidad Andina Simón Bolívar* (sede Ecuador); para materializar esta propuesta se hace necesario asumir la identidad y la cultura de forma estratégica.

Finalmente, el aporte del trabajo se visibiliza en las emergencias de un sentido localizado a partir de la experiencia, en la que la construcción metodológica, la emergencia teórica y la consideración de la voz de los actores, se produce a partir de una relación horizontal, la cual lleva a mirar los aportes que tienen que ver con la comprensión de los procesos locales, en la que, por un lado, se mira la desapropiación; pero, por el otro, se considera que la gente resiste y re-existe; lo anterior se puede ver en los refugios narrativos que la gente posiciona en su intimidad y en los procesos de conversación comunitaria. Estos refugios narrativos fueron indagados desde la metodología del *Juipi*, que todo el tiempo estuvo respetando las suficiencias íntimas de las comunidades como parte de una autogestión del silencio, el cual se asume

como una *estrategia de existencia* para posicionar desde los ciclos vitales de los pueblos.

Bibliografía

- Aguirre, Daniel, “Cuando la lengua es motivo de vergüenza”. En *VIII Encuentro para la Promoción y Difusión del Patrimonio Inmaterial de Países Iberoamericanos: Relaciones Interétnicas y Culturales en Colombia*. Bogotá, Colombia: Corporación para la Promoción y Difusión de la Cultura, 2007.
- Akzin, Benjamin. *Estado y nación*. México D. F. México: Fondo de la Cultura Económica, 1968.
- Albán, Adolfo. ¿Interculturalidad sin decolonialidad?: Colonialidades circunstantes y prácticas de re-existencia”. En *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*. 64-96. Bogotá, Colombia: Universidad Pedagógica Nacional, 2008.
- Alexis, Stephen. *Compadre general sol*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores, 2009.
- Almario, Oscar. “Tras las huellas de los renacientes. Por el laberinto de la etnicidad e identidad de los grupos negros o ‘afrocolombianos’ del Pacífico sur”. En Pardo, Mauricio. (Ed.), *Acción colectiva, Estado y Etnicidad en el Pacífico colombiano*. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2001.
- Álvarez, Pedro. *Más que palabras*. Barcelona, España: Galaxia Gutenberg, 2016.
- Amaya, Alberto. “Reimaginando la nación en Honduras: de la ‘nación homogénea’ a la ‘nación pluriétnica’”. *Los negros garífunas de Cristales, Trujillo*. Tesis doctoral Universidad Complutense. Madrid, España: Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, departamento de Ciencias Políticas y de la Administración, 2004.
- Amin, Samir. “De la crítica del racialismo a la crítica del euroccidentalismo culturalista”. En Césaire, Aimé (Comp.). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid, España: Akal, 2006.
- Anderson, Benedict. *Comunidad imaginada*. México D. F, México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

- Anijovich, Reberca, Capelleti, Gaciela y Mora, Silvia. *Transitar la formación pedagógica: dispositivos y estrategias*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- Anuario Estadístico del departamento del Cesar, Valledupar, (1995).
- Arboleda, Santiago. *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*. Tesis Doctoral en Estudios Culturales Latinoamericanos. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar, 2011.
- Arditi, Benjamín. *El reverso de la diferencia: identidad y política*, 2000.
- Arfuch, Leonor, comp. *Pensar este tiempo: espacios, afectos, pertenencias*, 2005.
- Arguello, Rodrigo. De la impresión a la expresión a propósito de la multiexpresividad y otros lenguajes. Bogotá, Colombia: (en proceso de impresión), 2017.
- Arnal, Justo, Rincón, Delio y Latorre, Antonio. *Investigación educativa. Fundamentos y metodologías*. Barcelona, España: Labor, S. A, 1992.
- Arocha, Jaime y De Friedemann, Nina. *Un Siglo de investigación social: antropología en Colombia*. Bogotá: ETNO, 1984.
- Augé, Marc. *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, España: Gedisa, 2000.
- Ávila, Víctor y Peña, Wilson. *Universidad, epistémicas emergentes y metodología en otredad*. Bogotá: Universidad Libre, 2012.
- Azaldúa, Gloria. “Los movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan”. En *Otras inapropiadas. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: España: Traficante de Sueños, 2004.
- Azaldúa, Gloria. *Borderlands/La frontera. The New Mestiza*. San Francisco, Estados Unidos de Norte América: Aunt Lute Books, 2012.
- Baudrillard, Jean, Vicens, Antoni, y Rovira, Pedro. *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós, 2008.

- Berger, Peter y Luke, Thomas. *La construcción social de la realidad*. Argentina: Biblioteca de Sociología, 1968.
- Beverley, John. *Subalternidad y representación. Debates en teoría cultural*. Madrid, España: Iberoamericana, 2004.
- Bhabha, Homi. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Manantial, 2002.
- Boia, Lucian. *Entre el ángel y la bestia*. Buenos Aires, Argentina: Andrés Bello, 1997.
- Bolívar, Antonio, Domingo, Jesús y Fernández, Manuel. *La investigación biográfica-narrativa en educación. Enfoque metodológico*. Madrid, España: La Muralla, S. A, 2001.
- Bonet, Jaime. 2007. *Minería y desarrollo económico en el Cesar*.
- Bonfil, Guillermo. "Implicaciones éticas del sistema de control cultural". En Olive, León (Comp.). *Ética y diversidad cultural*. México D. F. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Bozzano, Horacio. *Territorios reales, pensados y posibles. Aportes para una teoría territorial del ambiente*. Buenos Aires, Argentina: Espacio, 2000.
- Brah, Avatar. *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*. Madrid, España: Traficante de Sueños, 2011.
- Branche, Jerome. "Malungaje: Hacia una poética de la diáspora africana". En Walsh, Catherine (Ed.). *Pedagogías Decoloniales*. Quito, Ecuador: Abya Yala, 2013.
- Briceño, Ximena y Castillo, Debra. "Diáspora". En Szurmuk, Mónica y Mckee, Irwin, Robert. (Coord.). *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*. México D. F, México: Siglo XXI, 2009.
- Bruner, Jerome. *La fábrica de historias: Derecho, literatura, vida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Burke, Peter. *Visto y no visto*. Barcelona, España: Critica. 2001.

- Bustos, Edier. “Enseñanzas de las ciencias y cultura: múltiples aproximaciones” en *La importancia de la relación cultura, territorio y enseñanza de las ciencias*. 83-101. Bogotá, Colombia: Universidad Distrital, 2014.
- Calvet, Louis-Jean. *Lingüística y colonialismo*. Paris: Editions Payot, 2005.
- Caminal, Miquel. “Dimensiones del nacionalismo”. En Quesada, Fernando. (Ed.), *Ciudad y ciudadanía. Senderos contemporáneos de la filosofía política*. Madrid, España: Trotta, 2008.
- Candau, Jöel. *Antropología de la memoria*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión, 2002.
- Cardona, Raimondo. *Antropología de la escritura*. Barcelona, España: Dedisa, 1991.
- Cashmore, Ellis. *Dicionário das relações étnicas e raciais*. São Paulo, Brasil. Selo Negro, 2000.
- Castro-Gómez, Santiago. “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”. En Lander, Edgardo. (Comp.), *La colonialidad del ser: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires. Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2003.
- Castro-Gómez, Santiago. “Descolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”. En Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón. *El giro decolonial*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre, 2007.
- Castro-Gómez, Santiago. “Historicidad de los saberes, estudios culturales y transdisciplinariedad: Reflexiones desde América Latina”. En Millán, Carmen (Ed.), *Desafíos de la transdisciplinariedad*. Bogotá, Colombia: Universidad Pontificia Javeriana, 2002.
- Castro-Gómez, Santiago. “Michel Foucault y la colonialidad del poder”. *Revista Tabula Rasa*, no. 6, Bogotá, Colombia: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca 2007.
- Castro-Gómez, Santiago. *La hybris del punto cero*. Bogotá, Colombia: Universidad Pontificia Javeriana, 2010.
- Césaire, Aimé. *Le discours sur la Négritude*. Miami: Nandyala, 1987.

- Césaire, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006.
- Chakravorty, Gayatri. “¿Puede hablar el subalterno?”. *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 39 (2003): 297-364.
- Coffey, Amanda y Atkinson, Paul. *Encontrar sentido a los datos cualitativos. Estrategias complementarias de investigación*. Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia, 2003.
- Conde, Jorge. *Buscando la nación: ciudadanía, clase y tensión racial en el Caribe colombiano, 1821-1855*. Medellín, Colombia: La carrera editores, 2009.
- Coulon, Alain. *La etnometodología*. Thousand Oaks, California: Sage, 1999.
- Cumes, Aura. “Esencialismo estratégico y discurso de descolonización”. En: Millán, Margara (Coordinadora). *Más allá del feminismo: Caminos para andar*. México D. F., México: Red de Feminismos Descoloniales, 2014.
- De Miguel, Ana. “Dimensiones filosóficas. Político de los movimientos sociales”. En Quesada, Fernando. (Ed.). *Ciudad y ciudadanía. Senderos contemporáneos de la filosofía política*. Madrid, España: Trotta, 2008.
- Delory-Momberger, Christine. *La condición biográfica. Ensayos sobre el relato de sí en la modernidad avanzada*. Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia, 2015.
- Delumeau, Jean y Armiño, Mauro. *El miedo en Occidente*. Madrid: Tauro, 2012.
- Diop, Anta. *Nacionesnegras y cultura*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2012.
- Directorio Cultural Zazare. Valledupar, Colombia, 2008.
- Dolcey, Jaramillo. “Pueblos de negros en el Caribe Colombiano”. *Revista Rábida*, No. 20 (2001): 67-78.
- Dube, Saurabh. “Espacios encantados y lugares modernos”. En Dube, Saurabh, Banerjee, Dube, Ishita y Mignolo, Walter. (Coord.). *Modernidades coloniales*. México D. F, México: Colegio de México, 2004.
- Durand, Gilbert. *La imaginación simbólica*. Buenos Aires Argentina: Amorroutu, 1964.

- Dussel, Enrique. "Sistema mundo y 'transmodernidad'". En Dube, Saurabb, Banerjee, Dube, Ishita y Mignolo, Walter. *Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes*. México D. F. México: Colegio de México, 2014.
- Dussel, Enrique. 1492. *El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*. Bogotá, Colombia: Antropos, 1992.
- Escobar, Arturo y Pedrosa, Álvaro. *Pacífico ¿Desarrollo o Diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico Colombiano*. Bogotá, Colombia: Ecofondo Editorial, 1996.
- Escobar, Arturo. *Más allá del tercer mundo: Globalización y diferencia*. Antioquia, Colombia: Instituto de Antropología e Historia, Universidad del Cauca, 2005.
- Escobar, Arturo. *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín, Colombia. Universidad Autónoma Latinoamericana, 2014.
- Estermann, Josef. *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Instituto Superior Ecuaménico Andino de Teología, 1998.
- Eze, Immanuel. "El color de la razón. La idea de "raza" en la antropología de Kant". En Mignolo, Walter (Comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires, Argentina: Signo, 2001.
- Fals, Orlando. *Acción y conocimiento: como romper el monopolio con investigación-acción participativa*. Bogotá, Colombia: Centro de Investigación y Educación Popular, 1991.
- Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. México D. F., México: Fondo de la Cultura Económica, 1986.
- Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. España: Edición Akal, 2009.
- Ferrarotti, Franco. *La historia y lo cotidiano*. Barcelona: España: Península, 1991.
- Firmin, Anténor. *Igualdad de las razas humanas: antropología positiva*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2013.

- García, Juan y Walsh, Catherine. *Pensar sembrando/sembrar pensando con el Abuelo Zenón*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2017.
- García, Clara. "Territorios y fronteras". En *Enfoques y problemas de la investigación sobre territorios de frontera interna en Colombia y La frontera: Un concepto en construcción*. Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia, 2003.
- García, Jorge. *Ensayos sobre comercio exterior y desarrollo económico*. Bogotá-Colombia: Banco de la República, 2008.
- García, Juan. *Historia de vida. Papá Roncón*. Quito, Ecuador: Fondo Documental Afro-Andino. Universidad Andina Simón Bolívar, 2003.
- Genovese, Eugene. *Esclavitud y capitalismo*. Barcelona: Ediciones Ariel, 1971.
- Giddens, Anthony y Gil, José. *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península, 2000.
- Giroux, Henry. *Cruzando límites. Trabajadores culturales y políticas educativas*. Buenos Aires, Argentina: Paidós, 1997.
- Giroy, Paul. *Atlántico Negro*. Madrid, España: Ediciones Akal, 2014.
- Gómez, Thomas. "Lugares de la memoria e identidad nacional en Colombia". En: Arocha, Jaime. (Comp.). *Utopía para los excluidos*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional, 2004.
- González, Francisco. *Lugarización*. Mérida, Venezuela: Fondo Editorial Universidad Valle del Momboy, 2013.
- Gordo, Ángel y Serrano, Araceli. (Coords). *Estrategias y prácticas de investigación social*. Madrid, España: Person Educación, S. A., 2008.
- Gordon, Lewis. *Decadencia disciplinaria: Pensamiento vivo en tiempos difíciles*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2013.
- Greimas, Julios y Courtés, Joseph. *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid. España: Gredos, 1990.
- Grimson, Alejandro. *Interculturalidad y comunicación*. Colombia: Editorial norma, 2001.

- Grosfoguel, Ramón. “Más allá de los universalismos occidentales: pluri-versalidad y transmodernidad como proyectos decoloniales”. En: Saavedra, José, Luis. (Comp.). *Educación superior, interculturalidad y descolonización*. La Paz, Bolivia: Comité Ejecutivo de la Universidad Boliviana, 2007.
- Grosfoguel, Ramón. “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del siglo XVI”. *Revista Tabula Rasa*, No. 19 (2013): 31-58.
- Guber, Rosana. *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Bogotá-Colombia: Editorial norma, 2001.
- Guerrero, Patricio. “Corazonar. Una antropología comprometida con la vida”. En *Nuevas miradas desde Abya-Yala para la descolonización del poder, del saber y del ser*. Asunción, Paraguay: Fondec, 2007.
- Guéry, François, Deleule, Didier y Osmo, Pierre. *Comentario de textos de filosofía*. Madrid. España: Catedra, 1995.
- Halbwachs, Maurice. *La memoria colectiva*. Zaragoza, España: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.
- Haley, Alex. *Raíces*. Buenos Aires: La Oveja Negra, 1984.
- Hall, Stuart y Du Gay, Paul. *Cuestiones de identidad cultural*. España: Amorrortu, 1996
- Hall, Stuart. *Discurso y Poder*. Huancayo, Perú: Universidad de Huancayo, 2013.
- Hall, Stuart. *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Cauca: Universidad del Cauca, 2014.
- Haraway, Donna. *Ciencia, ciborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*. Madrid, España: Cátedra, 1991.
- Harvey, David. *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal, 2017.
- Haymes, Nathan. “Pedagogía y antropología filosófica del esclavo afroamerica”. En Walsh, Catherine (Comp.). *Pedagogías decoloniales*. Quito, Ecuador: Abya Yala, 2013.

- Helg, Aline. "El general José Padilla: un itinerario militar y político en la construcción de la Nueva Granada independiente". *Revista Aguaita*, no. 23, 2011.
- Helg, Aline. *Libertad e igualdad en el Caribe Colombiano 1770-1835*. Medellín, Colombia: Universidad EAFIT, 2011.
- Hobsbawm, Eric. "La fabricación en serie de tradiciones: Europa, 1870-1914". En Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence. (Eds). *La invención de la tradición*. Barcelona. España: Critica, 2002.
- Hooks, Bell. "Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista". En *Otras inapropiadas. Feminismos desde las fronteras*. Madrid. España: Traficante de Sueños, 2004.
- Hooks, Bell. *El feminismo es para todo el mundo*. Madrid. España: Traficante de Sueños, 2017.
- Instituto Colombiano Agustín Codazzi. *Atlas Básica de Colombia*. Tomo II. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano Agustín Codazzi. Imprenta Nacional de Colombia, 2008.
- James, George. *El legado robado*. New York: Falú Foundation, 2001.
- Jarbardo, Marcela. "Introducción. Construyendo puentes: en diálogos desde/ con el feminismo negro". En *Feminismos negros: una antología*. Madrid, España: Traficante de Sueños, 2012.
- Jedlowski, Paolo. "Sociología y la memoria colectiva". En Rosa, Alberto, Bellelli, Guglielmo y Bakhurst, David. (Eds). *Memoria colectiva e identidad nacional*. Madrid, España: Biblioteca Nueva, 2000.
- Kant, Immanuel. *Observaciones sobre lo bello y lo sublime*. México D. F. México: Fondo de la Cultura Económica, 2004.
- Kemmis, Stephen. *El currículum: más allá de la teoría de la reproducción*. Madrid, España: Morata, 1998.

- Khatibi, Abdelkebir. "Maghreb plural". En Mignolo, Walter. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires, Argentina: Signo, 2001.
- Kincheloe, Joe y Steinberg, Shirley. *Repensar el multiculturalismo*. España: Editorial Octaedro, 2007.
- Kottak, Phillip. *Antropología. Una exploración de la diversidad humana con temas de la cultura hispana*. Madrid, España: McGraw Hill, 1999.
- Kusch, Rodolfo. *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires, Argentina: Colección Estudios Latinoamericanos, 1976.
- Lasso, Marixa. *Mitos de armonía racial. Raza y republicanism durante la era de la revolución, Colombia 1795-1831*. Bogotá, Colombia: Universidad de los Andes y Banco de la Republica, 2013.
- Le Goff, Jacques. *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Buenos Aires, Argentina: Paidós, 1991.
- López, Ricardo. *El mito griego como antecedente de la racionalidad filosófica*. [Tesis de posgrado]. Universidad de Chile, 2005.
- Luria, Románovich. *Atención y memoria*. Barcelona, España: Martínez Roca, 1975.
- M'bare, N'gom. "Transafricanía, interculturalidad y ciudadanía en Colombia y América Latina". En Villa, Wilmer y Grueso, Arturo (Comp.), *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudadanía*. Bogotá, Colombia: Universidad Pedagógica Nacional, 2008.
- Maldonado-Torres, Nelson. "Sobre la colonialidad del Ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". En: Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón. *El giro decolonial*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre, 2007.
- Mardones, José y Ursua, Nicanor. *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*. Barcelona. España: Editorial Fontamara, 1982.
- Martín-Barbero, Jesús. *La educación desde la comunicación*. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma, 2001.

- May, Rollo. *La necesidad del mito: La influencia de los modelos culturales en el mundo contemporáneo*. Barcelona, España: Edición Paidós, 1992.
- McGraw, Jason. "Purificar la nación. Eugenesia, higiene y renovación moral-racial de la periferia del Caribe colombiano. 1900-1930". *Revista Estudios Sociales*, no. 27, 2007, 62-75.
- Melgarejo, María. *El lenguaje político de la regeneración en Colombia y México*. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana, 2010.
- Melich, Jean-Carles. *Del extraño al cómplice*. Barcelona, España: Anthropos, 1994.
- Memmi, Albert. *Retrato del colonizado*. Argentina: Ediciones de la Flor, 1969.
- Mendizábal, Nora. "Los componentes del diseño flexible en la investigación cualitativa". En Vasilachis, Irene. *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: GEDISA, 2006.
- Mignolo, Walter. (2003). *Diseños globales/historias locales*. Madrid, España: Akal.
- Mignolo, Walter. *El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires, Argentina, 2001.
- Mignolo, Walter. *Modernidades coloniales*. Ciudad de México: El colegio de México, 2004.
- Miranda, Franklin. *Hacia una narrativa afroecuatoriana*. Quito, Ecuador: Abya Yala, 2005.
- Moore, Carlos. *África que incomoda*. Belo Horizonte, Brasil: Nandyala Livros e Serviços, LTD, 2008.
- Moreno, Francisco. *Principios de sociolingüística y sociología del lenguaje*. Barcelona, España: Editorial Ariel, 1998.
- Moreno, Manuel. *África en América Latina*. Paris: Unesco, 1997.
- Mory, Carlos. *Topo filia o la dimensión poética del habitar*. Bogotá, Colombia: Universidad Javeriana, 1999.

- Múnera, Alfonso. *EL fracaso de la nación: Región, clase y raza en el Caribe Colombiano (1717-1821)*. Bogotá, Colombia: El Áncora Editores, 1998.
- Muyolema, Armando. “De la cuestión indígena a lo indígena como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje”. En Rodríguez, Ileana (Corrd.), *Convergencia de tiempos: Estudios subalternos/contextos latinoamericanos. Estado, cultura y subalternidad*. Ámsterdam/Atlanta, GA: Rodopi, 2001.
- Navarrete, Julio. *Etnografía: Metodología cualitativa n la investigación sociocultural*. España: Editorial Boixareu Universitaria, 2004.
- Ngugi, Wa thiong’o. *Decolonising the mind*. Kenya, 1986.
- Noguera, Eduardo. *El gobierno pedagógico. Del arte de educar a las tradiciones pedagógicas*. Bogotá: Colombia: Siglo del Hombre, 2012.
- Nora, Pierre. *Les lieux de mémoire*. Chile: LOM Editorial, 2009.
- Nora, Pierre. *Pierre Nora en Les lieux de mémoire*. Santiago de Chile: Trilce, 2009.
- Palmer, Gary. *Lingüística Cultural*. Madrid, España: Alianza Editorial, 2000.
- Pardo, Mauricio. *Acción colectiva, estado y etnicidad en el pacífico colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia Colciencias, 2001.
- Pedroza, Álvaro, Vanín, Alfredo y Motta, Nancy. *La vertiente Afro pacífica de la tradición oral*. Santiago de Cali, Colombia: Univalle, 1994.
- Perrot, Dominique y Preiswerk, Roy. *Etnocentrismo e historia*. México D. F, México: Nueva Imagen, 1979.
- Piedrahita, Claudia, Díaz, Álvaro y Vommaro, Pablo. *Pensamientos críticos contemporáneos*. Buenos Aires: CLACSO, 2015.
- Quijano, Anibal. “Colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina”. En Mignolo, Walter. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires, Argentina: Signo, 2001.
- Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Montevideo, Uruguay: Arca, 1998.

- Ramos, José. *Historia de la nación Latinoamericana*, Buenos Aires, Argentina: Continente, 2011.
- Rappaport, Joanne. “Hacia la descolonización de la producción intelectual indígena en Colombia. En Sotomayor, María, (Ed.). *Modernidad, identidad y desarrollo*. Bogotá, Colombia: Instituto de Antropología e Historia, 1998.
- Reconocimiento y convivencia comunidad Afrocolombiana. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá, 2013.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. “Pasado Arqueológico: Legado y desafío”. En *Caribe Colombiano*. Bogotá, Colombia: Fondo Para la Protección del Medio Ambiente. 1990.
- Restrepo, Eduardo. “Cultura y biodiversidad”. En Escobar Arturo y Pedrosa, Álvaro. (Comp.). *Pacífico. ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Bogotá, Colombia: ECOFONDO, 1996.
- Restrepo, Eduardo. *Teorías contemporáneas de la etnicidad: Stuart Hall y Michel Foucault*. Cauca, Popayán: Universidad del Cauca, 2004.
- Robert, Antonio. *Territorio en la geografía de Milton Santos*. Bogotá, Colombia: Universidad Externado, 2014.
- Rojas, José y Gómez, Enrique. *Tiempos del pensamiento geográfico*. Mérida, Venezuela: Archivo Arquidiocesano de Mérida, 2010.
- Rojas, José, y Gómez, Enrique. *Tiempos del pensamiento geográfico*. Mérida, Venezuela: Archivo Arquidiocesano de Mérida, 2010.
- Romero, Dolcey. “Pueblos de negros en el Caribe colombiano”. *Revista Rabida*, vol. 1, no. 20. Huelva, España, 2001.
- Ronderos, María. *Guerras recicladas*. Bogotá: Aguilar, 2014.
- Rosaldo, Renato. *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México D. F, México: Grijalbo, 1991.
- Roy Preiswek, Dominique. *Etnocentrismo e historia*. Paris: Edition Anthropos, 1975.

- Saavedra, José. *Educación superior, interculturalidad y descolonización*. La Paz: PIEB, 2007.
- Sáenz, Javier, Saldarriaga, Oscar y Ospina, Armando. *Mirar la infancia: pedagogía, moral y modernidad en Colombia, 1903 a 1946*. Bogotá, Colombia: Foro Nacional por Colombia, 1997.
- Said, Edward. *Orientalismo*. Barcelona, España: De Bolsillo, 2004
- Said, Edward. *Representaciones del intelectual*. Bogotá, Colombia: Debate, 2007.
- Santos, Milton. *Metamorfosis del espacio habitado*. Madrid, España: Oikos Editorial, 1996.
- Saukko, Paula. “La metodología para los estudios culturales. Un enfoque integrador”. En *Manual de investigación cualitativa* (volumen II). Barcelona, España: Gedisa, S. A, 2012.
- Sisto, Vicente. “La investigación como una aventura de producción dialógica: la relación con el otro y los criterios de validación en la metodología cualitativa contemporánea”. *Revista Psicoperspectiva*, Vol. 7. Valparaíso, Chile: Universidad Católica de Valparaíso, 2008.
- Sotomayor, María. “Modernidad, identidad y desarrollo: construcción de sociedad y re-creación cultural en contextos de modernización”. En *Hacia la descolonización de la producción intelectual indígena en Colombia*. 17-39. Bogotá, Colombia, Instituto Colombiano de Antropología, 1998.
- Sousa, Boaventura. *Epistemología del sur*. México: Siglo XXI Editores 2009.
- Spivak, Gayatri. “¿Puede hablar el subalterno?”. *Revista Colombiana de Antropología*, volumen 39, 2003.
- Storey, John. *Teoría cultural y cultura popular*. Barcelona, España: Octaedro, 2002.
- Strauss, Anselm y Corbin, Juliet. *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Medellín. Colombia: Universidad de Antioquia, 1998.

- Taylor. Charles, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 2001
- Téllez, Gustavo. *Pierre Bourdieu: Conceptos básicos y construcción socioeducativa. Claves para su lectura*. Bogotá, Colombia, Universidad Pedagógica, 2002.
- Toro, Catalina, Fierro, Julio, Coronado, Sergio y Roa, Tatiana. *Minería, territorio y conflicto en Colombia*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional., 2012.
- Touraine, Alain. *Critica de la modernidad*. México D. F, México: Fondo de la Cultura Económica, 2000.
- Tuhiwai, Linda. *A Decolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. Navarra: Txalaparta, 2017.
- Vargas, Patricia. *Historia de territorialidades en Colombia*. Bogotá, Colombia: Zetta Comunicadores Editorial, 2015.
- Vasilachis, Irene. *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: GEDISA, 2006.
- Velasco, Honorio y Díaz, Ángel. *La lógica investigación etnográfica*. Madrid, España: Trotta, 2004.
- Verna. Paul. *Petion y Bolívar*, Caracas, Venezuela, 1970.
- Verón, Antonio. *Víctimas y memorias: relato testimonial en Colombia*. Pereira, Colombia: Universidad Tecnológica de Pereira, 2011.
- Vich, Víctor y Zabala, Virginia. *Oralidad y poder: herramientas metodológicas*. Bogotá, Colombia: Editorial Norma, 2004.
- Villa, Ernell. “De los imaginarios a las representaciones de los afrodescendientes en el Caribe colombiano”. En *Trayectoria de pueblos e investigación social*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2018 (en proceso de edición).
- Villa, Ernell y Villa, Wilmer. “Los saberes de la negación y las practicas de afirmación: Una vía para la pedagogización desde una perspectiva otra en la escuela”. *Praxis*, Vol. 12 (2014): 21.

- Villa, Ernell. *Recorriendo memoria encontrando palabra: las narrativas de las comunidades negras del caribe seco colombiano una instancia de educación propia*. Tesis doctorado en Educación Línea en Estudios Interculturales. Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia, 2012.
- Villa, Wilmer y Grueso, Arturo. *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2008.
- Villa, Wilmer y Villa, Ernell. “Desarrollo y mundos desencontrados en el actuar representado desde los bordes”. *Revista Anthropos: Huellas del conocimiento*, No. 230 (2011): 147-159.
- Villa, Wilmer y Villa, Ernell. “Descentración del canon y la valoración de las emergencias posibles: La cuestión del lugar de enunciación de lo silenciado”. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, no. 7, 2008.
- Villa, Wilmer y Villa, Ernell. “Donde llega uno, llegan dos, llegan tres y llegan todos: el sentido de la pedagogización de la escucha en las comunidades negras del Caribe Seco colombiano. En Walsh, Catherine. *Pedagogías decoloniales*, Tomo I. Quito, Ecuador: Abya Yala, 2013.
- Villa, Wilmer y Villa, Ernell. “La cultura en el marco de la educación: acciones posibles para una construcción de lo otro”. En *Revista Educación y Cultura*, no. 79. Bogotá, Colombia, 2008.
- Villa, Wilmer y Villa, Ernell. “La pedagogización de la oralidad en contexto de afirmación cultural de las comunidades negras del Caribe seco colombiano”. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica: Literatura y cultura popular en el Caribe Colombiano*, No. 12, 2010, 69-89.
- Villa, Wilmer y Villa, Ernell. “Un silencio que habla: las sonoridades narradas del Chande en el Caribe seco colombiano”. *Cuadernos de literatura del Caribe e Hispanoamérica; identidades memorias y posconflicto*, No. 24, 2016, 87-107.
- Villa, Wilmer y Villa, Ernell. “Una teoría crítica desde “el potencial no incluido por la modernidad”. En *Pensamientos críticos: Análisis desde latinoamericano*. Editorial Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Bogotá-Colombia, 2015, 239-254

- Villa, Wilmer. “Desempolvar lo ausente para ponerlo en tiempo presente”. En: Villa, Wilmer y Grueso, Arturo (Comp.), *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*. Bogotá, Colombia: Universidad Pedagógica Nacional, 2008.
- Villa, Wilmer. “Diversidad, Interculturalidad y construcción de ciudad”. En *Desempolvar lo ausente para ponerlo en tiempo presente*. 175-205. Bogotá, Colombia: Universidad Pedagógica, 2008.
- Villa, Wilmer. “Memoria y pedagogización del mal-decir: Una aproximación a los recorridos literarios que inventan mundos”. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericanos*, vol. 34, no. 108, 2013.
- Villa, Wilmer. “Silencios que se prolongan. La representación de los otros en la investigación”. En Ávila, Pacheco, Víctor, Manuel y Peña, Meléndez, Wilson, Libardo (Coord.), *Universidad, Epistemes emergentes y metodologías en otredad*. Bogotá, Colombia: Universidad Libre, 2012.
- Wade, Peter. *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá, Colombia: Silgo del Hombre, 1997.
- Wallerstein, Immanuel. *Impensar las ciencias sociales: límites de los paradigmas decimonónicos*. México D. F. México: Siglo XXI, 2003.
- Walsh, Catherine, Castro, Santiago y Schiwy, Freya. *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2012.
- Walsh, Catherine. “(De)colonialidad e interculturalidad epistémica: política, ciencia y sociedad de otro modo”. En Saavedra, José. (Comp). *Educación superior, interculturalidad y descolonización*. La Paz, Bolivia: Comité ejecutivo de la Universidad Boliviana, 2007.
- Walsh, Catherine. “En torno a los estudios culturales”. En: Richard, Nelly (Editora). *En torno a los estudios culturales: localidades, trayectorias y disputas*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2010.

- Walsh, Catherine. "Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad". *Revista Signos y Pensamiento*, vol. 24, no. 46, 2005.
- Walsh, Catherine. *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2012.
- Walsh, Catherine. *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, Tomo II. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2017.
- Walsh, Catherine, (2009) "*Interculturalidad, estado, sociedad: Luchas (de) coloniales de nuestra época*". Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Wertsch, James. *Voces de la mente. Un enfoque sociocultural para el estudio de la acción mediada*. Madrid, España: Visor, 1993.
- Williams, Eric. *Capitalismo y esclavización*. Madrid, Español: Traficante de Sueños, 2011.
- Yates, Amelia. *El arte de la memoria*. Madrid, España: Taurus, 1974.
- Yory, Mario. *Lugar y Territorio*. Bogotá, Colombia: Universidad Piloto de Colombia, 2017.
- Zambrano, Fabio. "Historia del poblamiento del territorio de la región Caribe de Colombia". En Abello, Alberto y Giaimo, Silvana. *Poblamiento y ciudades del Caribe Colombiano*. Cartagena, Colombia: Observatorio del Caribe Colombiano, 2000.
- Zapata, Manuel. *Changó el gran putas*. Bogotá, Colombia: Rei, 2004.
- Zapata-Barrero, Ricard. "Multiculturalidad, inmigración y democracia: la reconstitución del *demos* políticos". En Quesada, Fernando. (Editor). *Ciudad y ciudadanía. Senderos contemporáneos de la filosofía política*. Madrid, España: Trotta, 2008.
- Zecchetto, Victorino. *La danza de los signos: nociones de semiótica general*. Quito, Ecuador: Abya Yala, 2002.

Zemelman, Hugo. "Pensar teórico y pensar epistémico. Los desafíos de la historia en el conocimiento social". En Sánchez, Irene. (Coord.), *América Latina: los desafíos del pensamiento crítico*. México D. F. México: Siglo XXI Editores, 2004.

Zemelman, Hugo. "Sujeto y subjetividad en la construcción metodológica". En León, Emma y Zemelman, Hugo (Coord.). *Subjetividad: Umbrales del pensamiento social*. Barcelona, España: Athropos, 1997.