

## GRUPALIDAD CURADORA: DESCOLONIALIDAD EN PRÁCTICAS COTIDIANAS CAMPESINAS-AFROINDÍGENAS

*CURATOR GROUPALITY: DECOLONIALITY IN PEASANT-AFRO-INDIGENOUS  
PRACTICES OF EVERYDAY LIFE*

**Liliana Parra-Valencia**

**Universidad Cooperativa de Colombia; lilianaparrav@gmail.com**

### Historia editorial

Recibido: 28-07-2020  
Aceptado: 04-10-2022  
Publicado: 05-11-2022

### Palabras clave

Afrodescendientes/  
amerindio; Colonialismo;  
Comunidad; Práctica;  
Saber; Salud

### Resumen

El artículo presenta los resultados del estudio transdisciplinar de la cura comunitaria que problematiza el *silenciamiento epistémico* moderno/colonial de saberes *otros*, en diálogo con perspectivas latinoamericanas críticas del saber. El encuentro con comunidades de Montes de María (Caribe-Colombia), y sus prácticas, me permitieron advertir la *grupalidad curadora* multidimensional como forma de tramitar la experiencia emocional. Esta les ha posibilitado, por su propia cuenta y con lo que tienen al alcance, mantener vivos sus saberes campesinos y afroindígenas para afrontar los dolores de la guerra.

Abordo tres *prácticas de grupalidad curadora*, cotidianas, comunitarias y descoloniales: movilizarse como antibiótico, cuidar y curar con plantas y velar las/los muertos. Se trata de una investigación participativa, con metodologías discursivas de entrevistas, mapeos comunitarios, recorridos por el territorio y revisión documental, de análisis cualitativo. Invita al diálogo de saberes y a la apertura de fronteras disciplinares, alternativa descolonial al saber euronortecentrado de la cura.

### Abstract

The article presents the results of the transdisciplinary study of community healing, which problematizes the modern / colonial epistemic silencing knowledge *other*, in dialogue with critical Latin American perspectives on knowledge. The meeting with Montes de María (Caribbean-Colombia) communities and their practices allowed me to notice the multidimensional *curator grupality*, as a way to process the emotional experience. This has enabled them, on their own account and with what they have at their disposal, to keep their peasant and afro-indigenous knowledge alive to face of the pains of war.

I approached three practices of everyday life, communitary and decolonial: mobilizing as an antibiotic, take care and healing with plants and wakes. It is participatory research, with discursive methodologies of interviews, mapping of knowledge, tours on the territory and documentary review, with qualitative analysis. It invites the dialogue of knowledge and the opening of disciplinary borders, a decolonial alternative to the euro-northcentred knowledge of the cure.

### Keywords

Afro-descendants/  
Amerindian; Colonialism;  
Community; Practice;  
Know; Health

Parra-Valencia, Liliana (2022). Grupalidad curadora: descolonialidad en prácticas cotidianas campesinas-afroindígenas. *Athenea Digital*, 22(3), e2992. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2992>

## Introducción

El 28 de marzo del 2014 visité por primera vez el territorio de Montes de María, en el Caribe colombiano, en los departamentos de Bolívar y Sucre. El telón de fondo era la negociación y posterior firma de los Acuerdos de Paz (2016) entre el gobierno y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo (FARC-EP).



**Figura 1.** Sede Asocares. Ovejas-Sucre. 2021

Al entrar en el caney de la Asociación de Campesinos Retornados (Asocares) en Ovejas-Sucre (Ver figura 1), me encontré con un grupo de campesinos sentados en círculo. A esta imagen se suman su actitud y el ambiente de disposición para escuchar y atender a quien habla. Esa atmósfera cálida y de trabajo, me recordó los grupos terapéuticos y la noción de *setting*, en el sentido de Donald Winnicott (1997, como se citó en Bleichmar y Leiberman), en el encuadre psicoanalítico, dada aquella cualidad emocional de contención y confianza, con efecto curativo. Allí, conocí a Asocares, creada en 2004 como una iniciativa de las propias personas campesinas en situación de desplazamiento forzado desde el 2000/2001, condición que motivó a 30 familias a unirse en una tarea compartida, para organizarse y emprender el retorno a su territorio. Asocares es heredera del movimiento campesino para la recuperación de tierras comunales, en el marco de la política de reforma agraria del sesenta, en particular, de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), un hito de emancipación que está en la memoria de Colombia y Latinoamérica. En ese escenario, las comunidades campesinas Villa Colombia, San Francisco y Medellín (Ovejas-Sucre), fueron reconocidas por el Estado como propietarias de estas tierras.

En la década del ochenta llegaron los grupos armados guerrilleros y en la del noventa los paramilitares y estatales. Las FARC-EP, el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP) y el Ejército de Liberación Nacional (ELN), buscaron nutrir sus intereses ideológicos-militares apropiándose del trabajo organizativo campesino (Grupo de Memoria Histórica-GMH, 2010). El Bloque paramilitar irónicamente autodenominado Héroes de los Montes de María generó el mayor desplazamiento forzado masivo en la historia de la región, con tasas hasta del 55 %, y el despojo de más de 80 000 hectáreas de tierra (Ojeda et al., 2015). El despojo y la compra masiva de tierras se suma al desplazamiento forzado en Montes de María (GMH, 2010).

También el Ejército Nacional y la Infantería de Marina llegaron al territorio al declararse *Zona de rehabilitación y consolidación del orden público*, para “garantizar la estabilidad institucional, restablecer el orden constitucional, la integridad del territorio nacional y la protección de la población civil” (Decreto 2009, 9 de septiembre, 2002). Cabe anotar que “la Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos registró varias violaciones durante su vigencia” (PODEC, 2011, p. 8).

En el escenario de la reparación estatal, a cargo de la Unidad para la Atención y Reparación Integral de las Víctimas (UARIV), los líderes campesinos movilizaron la demanda, en el 2013, para que *seis comunidades* (Villa Colombia, San Francisco, Medellín, Borrachera, El Palmar y La Coquera) de Ovejas, fueran reconocidas por el Estado, como sujetos de reparación colectiva, según la Ley 1448 de 2011 (Congreso de la República, 2011). Sin embargo, continúa la presencia narco-paramilitar, la revictimización, la persecución y el asesinato de lideresas/líderes sociales de reparación, restitución de derechos y tierras en manos de inversionistas foráneos. Los megaproyectos agroindustriales capitalistas en el Caribe comercializan el cultivo masivo de palma aceitera y teca no nativos, de carácter extractivista. Generan la pérdida irreversible del bosque seco tropical (Ojeda, 2014), que amenaza con incrementarse, también por la deforestación y la contaminación de las fuentes hídricas (Herrera et al., 2018; Polo-Álvarez, 2019). La reconfiguración violenta del uso de la tierra y el agua rompe las formas de sustento y los modos de vida de las poblaciones rurales (Ojeda, 2014).

En este contexto, también continúa la resistencia de las comunidades montemarianas, la cual se remonta a los palenques del siglo XVII, surgidos allí como espacios de libertad para las/los africanos esclavizados que lograban escapar y emanciparse de las lógicas coloniales. Esta fuerza es continua y está presente en todos los complejos entramados de la historia del territorio. A contracorriente de una sobrevivencia en los límites y negándose a ser consideradas víctimas pasivas, las comunidades afrontan los *dolores de la guerra*, evocando las palabras de un líder campesino en Villa Colombia.

El encuentro con las mujeres, los líderes campesinos y los médicos tradicionales permitió acercarme a otras formas posibles de cura que no había advertido en 25 años de experiencia psicosocial. Sumado al diálogo con las corrientes del pensamiento crítico latinoamericano y descolonial, en un tránsito analítico interdisciplinar, problematicé lo que entiendo como el *silenciamiento epistémico* moderno/colonial de los saberes *otros*, como los *afroindígenas*, presente desde la emergencia de las Ciencias Sociales, y del cual han sido objeto los saberes de la cura. Entiendo lo afroindígena como una forma de interacción entre los mundos africano e indígena (Mello, 2003 como se citó en Goldman, 2014) que articula las diferencias y oposiciones, y reconoce el agenciamiento de las/los afrodescendientes e indígenas en el continente americano, al igual que la historia compartida de des-territorialización y re-territorialización (Goldman, 2017). La noción afroindígena se acerca a las categorías socio-políticas *amefricanidad* y América Ladina de Lélia Gonzalez (1988), que alude a las marcas africanas e indígenas en la configuración de las Américas y el Caribe.

Como objetivo de investigación me propuse estudiar los saberes/prácticas cotidianas de cura comunitaria, en contextos de guerra y reparación, de la mano de Asocares, las comunidades Villa Colombia, San Francisco, Medellín, San Basilio de Palenque (Bolívar) y el resguardo indígena Monroy (Morroa-Sucre), copartícipes y colaboradoras del estudio transdisciplinar. Seguimos metodologías participativas, recorridos por el territorio, entrevistas grupales y mapeos de saberes de cura de tres prácticas cotidianas, comunitarias y descoloniales: movilizarse como antibiótico, curar con plantas y velar las/los muertos. Allí, advertí una capacidad para tramitar la experiencia emocional, desde lo que denominé la *grupalidad curadora*, la cual **les ha permitido a las comunidades, por su propia cuenta y con lo que tienen a su alcance, mantener vivos sus saberes para hacerles frente a los dolores de la guerra**. Estimo que este gran potencial de la cura comunitaria no se puede dejar pasar por alto y a ello dediqué la investigación Doctoral (2015-2019).

El objetivo de este artículo es presentar dicho proceso, a partir de la problematización del *silenciamiento epistémico* moderno/colonial de los saberes *otros*, las inspiraciones episte-metodológicas del estudio transdisciplinar de la cura comunitaria, para, finalmente, conceptualizar la *grupalidad curadora* desde tres prácticas cotidianas, comunitarias y descoloniales, cuya consideración aporta a las políticas públicas en salud, reparación y educación.

## Silenciamiento epistémico moderno/colonial de saberes *otros*

El surgimiento de las Ciencias Sociales modernas en Europa, a finales del siglo XIX, como *disciplinarización* de saberes (Foucault, 1976/2000) participó del *silenciamiento epistémico* de saberes/prácticas *otros*, como expresión de la modernidad/colonialidad. Con antecedentes en el siglo XV —en el encuentro entre diferentes modos de vida y formas de conocer e interpretar el mundo que inauguró la violenta imposición del modelo civilizatorio eurocentrado de la modernidad, en las Américas y el Caribe— este silenciamiento se enmarcó en la racionalidad de la ciencia moderna/colonial. La colonialidad es entendida por Aníbal Quijano (1992) como un modo de dominación/explotación y patrón de poder que subordina y se articula a la discriminación social y étnico-racial, que no agotó el orden político del colonialismo con la independencia jurídica; en cuanto que las condiciones, las formas de explotación y control social-cultural, no cesan. En dicho patrón de poder, la colonización se articula a la economía-mundo capitalista, que comparten el mismo proceso histórico, desde el siglo XVI (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).

En este contexto, la jerarquización y división racial del conocimiento en las Ciencias Sociales modernas condujo al *silenciamiento epistémico* de saberes *otros*, como los afroindígenas, aquellos que la ciencia moderna hegemónica excluyó. Los cuales quedaron separados en la dicotomía antagónica episteme-*doxa* que instituyó la superioridad de unos saberes sobre la inferiorización de otros; en la concepción de que la episteme moderna eurocéntrica está por encima de la *doxa*, como sentido común, siguiendo a Santiago Castro-Gómez (2005/2010). Por la procedencia *no europea* y popular, los saberes *otros* fueron objeto de toda clase de menosprecio y condenados al ámbito de la “irracionalidad”, en contravía de la razón ilustrada. Según Edward Said (2001/2006), uno de los intelectuales más influyentes de los Estudios Poscoloniales<sup>1</sup> y Subalternos<sup>2</sup>, para el imperio ario y grecogermano las/los *no europeos* aludían a aquellos pueblos diferentes del europeo “civilizado”, como los judíos, los árabes, los egipcios; la/el *otro*, como Oriente, es construido por Occidente, en contraposición al sistema colonial europeo, de carácter judeo-cristiano, y a los presupuestos humanísticos y científicos occidentales.

Por su parte, las disciplinas psicológicas tampoco fueron ajenas a la reproducción del silenciamiento epistémico moderno/colonial de saberes *otros*. En el actual contexto de la reparación colectiva en Colombia identifiqué la presencia de este silenciamiento

<sup>1</sup> Emergen en la academia anglófona en la década del ochenta, los cuales abordan la relación de las excolonias y los poderes occidentales, después de la independencia política.

<sup>2</sup> El Grupo de Estudios Subalternos se conformó en los años ochenta, por pensadoras/pensadores de la India.

de saberes *otros* en tres expresiones de la “intervención” psicosocial: la banalización de lo comunitario y la potencia grupal; la instrumentalización de las comunidades; y la preeminencia de la/el experto. La psicología empírica es heredera de la racionalidad moderna y colonial, desde su emergencia en la Europa del siglo XIX, anclada al positivismo del método científico, en su afán de ser considerada ciencia pretendió responder desde la fisiología a las exigencias kantianas de separación entre objeto-sujeto, la delimitación del objeto de estudio y la matematización de la mente (Leal, 2006). Las perspectivas psicológicas, marcadamente euronorcéntricas, y con una tendencia a la universalización del conocimiento, son insuficientes para comprender el problema del *silenciamiento epistémico* de los saberes *otros*.

En esta consideración, me dirijo a otros campos disciplinares y teóricos que proponen análisis y metodologías para las configuraciones de larga duración. Me apoyo en el diálogo interdisciplinar con las *perspectivas latinoamericanas críticas y descoloniales* del saber, aquellas que interpelan la genealogía de las Ciencias Sociales modernas/coloniales y restituyen el lugar de los saberes *otros* en la constitución de la Ciencia. También para comprender la gestión colonial del saber, atravesada por lo étnico-racial y la crítica al colonialismo y al racismo que introducen Aimé Césaire (1950/2006) y Frantz Fanon (1952/2009) durante la descolonización política de las colonias africanas en el siglo XX.

Ante la mirada eurocéntrica que silencia saberes *otros* como problematización, también dialogo con el pensamiento descolonial, crítico de la modernidad/colonialidad. Reconozco las resistencias anticoloniales y antiesclavistas de los pueblos africanos y amerindios, y los aportes de las filosofías y corrientes del pensamiento latinoamericano que anteceden la plural perspectiva descolonial que en las últimas dos décadas convoca a diversas propuestas académicas críticas. Según María Lugones (2018), la descolonialidad no sólo devela lo encubierto, sino que también resiste y se opone a las imposiciones de la modernidad y de las colonialidades, de diferentes maneras, no modernas, de ver el mundo. Silvia Rivera-Cusicanqui (2010), quien prefiere hablar de descolonización, considera que en lo soterrado hay un potencial de significados, que el discurso colonial ha escondido y bloqueado y, además, disociado de la práctica. Invita a ir más allá de la retórica para que las palabras no se desconecten de las prácticas de descolonización, haciendo un llamado para no reproducir, en la recolonización, aquello que la perspectiva descolonial critica. La socióloga aimara introduce la noción *ch'ixi*, en la construcción de conocimiento, para hacer referencia a la yuxtaposición y la coexistencia contenciosa de elementos opuestos y heterogéneos, lo cual no necesariamente implica subsumir alguno, facilitando los diálogos e intercambios de saberes, estéticas y éticas.

Otra de las propuestas críticas que se articulan en el pensamiento descolonial es la del *grupo modernidad/colonialidad* de principios del siglo XXI. Este plantea el *giro descolonial*, en relación con la *colonialidad del poder* introducida por Quijano (1992), que analiza, además de la dominación colonial política-económica, la epistémica, racial y de género aún vigente. Se trata de una segunda descolonización (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007) después de la primera descolonización política de las Américas. Siguiendo a Quijano, Edgardo Lander (2001) formula la *colonialidad del saber* que lleva al plano epistémico la colonialidad del poder, así como Nelson Maldonado-Torres (2007) la *colonialidad del ser*, y María Lugones (2008) la *colonialidad del género*. También emergen los *feminismos descoloniales*, críticos frente a miradas patriarcalistas, universalistas y posicionamientos eurocéntricos (Walsh, 2007). Y el *afrofeminismo*, desde el paradigma de la interseccionalidad entre las categorías inseparables de género, raza y clase (Collins, 2018). Con ellas, hago consciente la reproducción de lógicas patriarcales, racistas y capitalistas eurocéntricas en la construcción del conocimiento.

Opto por la utilización de la noción *descolonial* para indicar que se trata de una amplia perspectiva, en la que diferentes autoras/autores y disciplinas problematizan la modernidad/colonialidad y el eurocentrismo, y proponen alternativas. Con la perspectiva descolonial me acerco a las discusiones críticas del conocimiento moderno/colonial, como el desprecio de los saberes *otros*, la gestión colonial de la salud-enfermedad y los diferentes mecanismos de reproducción del saber colonial.

En relación con el desprecio de los saberes *otros*, las lógicas coloniales declararon la superioridad europea no sólo étnica sino también intelectual y ejercieron una violenta inferiorización epistémica. Césaire (1950/2006) denunció la manera como la colonización deshumanizó al “civilizado”, quien llegó a considerar a la/el nativo como una “bestia” y a psicopatologizar a los pueblos africanos y descendientes, diagnosticados bajo un supuesto “complejo de inferioridad”, que justificó su dominación. En el caso del Reino de la Nueva Granada (hoy Colombia), los conocimientos ancestrales de brujas, yerbateras/os, curandera/os, teguas y chamanes, padecieron la inferiorización epistémica como expresión del desprecio colonial de los saberes *otros*. Castro-Gómez (2005/2010) arguye una frontera étnica que, desde el discurso científico hegemónico del conocimiento europeo y de los intelectuales criollos ilustrados del siglo XVIII, universalizó el supuesto de que sólo los “civilizados” desarrollan ciencia; por el contrario, las/los demás fueron considerados incapaces de producir conocimiento, pensamiento abstracto o categorías universales, y calificados de ignorantes, de mentalidad primitiva, del lado de la superstición y tratos con el diablo.

La gestión del saber sobre la salud-enfermedad vincula a dos instituciones coloniales, el Estado racista y la *universidad occidentalizada*. La institucionalización estatal

de la colonización del saber sobre la salud/enfermedad se remonta al siglo XVIII. Según Castro-Gómez (2005/2010), la administración de la enfermedad fue asumida por la Corona española, en el Reino de la Nueva Granada, cuando representó un fin económico. Las políticas del entonces Estado Borbón centraron su interés en el conocimiento y control de la naturaleza para el usufructo comercial de los recursos vegetales medicinales. En aras de la productividad, surge el ámbito de la salud pública, donde el hospital queda a cargo de los médicos, quienes atienden la enfermedad física y los capellanes la vida espiritual (Castro-Gómez, 2005/2010). Una vez más, los saberes *otros*, en particular los afroindígenas, no tuvieron lugar en la gestión colonial del Estado, en el cual la frontera étnica opera de manera racista. Por su parte, para Ramón Grosfoguel (2013), la *universidad occidentalizada* devela las estructuras fundacionales del conocimiento europeo moderno, afincadas en cuatro genocidios/epistemicidios: de los musulmanes y judíos del siglo XV, de los pueblos indígenas en Abya Yala, las naciones africanas esclavizadas, y de las mujeres-brujas. Grosfoguel concluye que, el racismo/sexismo epistémico está en la base de dicha universidad. Según José Jorge Carvalho (2010), el orden institucional, las disciplinas científicas, la tradición intelectual y el paradigma epistémico de la universidad europea decimonónica fueron copiados de manera acrítica por la universidad en las Américas y el Caribe, creada en el siglo XX. Reproducción que da cuenta de una gestión eurocéntrica y colonial del saber.

También identifiqué varios mecanismos de reproducción del saber colonial. La *invalidación/judicialización* en el Reino de la Nueva Granada, que estuvo a cargo del Tribunal del San Oficio de la Inquisición en la Provincia de Cartagena, en cumplimiento de la política de la Corona española, a finales del siglo XVIII. Éste sancionó los remedios populares y los saberes medicinales *otros* no modernos y no occidentales, y a toda/o aquel que no contara con una “licencia para sanar” autorizada por la Corona (Castro-Gómez, 2005/2010). La *expropiación epistémica* (Castro-Gómez, 2005/2010) se asienta en el despojo del capital de los pueblos de Abya Yala/América extendida al campo del saber. En el proceso de reconocimiento, exportación y comercialización de recursos naturales desde el territorio de la Nueva Granada, se expropiaron incuantificables saberes medicinales de curanderas/os, yerbateras/os, chamanes, teguas sobre plantas, árboles, raíces y cultivos. No solo se extrae el saber tradicional y ancestral de los pueblos, sino que además se le sustituye por el científico. Según Silvia Federici (2004) la consolidación de la medicina científica moderna silenció de forma violenta y sistemática aquel saber popular. La cacería de brujas, que incluía a curanderas, parteras, médicas y adivinas, expropiándolas de la herencia del conocimiento empírico sobre hierbas y remedios, fue fundamental para dar paso al médico profesional, al nacimiento de la ciencia moderna y a la acumulación primitiva del capitalismo europeo. El discurso científico moderno pretendió un *distanciamiento epistémico* en aras de lograr



una descripción objetiva de la realidad, desde el lugar de un observador neutral, que Castro-Gómez (2005/2010) denominó “hybris del punto cero” frente al mundo. Esta postura pretenciosa justificó el dominio de las élites ilustradas y blancas, y su supuesta superioridad intelectual y racial, sobre quienes consideró inferiores. El distanciamiento no sólo fue epistémico, sino también racial y social.

Otro mecanismo colonial es la *apropiación de los saberes locales* por parte del discurso ilustrado, en el contexto de la colonización europea de Abya Yala y la expansión de su nuevo orden social y natural. Según Mauricio Nieto Olarte (2008), esta apropiación incorporó experiencias no letradas a las prácticas científicas letradas, donde la comunidad ilustrada “traduce” los conocimientos sobre las plantas y el territorio de las culturas locales, consideradas carentes de credibilidad e irracionales en relación con el conocimiento científico. Esta “incorporación” alimentó la construcción del conocimiento ilustrado (Nieto, 2008), sin reconocimiento alguno. Por su parte, Césaire (1950/2006) denunció que la colonización europea impuso un sistema económico-social y el *desarraigo de la sabiduría* de los pueblos nativos y negros, el cual les impidió participar en la construcción de la ciencia, al matar de raíz la cultura, la filosofía, las religiones, las artes y las ciencias de los pueblos oprimidos. Fanon (1952/2009) consideró que el colonialismo racista fomentó la *alienación* de los pueblos negros, quienes se desprenden de su raza, aceptando pensar desde la cultura europea blanca. Su libro *Piel negra, máscaras blancas*, da cuenta de dicha enajenación que, como mecanismo de dominación colonial, se expresa en una alienación a la vez racial e intelectual. Y, por último, Rivera-Cusicanqui (2010) analiza la *recolonización*, que hace referencia a las prácticas coloniales que continúan vigentes en las élites político-económicas de Abya Yala y en los círculos intelectuales, aquellos que reproducen la dominación del imperio y la recolonización de la intelectualidad del sur. Vista como fuente de “materia prima” de saberes, a la que se le “regurgita” como discurso científico social lo extraído. También es crítica de aquella dinámica que, al visibilizar ciertas temáticas y fuentes, invisibiliza a otras y otros.

A la invalidación/judicialización, expropiación, distanciamiento, apropiación, desarraigo, alienación y recolonización, como mecanismos de reproducción del saber colonial, se suman el *silenciamiento epistémico* moderno/colonial de saberes *otros*.

El desprecio colonial de los saberes *otros*, la gestión colonial de la salud-enfermedad y los mecanismos de reproducción colonial del saber son las características del conocimiento moderno/colonial que identifiqué, gracias al diálogo interdisciplinar con el pensamiento latinoamericano crítico y descolonial.

El abordaje de los saberes *otros* entraña la denuncia de la dominación colonial como alternativa a la racionalidad eurocéntrica capaz de transformar la matriz del poder colonial (Walsh, 2007), en lo epistémico, político y ético. En la investigación, posibilita la problematización de aquella perspectiva psicológica que reproduce el saber colonial e incentiva el diálogo interdisciplinar con otras corrientes teóricas ante el silenciamiento epistémico transversal a las Ciencias Sociales modernas/coloniales. Las contribuciones de las/los autores del pensamiento latinoamericano crítico y descolonial, y el trabajo de campo participativo y colaborativo con las comunidades de Montes de María, se configuraron en las bases para la teorización y el estudio transdisciplinar de la *grupalidad curadora*, apuntalados en inspiraciones episte-metodológicas, como veremos.

## Inspiraciones episte-metodológicas para pensar bonito. Una experiencia de transdisciplinariedad

---

El camino culebrero de la investigación transdisciplinar, sobre la *grupalidad curadora* en la comunidad rural, se apunala en tres *inspiraciones episte-metodológicas*. Sigo la orientación del *pensamiento bonito* de las/los Mamos de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, en el Caribe colombiano, quienes vinculan las ideas a la fuerza de lo sagrado y lo espiritual. Para *pensar bonito* desde un lugar que no reproduce el estatuto de verdad de la/el experto ni el silenciamiento de los saberes locales afroindígenas, se requiere que quien investiga conecte de corazón el pensamiento e interroge las posturas modernas y coloniales.

Una primera inspiración episte-metodológica de la investigación se relacionó con la convicción de que *ningún problema social o humano lo resuelve una sola disciplina*, según Gerardo Remolina (2012); esto implicó el tránsito del estudio disciplinar a la inter y transdisciplinariedad. En mi caso, partí del análisis intradisciplinar, entre la Psicología Social-Comunitaria y el Psicoanálisis grupal, para pensar la dimensión psíquica grupal y la potencia de la grupalidad. Sin embargo, no basta para comprender los procesos de silenciamiento epistémico, ni las posibilidades del estudio de la cura en comunidad; fue necesario un nuevo movimiento en la investigación para complejizar e implosionar la grupalidad psicológica, a partir del diálogo con el pensamiento latinoamericano crítico y descolonial. Comprender cómo las comunidades abordan sus dolores desde los saberes afroindígenas de la cura, requiere, además de una *actitud transdisciplinar*, aquella que la *Carta de la Transdisciplinariedad* (De Freitas et al., 1994) me infundió. En particular, me inspiran los análisis que reconocen la existencia de diferentes niveles y lógicas de la realidad (artículo 2); lo multirreferencial y multidimensional

en las distintas concepciones de tiempo y de historia, incluido el horizonte transhistórico (artículo 6); el espíritu transdisciplinario y la actitud abierta hacia los mitos y las religiones (artículo 9); todos ellos vertebrales en el estudio de la *grupalidad curadora*. También sigo la invitación de la Comisión Gulbenkian (Wallerstein, 1996/2007) de abrir, reestructurar y descolonizar las Ciencias Sociales, al transformar las fronteras de las disciplinas, para que no existan “los monopolios de la sabiduría”, ni exclusividades científicas.

La segunda inspiración fue el tránsito de *la neutralidad al compromiso*, también un movimiento analítico y crítico de posturas de hybris del punto cero que busca reconocer la relación entre la propia biografía, la experiencia y el compromiso en el trabajo intelectual. Afín a la epistemología feminista negra, según Patricia Hill Collins (2018), la propia experiencia de las mujeres negras genera conocimiento y teoría, es un criterio de significación en la construcción de conocimiento. La feminista afrocaribeña Ochy Curiel (2016) afirma que las prácticas políticas son colectivas y que la experiencia y el posicionamiento político son motores de la acción colectiva del movimiento de mujeres, siguiendo el principio feminista de que lo personal es político (Hull et al., 1982). Las discusiones en torno a la propia experiencia y lo político fueron excluidas de la ciencia moderno/colonial. Sin embargo, el conocimiento, “no puede ser no político”, en cuanto que, no es posible “aislar al erudito de las circunstancias” que rigen la producción de conocimiento, según Said (1978/2008, p. 31). El activista palestino defendió que la realidad política, institucional e ideológica actúa en la/el intelectual como ser humano. Las teorías feministas que reivindican la experiencia y lo político en la construcción de conocimiento, y las reflexiones de Said, iluminan la investigación de la *grupalidad curadora*, en cuanto que restituyen la valía de la experiencia en primera persona y el compromiso; lo cual orientó la metodología participativa donde las mujeres, las/los líderes y sabedoras/sabedores y sus experiencias son protagónicas.

La tercera inspiración episte-metodológica tuvo que ver con *otras formas de construcción participativa de conocimiento* (Fals Borda, 1999) respecto a la tradición científica moderna/colonial centrada en la verdad de la/el experto. La investigación siguió el carácter participativo y colaborativo, en el sentido de Joanne Rappaport (2007), que va más allá de la coautoría; en cuanto que la co-teorización abre a las/los copartícipes un espacio que implica revisar no sólo la escritura, sino también el trabajo de campo y la comprensión que asumimos del mismo. También considero, siguiendo a Gayatri Chakravorty Spivak (1994), la inevitable *violencia epistémica* de cualquier propósito venido de la academia colonial. Y asumo, como una preocupación en la investigación sobre la cura en comunidad, la necesidad de la responsabilidad por esa violencia.

Al final del primer encuentro con Asocares en 2014, uno de los líderes campesinos me preguntó si regresaría y qué haría con la información de los encuentros. Esta observación me remitió al concepto de *extractivismo epistémico y ontológico*, que utiliza Grosfoguel (2016), en relación con la cosificación e instrumentalización como formas destructivas de conocer que extrae y explota los modos de vida humanas y no humanas, en aras del beneficio propio. Teniendo en cuenta la pertinente reflexión e interrogación del líder campesino a la episte-metodología de la investigación, el compromiso de revisitar el territorio orientó la metodología en espiral de ida y vuelta, así como la configuración de diferentes momentos de socialización y devolución/retroalimentación con las comunidades; los cuales, a su vez, facilitaron el encuentro/acompañamiento y la integración entre vecinas/vecinos. Allí, las series fotográficas, los fotovoz, los audiovisuales y los borradores preliminares se convirtieron en potentes herramientas de re-significación para las comunidades y de interlocución/validación para la investigación. También elaboramos, de manera participativa, diferentes materiales pedagógicos como cartillas de plantas medicinales de Montes de María, mapeos de saberes de cura, entre otros, y fueron entregadas a las comunidades las series fotográficas, certificados de participación y reconocimientos. La retroalimentación comunitaria también permitió explicitar, en relación con el manejo de la información y las imágenes, el anonimato, la confidencialidad, las autorizaciones necesarias de las/los participantes y las firmas de consentimientos informados cuando el material lo ameritaba. En general, la investigación no representó ningún riesgo.

Coherente con el objetivo de estudiar la cura en comunidad en contextos de violencia y reparación, siguiendo las inspiraciones episte-metodológicas y las expectativas comunitarias, la metodología de la investigación ubicó en el centro del análisis cualitativo las narrativas y la experiencia subjetiva y comunitaria de las mujeres campesinas, las/los niños y jóvenes, las/los líderes y las/los sabedores del territorio en torno a las *prácticas de grupalidad curadora*. La metodología siguió el proceso de sistematización y análisis de información de la teoría fundamentada y el proceso de categorización abierta, relacional y nuclear (Hernández et al., 2017), que encaminó la construcción categorial en torno a las prácticas de cura cotidianas, comunitarias y descoloniales. Las estrategias de investigación fueron discursivas, expresivas y documentales, a partir de entrevistas abiertas individuales y comunitarias, mapeos de saberes de cura comunitarios, recorridos por el territorio y el diario de campo como herramienta descriptiva. La naturaleza participativa y colaborativa del estudio de la *grupalidad curadora* en la comunidad hizo necesaria una particular forma de proceder a partir de lo que denominé la *espiral metodológica*, entendida como un dispositivo analítico e interpretativo continuo, en constante movimiento, con los ires y venires al territorio y la universidad, de ondulaciones, transiciones y giros *ad infinitum* que van y vuelven al pun-

to de partida pero de distinta manera, y que posibilitó transitar del estudio intradisciplinar de la psicología moderna/colonial al transdisciplinar. La *grupalidad curadora*, presente en las prácticas cotidianas, se dilucidó en las idas/vueltas y visitas al territorio, la interlocución/retroalimentación constante con las comunidades, en el proceso mismo de sistematización del trabajo de campo, en el diálogo interdisciplinar con las/los autores del pensamiento crítico y descolonial, la apertura transdisciplinar, la escritura, socialización y re-escritura permanentes. Asumo que estudiar la *grupalidad curadora*, apuntalada en la espiral metodológica desde los tiempos y ritmos comunitarios cotidianos que siguen el tiempo *otro*, el de los ciclos y las espirales de la naturaleza, la siembra y la cosecha, de las comunidades campesinas, afrodescendientes, o como el del mundo indígena donde el pasado y el futuro están contenidos en el presente (Rivera-Cusicanqui, 2010), es una expresión de descolonialidad del saber.

A diferencia de la temporalidad moderna/colonial de la intervención, dentro de una lógica lineal, por etapas, según los plazos institucionales y el cumplimiento de la normatividad, que desconoce las dinámicas comunitarias. Los tiempos de la *grupalidad curadora* son los del movimiento, los ires y venires, los ciclos y las espirales, el desplazamiento y el retorno, la vida y la muerte, lo femenino y lo masculino, el sol y la luna, la siembra y la cosecha. Esos tiempos siguen el vuelo del mochuelo y las ondulaciones de las montañas montemarianas. Por este motivo, el estudio transdisciplinar de la *grupalidad curadora* se apuntaló en el acercamiento a prácticas cotidianas, comunitarias y descoloniales, para lo cual siguió una metodología participativa y en espiral.

Las inspiraciones episte-metodológicas, las transiciones, la espiral metodológica y las estrategias de investigación de las prácticas de cura en la comunidad, se fueron tejiendo puntada a puntada desde *el pensamiento bonito*, en la experiencia transdisciplinaria del estudio de la *grupalidad curadora* que seguí para tornarme autora. Más aún, la escritura de la investigación privilegió la voz de las mujeres campesinas, las/los líderes y médicos tradicionales del territorio, colaboradoras/colaboradores protagónicas/protagónicos de la investigación. A todas/todos ella/ellos debo mi principal fuente de inspiración para *pensar bonito*.

## *Grupalidad curadora en prácticas cotidianas, comunitarias y descoloniales*

---

Ante la problemática del silenciamiento epistémico moderno/colonial de las Ciencias Sociales, incluidas las disciplinas psicológicas, en la interlocución con las prácticas/saberes de cura afroindígenas de las comunidades montemarianas y el pensamiento crítico

co y descolonial, explico y teorizo lo que denomino la *grupalidad curadora* como base de mi propuesta.

Defino la *grupalidad curadora* como *la capacidad de ciertos grupos y comunidades que emerge en contextos de guerra para tramitar su experiencia emocional, frente a diferentes situaciones familiares, socio-políticas, históricas y espiritual-ancestrales*. La propuesta central de esta investigación es que **la grupalidad curadora de las comunidades en Montes de María les ha permitido, por su propia cuenta y con lo que tienen a su alcance, mantener vivos saberes campesinos y afroindígenas para afrontar los dolores de la guerra**. Asumo que, de esta forma, las comunidades afrontan la situación, mientras demandan al Estado colombiano su obligación de reparar, al finalizar el primer mandato de la Ley de reparación a las víctimas -ampliado a 10 años más- y en medio del declive de los Acuerdos de Paz. En este contexto, propongo como alternativa a la intervención psicológica moderna/colonial la *grupalidad curadora, multidimensional*, en cuanto que está estructurada por lo terapéutico, emancipatorio y cosmológico-espiritual, y construida con pilares teórico-prácticos.

La grupalidad que aquí planteo es *curadora* porque prevalece su alcance *terapéutico*, en el sentido amplio de la palabra, en cuanto que alivia. A la vez que se configura como espacio y temporalidad alternativa a la visión moderna/colonial de la intervención psicosocial convencional. El carácter curador de la grupalidad se asemeja al *espacio transicional*, en la acepción psicoanalítica de Winnicott (1966/1998), capaz de generar y potenciar creativamente, en este caso, la movilización del duelo individual, colectivo y comunitario. Por tanto, diría que la *grupalidad curadora* es una zona de contención, de apoyo y confianza, que facilita la elaboración de la experiencia emocional. Se despliega en los *espacios transicionales* intersíquicos de creación con la/el otro, como aquellos que identifiqué en las comunidades montemarianas; en las reuniones de la organización campesina, la huerta y el velorio; lugares donde se movilizan alternativas descoloniales para tramitar la realidad y las dolorosas experiencias de la guerra y la reparación.

La *grupalidad curadora es una alternativa descolonial*, ante la reproducción del saber moderno/colonial de la cura, en cuanto que es grupal-comunitaria, cura desde los saberes locales afroindígenas y emerge como posibilidad multidimensional y pluriépistémica. Promueve Ciencias Sociales y psicologías que se permiten escuchar y dialogar con saberes *otros* vivos en el territorio. Interpela el silenciamiento epistémico de la sabiduría afroindígena, en particular, la reproducción de los mecanismos del saber colonial, las relaciones de dominio colonial, el racismo, el patriarcalismo, el capitalismo, el eurocentrismo y la universalidad, en la construcción de conocimiento sobre la cura. Entiendo la *grupalidad curadora*, como proceso que no fragmenta ni polariza, por el

contrario, apuesta por una actitud de apertura a la inclusión epistémica, la posibilidad de que los saberes coexistan en una epistemología *ch'ixi* (Rivera-Cusicanqui, 2010), sin negar el conflicto y sin que medie la dominación o la violenta imposición de una episteme sobre otra.

La *grupalidad curadora* se expresa en *prácticas* comunitarias, cotidianas y descoloniales, con potencial multidimensional terapéutico, emancipador y cosmológico-espiritual. Para comprender el alcance de esta grupalidad, el análisis de las prácticas me permitió (re)conocer la manera cómo las comunidades afrontan y experimentan el conflicto y la reparación; no sólo desde el dolor sino también desde sus propias fortalezas y saberes para sanar. Entiendo las *prácticas cotidianas*, en la acepción de Michel De Certeau (1996/1999), como las artes del hacer, la producción y reapropiación de las/los dominados. Me interesó aquella “actividad de hormigas”, y en particular “los procedimientos, los apoyos, los efectos, las posibilidades” (p. XLIV) que resalta el autor y que los líderes campesinos, las mujeres, los médicos tradicionales palenqueros y zenúes articulan para curar y afrontar las consecuencias de la guerra desde sus propias comunidades. De Certeau también me permitió conceptualizar el nivel cotidiano en el cual se ancla la grupalidad. La investigación se centró en tres *prácticas de grupalidad curadora* que expresan la fuerza vital de las comunidades de Montes de María: movilizarse como antibiótico, cuidar y curar con plantas, y velar las/los muertos.

### Movilizarse como antibiótico

Retomo la *práctica de grupalidad curadora* presente en Asocares, que consiste en la “movilización popular como antibiótico”, en palabras de un líder campesino. La metáfora, en el sentido de un tratamiento utilizado para curar, en este caso, los dolores de la guerra, nos habla de una doble dimensión, terapéutica y emancipatoria, en el proceso organizativo de las comunidades. La organización social campesina se configura en un espacio transicional y en la primera forma de acompañamiento comunitario con la que cuentan los líderes en su territorio, posible por el camino recorrido juntos, las experiencias compartidas y el apoyo mutuo. La expresión “el dolor es para todos” que *sentipiensan* (Fals Borda, 1999) los líderes campesinos, nos remite a la idea de lo común y colectivo. Allí, la memoria de carácter transformador (Jaramillo, 2015), entendida por los líderes campesinos como *recurso para movilizarse*, evoca la fuerza organizativa de la ANUC del siglo XX y de los palenques del siglo XVII, y da cuenta de la articulación entre lo terapéutico y emancipatorio.

La movilización organizativa es una forma propia de *grupalidad curadora*, de carácter descolonial ante el silenciamiento moderno/colonial de saberes y la preeminen-

cia de la/el experto, que parte de los mismos líderes campesinos para *tramitar las experiencias emocionales, frente a diferentes situaciones familiares, socio-políticas e históricas.*

## Cuidar y curar con plantas. resistir y transformar desde la huerta

Para la gripa cojo sábila, la corto y la licúo con miel de abejas. La manzanilla es un producto medicinal, tanto para el estómago como para el cabello y las uñas. La mata de ajeno alivia los malestares a quien la utiliza, es buena para cualquier dolor. (Mujeres de San Francisco y Medellín. Entrevistas grupales, 16 de septiembre y 3 de diciembre de 2016)

Estas son algunas de las recetas del saber comunitario que utilizan las mujeres campesinas de San Francisco, Medellín y Villa Colombia para curar diversas dolencias de sus familiares, *los primeros auxilios comunitarios*, en palabras de una mujer de San Francisco. En estas comunidades, las plantas cumplen otro papel, no menos importante, en la alimentación, al hacer parte de la dieta y la cotidianidad. No obstante, recordemos que, justamente, la práctica afroindígena de la cura con plantas medicinales fue objeto, no sólo de persecución y la cacería de brujas moderna/colonial, sino también de los mecanismos del saber colonial, como la judicialización, la expropiación, la apropiación y el silenciamiento epistémico. De allí que la continuidad de esta práctica, además de terapéutica, también se inscriba en la dimensión emancipatoria descolonial.

La práctica de cuidar y curar con plantas medicinales ha estado presente desde los tiempos de las/los antepasados africanos y zenúes quienes habitaron este territorio, como nos lo recuerda el médico mayor zenú del resguardo Monroy. También durante la violenta guerra en el territorio de las últimas décadas, el posacuerdo y en el inacabado proceso de reparación colectiva. A la espera de la reparación estatal y sorteando la burocracia institucional moderna, las mujeres hacen suyos los conocimientos de la tierra y las plantas, heredados de sus antepasadas/antepasados, para curar a su comunidad, desde una ontología arraigada a la naturaleza (Rojas, 2015; Ospina, 2014), a diferencia de la dualidad moderna que separó lo humano de lo no humano, según Bruno Latour (1991/2007).

Cuidar con plantas medicinales también dinamiza la autogestión de la salud-enfermedad familiar y comunitaria, a contrapelo de aquella gestión colonial moderna, al proporcionar soluciones en el nivel primario de atención y prevención, como un valioso aporte al sistema de salud pública, sin que, hasta el momento, haya sido reconocido. Desde una perspectiva descolonial, les permite a las mujeres campesinas montemarianas autonomía y empoderamiento en el manejo y la gestión propia de la salud, en contravía de las lógicas coloniales, que nos plantea una epistemología contrahegemónica



(Espinosa, 2014). El uso de las plantas medicinales, como *práctica de grupalidad curadora*, está presente en el territorio de Montes de María como alternativa descolonial y despatriarcal del saber moderno/colonial, desde la huerta.

### Velar las/los muertos. “la presencia de uno anima al dolido”

Identificar la práctica de velar las/los muertos en y con las comunidades de Medellín y San Basilio de Palenque, como otra expresión de la *grupalidad curadora*, fue posible de la mano de las/los campesinos, los médicos tradicionales palenqueros y la religiosidad afrodiaspórica. Sus rituales fúnebres invocan lo divino y la ancestralidad, y convocan a las/los vivos y a las/los muertos, es decir, se mueven en la dimensión cosmológica-espiritual. Como sabemos, esta dimensión fue excluida y desarraigada (Césaire, 1950/2006) del discurso científico moderno/colonial y, por tanto, de cualquier relación con la cura.

Abordo tres rituales fúnebres de la práctica de velar las/los muertos en Montes de María: el velorio, el novenario en Medellín y el *Lumbalú* en San Basilio de Palenque, los cuales ayudan a conjurar heridas y duelos de la guerra. En estas prácticas fúnebres convergen la religiosidad indígena, afrodiaspórica y católica. Y nos acercan al corazón, no sólo de la dimensión cosmogónica-espiritual, sino también emancipatoria y terapéutica de la *grupalidad curadora* de las comunidades montemarianas.

La reflexión parte de la dimensión cosmológica-espiritual, en relación con la participación de lo humano y no humano (plantas, entidades, deidades, difuntas/difuntos) en la cura desde la espiritualidad afrodiaspórica, ámbitos que fueron separados en la configuración de la modernidad a partir del siglo XVI (Latour, 1991/2007). La dimensión emancipatoria emerge en la articulación, la resistencia y la posibilidad de sentirse “dueños de sí mismos” en el monte, como escuché decir en San Basilio de Palenque, evocando aquella “infrapolítica de las/los desvalidos” como arte de la resistencia (Scott, 2004), que nos ubica en el terreno sociopolítico como espacio de tensiones y luchas. Y también en el lugar protagónico de las mujeres como mediadoras ontológicas entre la vida y la muerte, y con el mundo espiritual, en el caso del ritual fúnebre afrodiaspórico del *Lumbalú*, que se celebra en San Basilio de Palenque para despedir al ser querido y auxiliar el tránsito hacia el más allá (Escalante, 1989). Las mujeres se ocupan del cuerpo, de la gastronomía tradicional palenquera, cantan, danzan y orientan el ritual, en el resguardo de la religiosidad *bantú*, donde la muerte, como un segundo nacimiento, es un cambio ontológico y social (Navarrete, 1995). Durante la esclavización, las mujeres africanas dieron “continuidad a los saberes culturales adorando a sus antepasados para sobrevivir y perpetuarse. Primero, la religión y, más tarde, la culinaria como una salida para la supervivencia de las mujeres y, en consecuencia, de todo el pueblo” (Carvalho

et al., 2019, p. 7, traducción propia). Identifico la dimensión terapéutica en la idea de que “vivos y muertos acompañan la cura, el tránsito hacia el más allá y la transformación del alma en espíritu”, según los médicos tradicionales palenqueros. La vivencia compartida ayuda a *tramitar* y elaborar las experiencias emocionales ante las pérdidas y la muerte.

Por último, velar las//los muertos como *práctica de grupalidad curadora* en Montes de María, devela una alternativa descolonizadora de la racionalidad moderna y la ontología occidental, desde una articulación epistémica *ch'ixi* que nos lleva a un posicionamiento *otro*, no eurocéntrico ni colonial sobre lo que cura.

Para finalizar, concluyo que lo terapéutico, emancipador y espiritual-cosmológico de la *grupalidad curadora* está presente en la movilización campesina, curar con plantas y velar las/los muertos. Estas prácticas comunitarias, cotidianas y descoloniales fundamentan el estudio transdisciplinar y la teorización de la *grupalidad curadora* en claves analíticas, metodológicas, epistemológicas y ontológicas. Desde una perspectiva descolonial, el estudio de las prácticas abre el diálogo disciplinar y el saber para curar que fue silenciado. En últimas, expresan la *grupalidad curadora* de las comunidades *que les ha permitido, por su propia cuenta y con lo que tienen a su alcance, mantener vivos sus saberes para hacerles frente a los dolores de la guerra*, en Montes de María.

## Consideraciones finales

---

No sólo la Psicología cura los dolores del alma, en la cotidianidad, las comunidades de Montes de María cuentan con saberes y prácticas que les permiten aliviar angustias y duelos. Los saberes sanadores y la capacidad de contención comunitaria en el contexto de la guerra se asientan en las *prácticas* no articuladas por el discurso (De Certeau, 1996/1999), y siguen los itinerarios de los conocimientos de las comunidades. La cotidianidad está habitada por múltiples formas de *grupalidad curadora*, muchas de ellas intangibles, imperceptibles, incluso para la misma comunidad. Pero allí están, *sosteniendo*.

Ante el *silenciamiento epistémico* moderno/colonial como problematización, propuse el estudio de los saberes/prácticas de cura comunitaria con líderes campesinos, mujeres, sabedoras/sabedores afroindígenas de Montes de María, del cual da cuenta este artículo. Con las comunidades, el diálogo interdisciplinar con teorías críticas y descoloniales del saber, y la apertura transdisciplinar, fue posible articular y teorizar la propuesta central de esta investigación: que la *grupalidad curadora* de las comunidades les ha permitido, por su propia cuenta y con lo que tienen a su alcance, *mantener vivos sus saberes* para hacerles frente a los dolores de la guerra.

La investigación de la *grupalidad curadora* partió de lo disciplinar y transitó hacia lo transdisciplinar, movimiento que me permitió advertir la emergencia simultánea de la multidimensionalidad. De allí que la construcción teórica de la *grupalidad curadora* amplía y abre las disciplinas psicológicas y las Ciencias Sociales, que escuchan y dialogan con saberes de cura silenciados. Esta, invita a no instrumentalizar a las comunidades ni a centrarse en el conocimiento considerado experto, por el contrario, se apunta a la participación y en los propios y plurales saberes de los territorios. Insta a no banalizar la potencia de lo grupal/comunal, sino a (re)conocer en ella una herramienta para afrontar las condiciones adversas. Es urgente que, a la hora de pensar la cura, las disciplinas psicológicas modernas/coloniales hegemónicas se descentren de sí como la única y efectiva experticia.

Planteo, desde la mirada descolonial propia de esta grupalidad, una perspectiva del *acompañamiento* que potencia la Clínica PsicoSocial (Parra-Valencia, 2020). De ello podrían nutrirse las comunidades, la universidad y las políticas públicas en salud, educación-investigación y reparación.

El interés por el saber curador campesino-afroindígena es central en esta propuesta contrahegemónica y descolonial, próxima a una terapéutica no moderna, en consonancia con aquellos saberes excluidos en la delimitación eurocéntrica, racista y colonial de la ciencia. Entiendo la *grupalidad curadora* como la otra cara de la *grupalidad moderna*, aquella que quedó por fuera en los procesos de la modernidad/colonialidad, en contrapunto con su estatuto de verdad. Esta capacidad de ciertos grupos está anclada a un lugar y a la tierra que es la vida, como dicen las comunidades y al *pensamiento de la tierra* (Boff, 2002; Escobar, 2015; Kusch, 2000). Por su carácter transformador, transita lo campesino, afroindígena y occidental, lo ético-político, lo histórico, lo económico, lo psíquico-social, lo creativo, estético, ritual, espiritual, cósmico y ancestral.

Finalmente, y con total convicción, el estudio de la *grupalidad curadora*, a partir de aquellos saberes y prácticas que la ciencia moderna hegemónica excluyó, defiende el diálogo entre el saber occidental y el saber afroindígena, para promover alternativas curadoras en el contexto de la guerra. Es decir, una coexistencia de epistemologías y ontologías *ch'ixi euroafroindígenas* para abordar la cura. Desde una actitud descolonial y transdisciplinar del saber terapéutico, la *grupalidad curadora* articula una alternativa al talante moderno/colonial. Donde las ampollas y los sapos, las plantas y los rezos, lo humano y no humano, auxilian la cura para los dolores de la guerra.

## Agradecimientos

---

De corazón agradezco la confianza y la acogida de Asocares, las mujeres y los líderes campesinos, los médicos tradicionales palenqueros y zenúes, niñas, niños, jóvenes, ancianas y ancianos de las comunidades Villa Colombia, San Francisco, Medellín, San Basilio de Palenque y del resguardo indígena Monroy. Agradezco al Colectivo de Comunicaciones Montes de María, al semillero de la *Investigación PsicoPaz* (2013-2023), a Carmelo Márquez, a las mujeres de mi familia, ancestras y ancestros; quienes hicieron posible esta investigación.

## Referencias

---

- Bleichmar, Norberto & Leiberman, Celia (1997). *El psicoanálisis después de Freud. Teoría y Clínica*. Paidós.
- Boff, Leonardo (2002). *El cuidado esencial: Ética de lo humano. Compasión por la tierra*. Trotta.
- Carvalho, José Jorge (2010). Los estudios culturales en América Latina: interculturalidad, acciones afirmativas y encuentro de saberes. *Tábula Rasa*, 12, 229–251. <https://doi.org/10.25058/20112742.394>
- Carvalho, Heloísa; Galindo, Dolores; Lopes, Mariana; Fernandes, Saulo & Parra-Valencia, Liliana (2019). Pomba-giras: contribuições para afrocentrar a Psicologia. *Quaderns de Psicologia*, 21(2), e1466. <https://doi.org/10.5565/rev/qpsicologia.1466>
- Castro-Gómez, Santiago & Grosfoguel, Ramón (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre.
- Castro-Gómez, Santiago (2005/2010). *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Editorial Pontificia Univeridad Javeriana.
- Césaire, Aimé (1950/2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Ediciones Akal.
- Collins, Patricia (2018). *Epistemología feminista negra*. En Joaze Bernadino-Costa, Nelson Maldonado-Torres & Ramón Grosfoguel (Eds.), *Descolonialidade e pensamento afrodiaspórico* (pp. 152-188). Autêntica Editora.
- Congreso de la República (2011). *Ley 1448 de 2011*. Bogotá, Colombia. [http://www.secretariasenado.gov.co/senado/basedoc/ley\\_1448\\_2011.html](http://www.secretariasenado.gov.co/senado/basedoc/ley_1448_2011.html)
- Curiel, Ochy (2016, 7 de noviembre). El Feminismo Decolonial Latinoamericano y Caribeño. Aportes para las Prácticas Políticas Transformadoras. En *Cicode. Universidad de Granada*. Granada. <http://cicode.ugr.es/pages/galeria/el-feminismo-decolonial-latinoamericano-y-caribeo-aportes-para-las-practicas-politicas-transformadoras-ochy-curiel>
- De Certeau, Michel (1996/1999). *La invención de lo cotidiano. Vol. I: Las artes de hacer*. Universidad Iberoamericana.

- De Freitas, Lima; Morín, Edgar & Nicolescu, Basarab (1994, 2-6 de noviembre). *La carta de la Transdisciplinariedad*. <http://cettrans.com.br/assets/docs/CARTA-DA-TRANSDISCIPLINARIDADE1.pdf>
- Escalante, Aquile. (1989). Significado del Lumbalú, ritual funerario del Palenque de San Basilio. *Revista Huellas*, 26, 11-24. <https://manglar.uninorte.edu.co/calamari/handle/10738/72#page=1>
- Escobar, Arturo (2015, 9-13 de diciembre). Desde abajo, por la izquierda y con la tierra. En *VII Conferencia Clacso*. Medellín.
- Espinosa, Yuderlys (2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El Cotidiano*, 184, 7-12. <https://issuu.com/elcotidiano/docs/184>
- Fals Borda, Orlando (1999). Orígenes universales y retos actuales de la IAP (Investigación Acción Participativa). *Análisis Político*, 38, 71-88. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/79283>
- Fanon, Frantz (1952/2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Ediciones Akal.
- Federici, Silvia (2004). *Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Coletivo Sycorax.
- Foucault, Michel (1976/2000). *Defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Goldman, Marcio (2014). A relação afroindígena. *Cadernos de Campo*, 23, 213-222. <https://doi.org/11606/issn.2316-9133.v23i23p213-222>
- Goldman, Marcio (2017). Contradiscursos afroindígenas sobre mistura, sincretismo e mestiçagem. Estudos etnográficos. *Revista de @ntropologia Da UFSCar*, 9(2), 11-28. <https://doi.org/10.52426/rau.v9i2.195>
- Gonzalez, Lélia (1988). A categoria politico-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro*. 92/93, 69-82.
- Grosfoguel, Ramón (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/ epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*, 19, 31-58. <https://doi.org/10.25058/20112742.153>
- Grosfoguel, Ramón (2016). Del “extractivismo económico” al “extractivismo epistémico” y al “extractivismo ontológico”: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa*, 24, 123-143. <https://doi.org/10.25058/20112742.60>
- Grupo de Memoria Histórica (2010). *La tierra en disputa. Memorias de despojo y resistencia campesina en la Costa Caribe (1960-2010)*. Taurus.
- Hernández, Roberto; Fernández, Carlos & Baptista, Pilar (2017). *Metodología de la investigación*. McGraw-Hill Editores.
- Herrera, Johana; Beltrán, Adriana & Helo, Elías (2018). *Estudio de caso territorial de la región de Montes de María*. Cinep/PPP.
- Hull, Gloria; Bell, Patricia & Smith, Barbara (1982). *All the women are white, all the blacks are men, but some of us are brave. Black women's studies*. The Feminist Press.
- Jaramillo, Jefferson (2015, 22-24 de abril). Ciencias sociales, construcción de paz y memorias transformadoras en Colombia. Provocaciones y Desafíos. En *I Encuentro Internacional y el VI Institucional sobre Tendencias en Investigación*

- en Ciencias Sociales y Trabajo Social, Reflexiones en torno a la Paz*. Fundación Universitaria Unimonserrate, Bogotá.
- Kusch, Rodolfo (2000). *América profunda*. Fundación Ross.
- Lander, Edgardo (Comp.) (2001). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Clacso.
- Latour, Bruno (1991/2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Siglo XXI Editores.
- Leal, Arthur (2006). O múltiplo surgimento da psicologia. En Ana Jacó-Vilela, Arthur Leal & Francisco Teixeira (Orgs.), *História da Psicologia. Rumbos e percursos* (pp. 13–46). Nau Editora.
- Lugones, María (2008). Colonialidad y género. *Tábula Rasa*, 9, 73–101.  
<https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>
- Lugones, María (2018). Hacia metodologías de la decolonialidad. En Xochitl Leyva, Jorge Alonso, Aída Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler, Aura Cumes, Rafael Sandoval, Shannon Speed, Mario Blaser, Esteban Krotz, Susana Piñacué, Héctor Nahuelpan, Morna Macleod, Juan López Intzín, Jaqolb'e Lucrecia García, Mariano Báez, Graciela Bolaños, Eduardo Restrepo, María Bertely, Abelardo Ramos, Sergio Mendizábal... (Eds.), *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras. Tomo III* (pp. 75–92). Clacso.
- Maldonado-Torres, Nelson (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Santiago Castro-Gómez & Ramón Grosfoguel (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-168). Siglo del Hombre.
- Navarrete, María Cristina (1995). *Prácticas religiosas de los negros en la colonia: Cartagena, siglo XVII*. Universidad del Valle.
- Nieto, Mauricio (2008). *Orden natural y social: ciencia y política en el semanario del Nuevo Reyno de Granada*. Ediciones Uniandes.
- Ojeda, Diana (2014). Descarbonización y despojo: desigualdades socioambientales y las geografías del cambio climático. En Barbara Göbel, Manuel Góngora & Astrid Ulloa (Eds.), *Desigualdades socioambientales en América Latina* (pp. 255–290). Universidad Nacional de Colombia y Ibero-Amerikanisches Institut.
- Ojeda, Diana; Petzl, Jennifer; Quiroga, Catalina; Rodríguez Ana & Rojas, Juan Guillermo (2015). Paisajes del despojo cotidiano: acaparamiento de tierra y agua en Montes de María, Colombia. *Revista de Estudios Sociales*, 54, 107-119.  
<http://dx.doi.org/10.7440/res54.2015.08>
- Ospina, Byron (2014). Reconfiguración de prácticas espaciales: análisis socioespacial a los procesos de desplazamiento y retorno campesino. *Revista Ánfora, Universidad Autónoma de Manizales*, 21(37), 151–177.  
<https://doi.org/10.30854/anf.v21.n37.2014.29>
- Parra-Valencia, Liliana (2020). *Clínica PsicoSocial. Una propuesta crítica y alternativa para América Ladina*. Ediciones Cátedra Libre.
- Plataforma de Organizaciones de Desarrollo Europeas en Colombia, PODEC (2011). *Análisis del Plan de Consolidación de los Montes de María. Una mirada desde el*

- desarrollo, la democracia, los derechos humanos y la cooperación internacional*. Editorial Códice Ltda.
- Polo-Álvarez, Andrés (2019). *Estudio etnobotánico y reconocimiento de las especies vegetales endémicas del departamento de Bolívar, Colombia*. Universidad de Córdoba.
- Quijano, Aníbal (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11–20.
- Rappaport, Joanne (2007). Más allá de la escritura. la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología, Instituto Colombiano de Antropología e Historia*, 43, 197–229. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1108>
- Remolina, Gerardo (2012). Del “Big bang” de las ciencias a su integración del saber. Reflexiones sobre la interdisciplinariedad. En *Lección Inaugural*. Universidad Centroamericana. Managua.
- Rivera-Cusicanqui, Silvia (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.
- Rojas, Jorge (2015). *Hacer el monte. Paisajes corporales campesinos en Montes de María* (Tesis de Maestría). Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Said, Edward (2001/2006). *Freud y los no europeos*. Global Rhythm Press.
- Said, Edward. (1978/2008). *Orientalismo*. DeBolsillo.
- Scott, James (2004). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. Ediciones Era.
- Spivak, Gayatri (1994). Responsibility. *Autumn*, 21(3), 19-64. <https://doi.org/10.2307/303600>
- Wallerstein, Immanuel (Coord.) (1996/2007). *Abrir las Ciencias Sociales*. Siglo XXI Editores.
- Walsh, Catherine (2007). ¿Son posibles unas ciencias sociales/ culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Nómadas*, 26, 102-113. <https://www.redalyc.org/pdf/1051/105115241011.pdf>
- Winnicott, Donald (1966/1998). *Los bebés y sus madres. El primer diálogo*. Paidós.



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Usted es libre para Compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y Adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso comercialmente, siempre que cumpla la condición de:

**Atribución:** Usted debe reconocer el crédito de una obra de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)