

Oshún frente al espejo: la defensa del territorio-cuerpo-tierra de sí misma, en claves afro-políticas

Oshún in front of the mirror: the defense of the territory-body-land of herself, in Afropolitical keys

MAYDI ESTRADA BAYONA *

 [10.29043/liminar.v21i.2.998](https://doi.org/10.29043/liminar.v21i.2.998)

Resumen: En el artículo se reflexiona en torno al fenómeno de la multidimensionalidad de la violencia en los territorios-cuerpos-tierras colonizados y racializados. Devela de manera crítica las formas sutiles que este paradigma ha naturalizado como modelos de vida. Desde este posicionamiento político, espiritual y epistémico se entrelaza uno de los postulados del feminismo comunitario de Abya Yala, "la defensa del territorio-cuerpo tierra" en diálogo con las sabidurías de los patakíes de las espiritualidades africanas yorubas. Se analiza el patakíe de las tres hermanas: Yemayá, Oshún y Oyá, para develar cómo el patrón patriarcal ha tenido un modus operandi que se mantiene en el tiempo. De igual modo muestra las estrategias de los mundos femeninos para hacer valer no solo su poder, sino también sus aportes a las teorías del conocimiento. Oshún, en tanto símbolo femenino del panteón Yoruba, es tomada como sujeto de análisis en la búsqueda de la verdad de sus representaciones. En un segundo momento se llega a otro de los niveles de la defensa del territorio-cuerpo-tierra, tomando como punto de partida la condición política e intercultural que alcanza la espiritualidad en el "mundo Caribe" desde la perspectiva afrofeminista. La relación entre Caribe, Oshún, útero e interculturalidad se encuentra con la esencia del núcleo mismo de la compleja relación espacio-naturaleza-humanidad.

Palabras clave: Oshún, Caribe, Útero del mundo, interculturalidad, violencia, afrofeminismo, patakíes, cuerpos racializados, territorio-cuerpo-tierra

Abstract: This paper reflects on the phenomenon of the multidimensionality of violence in colonized and racialized territories-bodies-lands. It reveals the subtle forms that this paradigm has naturalized as models of life. From this political, spiritual and epistemic positioning, one of the postulates of Abya Yala's community feminism is intertwined, "the defense of the territory-earth body" in dialogue with the wisdom of the Patakis of African Yoruba spiritualities. The patakíe of the three sisters: Yemayá, Oshún and Oyá, is analyzed to reveal how the patriarchal pattern has had a modus operandi that is maintained over time. Likewise, it shows the strategies of the feminine worlds to assert not only their power, but also their contributions to theories of knowledge. Oshún, as a female symbol of the Yoruba pantheon, is taken as a subject of analysis in the search for the truth of her representations. In a second moment, another level of defense of the territory-body-land is reached, taking as a starting point the political and intercultural condition that spirituality reaches in the "Caribbean world" from the Afrofeminist perspective. The relationship between the Caribbean, Oshún, the womb and interculturality finds the essence of the very core of the complex relationship between space-nature-humanity.

Keywords: Oshún, Caribbean, womb of the world, interculturality, violence, Afrofeminism, Patakies, racialized bodies, territory-body-land.

* Doctora por el Tribunal de Grado Nacional en Ciencias Filosóficas de la República de Cuba, Profesora Titular de la Universidad de La Habana
madresamy@gmail.com

Introducción

"Oshún frente al espejo: la defensa del territorio-cuerpo-tierra de sí misma, en clave afro-políticas" es uno de los resultados del proyecto de investigación sociocultural Úrsula y Amarantas de la Red Iberoamericana en Estudios de Género HILA, con sede en la Universidad Simón Bolívar de Barranquilla, Colombia y en colaboración con el Grupo de Estudios Interdisciplinarios en Decolonialidad, Feminismos e Interculturalidad en América Latina, África y Caribe de la Universidad de La Habana. El texto se inserta en la línea de investigación: "Arte-Mujer y Espiritualidades en clave política en el Caribe".

Reflexionar desde las claves epistémicas, interculturales y socioculturales que brindan nuestros lugares múltiples de enunciación, nuestras memorias y símbolos socioculturales-espirituales, deviene en alternativas frente a la problemática ontológica "ser-no ser-pertenecer"¹ (Estrada, 2013, p.52). Este último un debate permanente en el nivel existencial de las poblaciones afrodescendientes en los espacios de acogida. Ante tales circunstancias, la incertidumbre se muestra como estado de la autoconciencia y como efecto del conflicto identitario que condicionó la economía de plantación y la condición objetual a la que fueron subsumidas las poblaciones afros.

La clave intercultural caribeña: ser, no ser, pertenecer, posee un sentido paradójico que denuncia, por un lado, la denuncia de las negativas de una condición de posibilidad de existir de modo distinto; por el otro, es una muestra de apropiación del ser en otra parte, mediada por "la simulación", "la fuga", "el desvío" y "los vacíos éticos-culturales"² a los que fueron sometidos. En otra perspectiva también representa la toma de conciencia de la necesidad de poner al centro el sentido de la vida y de merecerla. En esta perspectiva, "la colonialidad del ser" (Maldonado-Torres, 2003) es expresada desde el enaltecimiento del valor de lo propio, entendiendo la diferencia como marca de identidad, inalienable del principio de diversidad que atraviesa nuestros mundos. No es la diferencia como instrumento jerárquico de dominación, sino en clave emancipadora de las memorias humilladas, sojuzgadas, silenciadas por los legados de los procesos coloniales, racistas, patriarcales y clasistas en el "Mundo Caribe" (Carpentier, 1981).

Esta perspectiva sitúa los marcos de esta reflexión en dos problemáticas ontológicas que "la geo-corpo-política de la razón instrumental" ha utilizado como herramienta de distracción para los sometidos, y como legitimadora del poder para sus procesos de dominación en la construcción de subjetividades. Una de estas problemáticas es "la relación hombre-naturaleza" que hegemoniza las lógicas de un paradigma como deber ser, respondiendo al paradigma etnocentrista de la producción espiritual. Esta relación conlleva a "la racionalidad de lo irracionalizable" (Hinkelammert, 1998) y a la capitalización de la vida y sus procesos. (Césaire, 2006), (Best, Polanly, 2008).

¹ La Clave intercultural caribeña: ser-no ser-pertenecer forma parte del corpus teórico-metodológico de la autora desarrollado en sus tesis de maestría en "Estudios del Caribe" y en su doctorado en "Pensamiento Filosófico" en la Universidad de La Habana e implementado en sus programas académicos, artículos académicos, activismo sociocultural.

² El objetivo de entrecorillar es para distinguir que no son palabras sino conceptos claves para entender las dimensiones emancipadoras del proceso de legitimación de las condiciones de posibilidad de las poblaciones sometidas a procesos coloniales y de esclavización. Son estos conceptos parte de la afroepistemología en el Caribe. Véase, Maryse Condé, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Édouard Glissant, entre otros.

En este sentido, se deriva la segunda problemática ontológica: “Relación contextos-naturalezas-humanidades” (Estrada, 2013, 2021). En esta convergen los principios de identidad y diversidad, lo cual, desde una perspectiva intercultural, rompe con los cierres categoriales de la relación centro-periferia y sus conflictos de intereses que de la primera problemática ontológica se derivan. Esta segunda rescata la importancia del tiempo y el espacio, así como las condiciones de posibilidad de los grupos humanos en sociedades específicas. Los principios de identidad y de diversidad se manifiestan como una condición no solo de la existencia, sino como derechos a la existencia.

En este sentido la interculturalidad deja de ser una categoría en abstracto para ser entendida como proceso vivo y situado. “Oshún frente al espejo de sí misma...” es un símbolo resignificado en el complejo espacio caribeño. Son cuerpos femeninos transfigurados en mujeres y ciertos espíritus del agua emanados emanados del Reino del Sur, en este hemisferio del planeta, según las concepciones de espacialidad de Yorubas, Bantú, Congos y maya³. Símbolo que alude a una movilidad constante, a la transformación y no solo en términos espirituales; mucho dice a las epistemologías afrocéntricas y a los entornos interculturales en los que convive.

Pensar la interculturalidad desde la relación contextos-naturalezas-humanidades, en vínculo con Oshún y el Caribe, conlleva a una apropiación y definición de “útero Caribe” (Estrada, 2013, 2019, 2023) comprendidos desde las interconexiones de los universos simbólicos de los úteros de la naturaleza. En este entretejido de narrativas, de análisis y síntesis, la interculturalidad se manifiesta como proceso y subproceso de la cultura, encarnada en su condición dialógica. Trasciende en la dinámica de las relaciones de sentidos y significados de lo propio, frente a la narrativa del deber ser del otro que narra desde su autorreferencialidad y sus miedos.

La interculturalidad no solo es un hecho de potencia, sino que es parte además del proceso de hacer viable la justicia reparativa. Es un hecho epistémico que reconoce la diversidad de saberes y formas distintas de entender y concebir las teorías del conocimiento y los procesos comunicativos para la transformación social de forma consciente. (Estrada, 2019), tema que será profundizado transversalmente en la medida que avance el análisis en discusión.

Desde este posicionamiento político, espiritual y epistémico, el texto se inserta en una ruta dialógica, epistémico-espiritual entre los legados feministas negros y comunitarios, a partir de una reinterpretación propia de los postulados⁴: “lo corporal es político” (Feminismos Negros) y “la defensa del territorio-cuerpo tierra” (Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario, DEI, 2015),⁵ (Cabnal, 2010, 2016), (Puig, 2020), en diálogo con las sabidurías de los patakies de las espiritualidades africanas yorubas.

³ Diálogo de saberes ancestrales con Sebastiana Puy, altiplano de Guatemala. Conversaciones, septiembre del 2020.

⁴ Resultado de observaciones participantes, intercambios de experiencias con lideresas espirituales del mundo originario americano y afrolatino-caribeño-cubano, análisis de textos, escenarios y mi propia vida como activista académica desde 1996.

⁵ La autora forma parte de esta Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario, DEI, 2015. Estas páginas muestran un tramo de ese caminar intercultural entre cuerpos -mundos diversos. Cuerpos que en el Caribe dejan de ser la fragmentación construida por la colonialidad del ser y del poder, para ser una parte de la totalidad. Mundos afros e indígenas se sintetizan desde el ADN conformando esos complejos cuerpos-territorios- mundos de la Maravilla y lo real-maravilloso de Alejo Carpentier y que se extiende por toda la América Latina.

Estos postulados feministas representan nuevas rutas epistémicas para la consolidación del pensamiento crítico y prácticas para la transformación sociopsicológica y político-cultural del sur global. Son, además, figuras político-espirituales y de sentido de vida que contribuye a los marcos categoriales de la diversidad epistémica en nuestros contextos. Estas poseen tantos elementos comunes en el arsenal de sus memorias que, aun salvando las diferencias culturales, pueden ser hilvanadas con la esencia misma de la relación "magia-poder-persona" (Burgos, 2010), una de las figuras epistémicas esenciales de las afroepistemologías.

Penetrar en las relaciones de sentidos y significados de estos mundos hilados y negados por las circunstancias de la colonialidad nos revela nuevas rutas valorativas, no solo para abrir nuevas rutas epistémicas a las ciencias, sino para materializar en estos espacios de acogidas la justicia reparativa de nuestros legados ancestrales en lugares que no representan tanto un no ser, sino un pertenecer. Entender y asumirlo a partir de sus verdaderos sentidos y significados brinda luces para las lecturas y búsquedas de alternativas del presente, ante los desafíos del cambio climático y los conflictos sociales que a diario enfrentamos. Es la posibilidad de descubrir nuevas rutas y datos históricos, que hasta ahora han sido reinterpretados y reproducidos desde el paradigma patriarcal eurocentrado.

En una primera instancia el artículo reflexiona en torno al fenómeno de la multidimensionalidad de la violencia en los territorios-cuerpos-tierras colonizados y racializados. Devela de manera crítica las formas sutiles en las que este paradigma se ha naturalizado como modelo de vida. El análisis no se limita a la condición eurocéntrica de la condición espiritual, en tanto que extiende las observaciones a los efectos comunes de las prácticas del patriarcado como flagelo universal. En este epígrafe, además, se entra en diálogo con el universo simbólico de los patakies del panteón Yoruba afrocubano. En el estudio se toma como referente el patakí: "Oyá dueña del Cementerio. El sacrificio de Oshún", y devela cómo "la colonialidad del poder" (Quijano, 2003) y las conductas misóginas y patriarcales han tenido un *modus operandi* que se mantiene y resignifica en el tiempo.

De igual modo, desde la impronta de Oshún, en tanto símbolo femenino del panteón Yoruba, es tomado como sujeto de análisis en la búsqueda de la verdad de sus representaciones. Universo expresado, muchas veces, desde las tergiversaciones de las narrativas patriarcales y coloniales como un símbolo prostituido de la alegría, mujer fácil, sexualizada, objetualizada en el placer y en el sufrimiento reproducido como planta silvestre en el mestizaje femenino cultural de ultramar. En ella se hacen ciertos algunos de estos atributos, pero en otros sentidos, donde justicia y poder se sintetizan en las lógicas del poder femenino y la potencia de sus cuerpos-memorias y cuerpos componentes de la creación y cuerpos reservorios de las memorias y las sabidurías divinas.

Otra arista abordada es la representación del símbolo de Oshún y sus representaciones espirituales en la naturaleza, el elemento de las aguas dulces. Oshún, en tanto elemento agua, toma corporeidad en los ríos y manantiales. Oshún y su espacio corpóreo constituyen un símbolo plural que al complementarse definen mutuamente su cualidad legitimadora y sus enseñanzas en el mundo. Estos permiten la descripción de cómo las poblaciones yorubas, de las que somos herederas, se apropiaron de la naturaleza y sus misterios como parte de, y no con derechos a, una conexión que cambia el sentido de la relación hombre-naturaleza, por el de contextos-naturaleza-humanidades.

En un segundo momento se llega a otro de los niveles de la defensa del territorio-cuerpo-tierra, tomando como punto de partida la condición política e intercultural que alcanza la espiritualidad en el “mundo Caribe” desde la perspectiva afrofeminista (Estrada, 2019). Mucho se alude a la afrodescendencia en los últimos años; sin embargo, el valor de ponerlo en perspectiva pasa por la apropiación de sus verdaderos significados, de esa conexión con los misterios de la naturaleza, por conocer sus historias previo a los procesos de la trata, de entender cómo se ha mantenido su legado cultural, espiritual que, a su vez, es político.

“Magia, poder y persona”, vuelve a estar en el centro del debate de racionalidades que hacen del uno parte de lo múltiple, como una condición legitimadora del Ubuntu; en tanto máxima de una ética de bien común que nos pertenece a todos y en clave afrofeminista y afrocaribeña, apunta a una condición uterina, liberadora y en clave intercultural epistémica.

El espacio Caribe es resignificado ya no solo, al decir de la autora, como un espacio de innovación sociocultural, sino como un útero del mundo que invita a pensarnos fuera de los centrismos, reproductores de las lógicas fragmentarias coloniales, y situarnos desde una perspectiva intercultural que permite el reconocimiento de la condición de personas pluriversales en un universo de igual condición.

Desarrollo

El fenómeno de la multidimensionalidad de la violencia en los territorios- cuerpos-tierras colonizados y racializados⁶

El fenómeno multidimensional de la violencia, en los territorios-cuerpos-tierras colonizados y racializados, se expresa en los remanentes de la conquista, la colonización, la migración forzada de algunos grupos sociales, la esclavitud, la patriarcalización y capitalización de las relaciones sociales, globalizada en la sociedad moderna. La instrumentalización de la condición geo-corporal (Dussel, 1996; Grosfoguel, 2006) de la colonialidad es manifiesta bajo la forma de prisiones física, simbólica y psicológica de los cuerpos y en las memorias históricas de los territorios.

La re-funcionalización de la racionalidad instrumental medio-fin, a través de los tiempos, la capitalización de las relaciones sociales, a partir del siglo xv y el carácter sexista y racializado de las divisiones sociales del trabajo en los procesos de plantación en el Caribe y Latinoamérica han objetualizado y estructurado jerárquicamente la vida de los cuerpos sentipensantes y los cuerpos-territorios extractivizados, racializados, sexuados. Es este rasgo un elemento que ha condicionado y naturalizado, a lo largo del tiempo, formas de violencias.

Las memorias de los cuerpos y de los territorios son cosificadas y desvalorizadas por la imposición de narrativas imperiales y sus sistemas de creencias, asentadas en la legitimación de

⁶ Cuando se hace referencia a cuerpos racializados y colonizados no son meras palabras, ni atributo de una composición sintética nominal, son conceptos que evocan estados de la conciencia sometida por las circunstancias. Son dimensiones situadas de lo que Hinkelammert denominó “sujeto negado” (1983, 1998, 2007, 2006). Son estos conceptos vitales en los procesos identitarios, emancipatorios y de sanación tanto para las poblaciones afrodescendientes, como originarias en América, herederas de los procesos de esclavitud y su legado desde una perspectiva paradójica e interseccional.

sus tradiciones como “prejuicio de autoridad” (Gadamer, 1993, p.174). En este sentido, el principio etnocéntrico aparece como núcleo potencial que determina el deber ser de la existencia; universalizando las formas y narrativas de la “colonialidad del poder” (Quijano, 2005, pp.235-236) de quienes dominan.

Al respecto, Enrique Dussel ilustra:

[...] La conquista de América Latina, la esclavitud del África y su colonización al igual que la del Asia, es la expansión dialéctica dominadora de “lo mismo”, que asesina “al otro” y lo totaliza en lo mismo. Este proceso dialéctico-ontológico tan enorme de la historia humana ha pasado simplemente desapercibido a la ideología de las ideologías [...] (1996, p.62).

Tal escenario genera la condición dialéctica de los principios de diversidad e identidad, al ser legitimados por las condiciones de posibilidad desde la condición paradójica de emancipaciones y prejuicios que, generan múltiples procesos de trasmutaciones, así como complejos procesos de negación y afirmación de las identidades.

Las paradójicas confluencias en las que se produce la interacción de los principios de identidad, diversidad y etnocentrismo son propias de los fenómenos que generan las sociedades modernas, en general, con particulares matices en sociedades atrapadas en los atisbos de la colonización como las latinoamericanas, caribeñas y la cubana. En tales contextos, la condición ya sea de “sujeto” –en clave de occidente–, “persona” –en clave africana– e “identidad de género y clase” son transversalizadas de maneras espontáneas, entrecruzadas e interseccionales como condiciones de posibilidades en complejos conflictos de intereses en disputas; ya sea por prejuicios contruidos o desconocimiento de los valores de su identidad multidimensional.

Tales condiciones fenomenológicas están determinadas, al menos, por dos tipos de entretijidos: “saber-poder-subjetividad” (I), (Foucault, 2012, 2002,1985) –por parte de las narrativas coloniales– en contraposición con el problema ontológico de “ser-no ser-pertenecer” (II) (Estrada, 2013, p.52), en la re-edición de historias propias y diferentes en circunstancias de enajenación. Estas dos relaciones definen el sentido dialéctico en la triada categorial: espacio (originario/acogida)–naturaleza-humanidad (multicultural) (III). Asimismo, contienen al principio de causalidad que determina las disímiles formas que adoptan las violencias simbólicas y culturales a niveles colectivos y personales, los que condicionan entre sus efectos lo que Fanón ha denominado “la retractación del yo”. (Fanon, 2011, p.15), como condición latente de los efectos de la “colonialidad del ser”, “del poder” y “el saber”. Retracción del yo manifiesta paradójicamente la simulación y/o el desvío como estrategias de autodefensa hacia el derecho de existencia de las tradiciones sometidas y a la dignidad de sus vidas.

Al unísono, se produce un proceso de negación consciente, resultado de la apropiación de los sistemas de valores dominantes que permiten cierta posibilidad de niveles de vida y de aceptación como objeto de valor de uso, para el sostenimiento del sistema. Todas estas complejas relaciones hacen de los cuerpos sexuados, racializados y de los territorios violentados por las conquistas y los extractivismos, sujetos negados por las circunstancias y, a su vez, resilientes, de estas. Dados los sistemas de valores generados por las dinámicas de las relaciones socioculturales, epistémicas, espirituales y políticas que definen las formas emergentes en las que se definen la vida, las realidades de las sociedades contemporáneas y sus problemáticas.

Nacer con las marcas de clasificación, del color, clase, identidades de géneros y de culturas desvalorizadas, en sociedades cuyo paradigma legitimador se determina por la relación eurocentrista-patriarcalización-racismos-clasismos, conlleva en sí la precondition de formar parte de la "zona abismal del no ser" (Fanon, 2011; Sousa-Santo, 2017, Estrada, 2021). Es esta otra de las formas de violencia que se deriva de lo preestablecido como deber ser, visibilizado en las brechas sociales e invisibilizado en su complejidad por las conciencias colectivas.

En el trasfondo de todas esas marcas raciales, de género, clase, entra el debate entre aculturación-transculturación-interculturalidad como partes del proceso, no solo de la cultura, sino de las dinámicas sociales. En este sentido, los otros, más allá de las violencias, se imponen como sujetos de cambios frente a la condición de ser sujetos narrados desde los códigos interpretativos de los prejuicios de autoridad y tradición del "otro- autodenominado centro de poder", al tomar los territorios-cuerpos-sexualizados y racializados como partes integrantes de la totalidad y universalidad del mundo tangible histórico, con memorias, derechos y deberes como ciudadanos. Sin embargo, dicha afirmación no es solo la confirmación de las múltiples condiciones emancipatorias que, viven estos grupos frente a los sistemas de prejuicio, incluso reproduciéndolo no pocos de ellos. Tampoco es una condición epidérmica o visceral, sino la toma de conciencia sobre la necesidad de recuperar las memorias históricas atrapadas en el abismo, esas que desconocemos y nos hace frágiles ante las muestras de violencia.

La geo-corpo-política de la razón colonial (Dussel, 1996, Grosfoguel, 2006) no desestimó las otras formas de vida, sino que las reconstituyó como reservas y residuales. Estrategia de protección, legitimación y cuidado de sus cosmovisiones, en tanto deber ser que garantiza el *status quo* de las tradiciones occidentales como prejuicios de autoridad. La racialización y sexismos de las relaciones sociales de producción fragmentaron de igual forma las relaciones entre los humanos. Las cadenas de relaciones de producción hicieron, de unos sujetos, productores, y de otros, objetos de producción. Su carácter patriarcal justificó el papel de objetos básicos de propiedad en relación con las mujeres. Ellas desde este prisma son las garantías de sus procesos de producción, como valor de uso y de cambio.

Un ejemplo lo encontramos en el patakí afrocubano de "Oyá dueña del cementerio. El sacrificio de Oshún". Cuenta la historia que:

En épocas muy remotas hubo una tribu en África cuyos moradores, aunque eran muy pobres, vivían muy felices. En esta tribu vivían tres hermanas, la mayor de ellas, Yemayá, sostenía la familia con lo que sacaba del mar. La segunda, Oshún, trataba de ayudar cuidando a su hermana menor y de vez en vez, encontraba frutos del río. Las tres se querían mucho. Oshún cuando iba de faenas amarraba a Oyá, la tercera hermana, cerca de la orilla del río. Cierta día, inesperadamente, fue invadido y saqueado el territorio. Como la más pequeña estaba amarrada, algo distante de su hermana, Oshún no pudo oír los gritos de Oyá que fue robada por los invasores. Yemayá y Oshún se salvaron por estar trabajando en el mar y el río, respectivamente.

Ambas sintieron la pérdida de su hermana Oyá. Oshún sentía un dolor mayor, porque estaba a su cuidado. Sabiendo Oshún el precio fijado para la liberación de su hermana, guardaba cada moneda de cobre. Una vez tenida la cantidad fue al jefe de la tribu de los

invasores, el cual lejos de cumplir con lo pactado, duplicó el precio del rescate. Sabiendo que Oshún era tan pobre que no podría pagarlo. Dicen que lo hizo porque estaba locamente enamorado de Oshún, quien era extraordinariamente bella. Ella, al escuchar tal propuesta, llena de dolor y frustración calló llorando y suplicando de rodillas que mantuviera su palabra pactada.

En respuesta, aquel hombre "enamorado", frío y calculador, le pidió a cambio de la libertad de su hermana menor, la virginidad de Oshún, prometiendo no engañarla si ella accedía. Oshún se paró indignada, temerosa, dudó, pensó en el dolor que estaba sintiendo su hermana Yemayá y en los peligros que corría Oyá, a quienes amaba. El amor es el sentido de su existencia y bajando la cabeza, se sacrifica por su hermana menor, antes de escuchar que lastimaran a Oyá. De regreso las dos, Oshún le pidió perdón a Yemayá por haber accedido. La hermana mayor le bendijo y perdonó. Con las monedas de cobre adornó a Oyá en recordación de su pasado y agradecimiento al sacrificio de Oshún. Oshún fue bendecida por Olofin por su limpio corazón y el sacrificio por Oyá...". (Awo Oshe Niwo Olo Obatalá, 2022).

Este patakí revela las memorias del dolor de nuestra ancestralidad esclavizada, el cinismo y despotismo de quienes ostentan los distintos roles del poder. Entre sus múltiples interpretaciones. La paradoja ser-no ser-pertenecer también se expresa en este patakí, y devela también las sutiles maneras en las que los subordinados pueden hacer valer su poder. La historia revela cómo la lujuria patriarcal, el acoso empoderado, hila las redes de la necesidad, los miedos al dolor, la añoranza de la libertad de Oshún, por su hermana que, involucra su libertad propia, así como el compromiso por la integridad de esa otra vida, que justifica el sentido de su existencia como persona. El acto de la conservación de la vida es violentado por el poder y la lujuria de una satisfacción sexual. Oshún en nombre de su hermana se somete al sacrificio de su sexualidad, negándose "...el derecho que tienen todos los cuerpos de llevar la corona que despierta todos los placeres...", como reza uno de los versos de sus plegarias yorubas. Cuánta profundidad en el grito de la sujeta oprimida, humillada y sojuzgada, que sacrificó su sexualidad por conservar la integridad física, mental, espiritual y comunitaria de su hermana esclavizada.

El hecho apunta al carácter ancestral de la solidaridad femenina como principio ético, en la línea del tiempo. Estamos frente a un hecho que evidencia la sororidad en clave africana, a través de algunas de sus formas representativas. En este sentido, el estudio de las memorias ancestrales, a través de los patakíes afrocubanos, revelan "al conocimiento situado" (Haraway, 1995), en correlato con las relaciones de sentidos y significados de sus contextos y sistemas identitarios como fuentes inagotables de poder, y un catalizador para el despertar de las conciencias.

Extendiendo el análisis del patakí, objeto de estudio, en los marcos categoriales de la problemática ontológica contexto-naturaleza-humanidad (Estrada, 2021, p.41) en diálogo con la relación de sentidos-significado de sus universos simbólicos espirituales, las tres hermanas (Yemayá, mar; Oshún, río; Oyá, viento) expresan la redimensión de la relación naturaleza-mujer. El acto sacrificial de Oshún purifica las horas del sacrificio en las aguas del río que representa. Oshún frente al poder patriarcal nos enseña que la victoria está más allá, en la observación de tu propia naturaleza, en adquirir y descifrar los misterios de esta, en reconocerse en la potencia de las raíces de lo que uno es.

Oshún-“mujer río”, no solo se queda en la apariencia de lo nominado, lo descriptivo y funcional de lo que esto significa. Ella se adentra en los misterios, en las esencias, en sus fuerzas, en sus cadencias, en las sensuales formas de sus movimientos, en captar la esencia de su espíritu. Así reza sus plagarías: “Espíritu que me purifica por dentro. Alabo al espíritu de la seducción, espíritu que me purifica por dentro.” No es una mujer mala, es una Mujer Poderosa que conoce las potencialidades de su núcleo identitario y sabe ponerlo en relación con el entorno, sabe lidiar con las montañas que tiene en su camino, sin dejar de ser, sin convertirse en lo que desea la montaña.

En esta narrativa nos advierte, como herederas/os de las culturas de matriz afrocaribeña, tanto en lo individual como en los movimientos tomar conciencia del lugar donde están nuestras potencialidades y no seguir refuncionalizando las lógicas coloniales del ser y del saber, mediadas por los procesos institucionales que nos condicionan desde el principio etnocéntrico, a contrapartida del estado de posibilidad de los principios de diversidad e identidad. Nuestras comunidades deben comprender que es una necesidad impostergable descifrar códigos que develen los verdaderos sentidos y significados de nuestras identidades afrodiaspóricas, así como resignificarlos e hilvanarlos en nuestros modos de vidas.

Son herencias referidas desde las narrativas de los prejuicios; re-significarlas desde sus verdaderos significados permite no solo el hecho de la reparación histórica frente al legado geo-corpo-político de la producción espiritual de nuestros mundos colonizados, sino también el rescate de problemáticas ontológicas del mundo africano como el Ubuntu y la relación entre “magia-poder-persona”. Ambas representan la máxima expresión de la ética del bien común. Estas figuras epistémicas median la condición política y espiritual de los sujetos diaspóricos africanos, aunque muchas veces no seamos consciente de ello. Los movimientos antipatriarcales y antirracistas e interseccionales de mujeres afro deben reconocer en estas figuras un legado que constituye una imprescindible herramienta político-cultural que garantiza la autenticidad de los estados de empoderamientos, del vivir en armonía y autoconservarnos dignamente desde un posicionamiento crítico frente a la refuncionalización de los legados coloniales y patriarcales que nos condicionan a reproducir los silencios, el descrédito, la misoginia y, con ellas, todas las formas de prejuicios y discriminación que criticamos.

Las mujeres afrodescendientes, más allá del dolor de las memorias violentadas de nuestros territorios-cuerpos, deben concientizar que nuestros cuerpos tienen el derecho de disfrutar todos los placeres, como proclama Oshún. No es natural ser cuerpos objetos, cuerpos placer, cuerpos capitalizados, cuerpos violentados e irrespetados por los otros cuerpos que componen al sistema moderno-colonial-capitalista e interseccional, y en no pocas ocasiones por nosotras mismas. Son nuestros cuerpos archivo de memorias, cuerpos sentipensantes, dispuestos a amar, a ser amados y a poseer la complejidad de epistemes aún por descifrar. Cuerpos capaces de superar la narrativa sacrificial impuesta por los sistemas patriarcales. Con una concepción de la vida que se valida a partir del imperativo categórico del amor como recurso dignificador de la condición ética, estética, espiritual de la vida. Es este uno de los fundamentos que desafía al deshumanizado legado de esclavitud que cargamos en la memoria y que justifica el hecho inalienable de que las “Vidas Negras Importan”.

Penosamente, la realidad de una gran parte de las poblaciones afrodescendientes opera paradójicamente desde los derroteros de “la clave intercultural caribeña: la paradoja de la emancipación

y los prejuicios como círculo hermenéutico" (Estrada, 2021), desde la reproducción de la gnosis de la geo-corpo-política de la colonialidad del poder y el saber, refuncionalizando sus lógicas.

Reconocernos afrodescendientes sin sus contenidos, historias, valores, corpus filosóficos, nos hace débiles, maleables, nos divide, y el sistema nos pone en la afrenta entre nosotros mismos. Refuncionalizamos autoestima des-configurada, chivo expiatorio de los sistemas patriarcales corporativos. No hay por qué seguir reproduciendo el recurso narrativo e ideológico del par: Giselle y el cisne negro.

Estamos obligadas a indagar, aprender del legado de mujeres como Enzinga, en Angola, Úrsula Lambert, de Haití, y muchas otras estrategias que nos enseñaron desde nuestra condición de mujer a comprender los verdaderos significados de la condición ontológica de Magia-Poder-Persona.

La defensa del territorio-cuerpo-tierra: la espiritualidad del "mundo Caribe" en clave intercultural y afrofeminista

Esta perspectiva intercultural caribeña, hilvanada no solo por los elementos históricos, sino también hilada por el campo epistémico, convoca a repensar la dimensión espiritual. A partir de las configuraciones expresadas, la espiritualidad puede ser entendida como una dimensión de la vida, así como una forma específica de comunicación. Es una comprensión de la realidad y sus posibles interpretaciones en relación con la vida. La espiritualidad es fruto de las esencias de la relación espacio-naturaleza-humanidad, en la búsqueda de la verdad y del arte de la convivencia entre la mente-cuerpo-espíritu, en una escala de tiempo pasado-presente-futuro. Expresa en sí la interacción de mundos paralelos. Posee una condición cósmica. Puede considerarse como entretejido energético de los cinco elementos naturales (agua, tierra, fuego, aire, éter) en la búsqueda de los secretos de la luz y de la oscuridad e hilando sabiduría de los componentes del universo.

La espiritualidad busca y practica la verdad más allá de la razón. Ella se siente y convoca la interacción armónica de los órganos de los sentidos. Es una fase intermedia entre el mito-logos y una lógica interrelación entre saber-misterio y conocimiento. Es un estado de la conciencia que legitima la fe en una relación de significación de los universos simbólicos concretos y propios de cada espacio y sujetos/as de enunciación, que inciden en los odos de desarrollar la vida, siendo a su vez un recurso de identidad de la colectividad o de individuos específicos.⁷

En este sentido, la espiritualidad adquiere un carácter no solo espiritual, sino que se mueve en el bregar de las cuatro dimensiones de interacción de la humanidad con el espacio y la naturaleza: "físico, mental, espiritual y comunitario" (Cabnal, 2016). A su vez, la espiritualidad adquiere una condición de tipo político, identitario y epistémico que funda los cimientos del ser y sentir caribeño en su condición intercultural. Replanteando no solo el concepto de espiritualidad, sino de universalidad conformado por las narrativas de occidente.

Desde esta perspectiva espiritual y epistémica, sería válido definir al Caribe no solo en las claves interculturales anteriormente enunciadas, sino además en clave de feminismo decolonial

⁷ El concepto de Espiritualidad aquí esbozado es fruto de la reflexión de la filósofa-antropóloga, DraC. Maydi Estrada Bayona, Cuba, febrero-marzo 2016.

y del comunitario de Abya Yala. En este referente político, epistémico y espiritual, emana una noción poética y filosófica muy válida para comprender al Caribe: “La defensa del Territorio-cuerpo-tierra”, la que se complementa con la relación entre enajenación-opresión de quienes, al igual que el Caribe, como territorio, han quedado en la otredad, en la periferia, como sujetos negados, cuerpos-territorios violentados, saqueados; los cuerpos femeninos, los cuerpos femeninos originarios sometidos, los cuerpos femeninos negros esclavizados.

Existe en el cuerpo-territorio de las mujeres un espacio de enunciación donde la alquimia que se produjo en el Caribe se guarda como fuente vivificante de su complejo y diverso patrimonio: sus úteros. En la concepción del mundo maya y africano, “...órganos de nuestros cuerpos femeninos como el útero y los ovarios tienen la función de otorgarle fuerza y potencia a las mujeres. El útero está conectado por los astros desde los tiempos de los tiempos. Las preocupaciones, vergüenzas, dolores, violencias sexuales, las luchas en contra de las minerías y en defensa de la madre tierra envían estímulo al útero desde los derroteros del subconsciente” (Cabnal, 2015; Maxwell, 2013). Razón por la cual definir al Caribe desde las narrativas de nuestros úteros es una condición espiritual, política, epistémica, históricas, biológica, simbólica, que justifica el principio de diversidad cultural que le caracteriza. Es tomar conciencia del dolor que habita en nuestras memorias corporales femeninas y en nuestros territorios geopolíticos abatidos por los desastres naturales, sociopolíticos, en esa condición de “frontera imperial”, hoy re-violentados con el éxodo de sus poblaciones y la recolonización transnacional de sus territorios.

Aquí aparece una figura del “abismo emergente” (Estrada, 2013, 81) como digno representante de la relación “ser-no ser- pertenecer”, quedando por debajo una vez más de la “zona del no ser” (Fanon, 2011, p.14). Esta situación regresa el ciclo de la añoranza maternal de la madre esclavizada. Aquella a la que le arrancaron sus hijos, aun con sus placentas en sus matrices. Hijos que fueron convertidos en objeto de cambio para la producción. Es la resonancia del barco que lleva y trae y va desde una costa a la otra, llevando la más resolutiva de las mercancías. Es la madre añorando libertad y que en nombre de ella defiende una vida cometiendo infanticidio. Es la madre obligada a cargar en sus brazos y sentir en sus pechos la presencia de otros seres para que subsistan, aun cuando nada tuviera que ver con ellas. Es decir, la conquista y colonización de los cuerpos-territorios y los territorios-tierra.

“El Mundo Caribe”, como sus mujeres esclavizadas, también se convirtió en esa madre tierra emergente que abrazó a los hijos de otras madres centros, madres periferias, y los hizo suyos con todo el dolor que produjo la diferencia colonial y los abismos emergentes de sus poblaciones, no solo con cuerpo de mujeres. También los abrazó con el amor de ser madre y espacio de acogida, aunque la incertidumbre por el contacto con lo desconocido resonara en sus territorios-cuerpos, unidos a sus ansias de búsqueda de lo nacido y la añoranza por la libertad que el otro dominante no comprende como necesidad; tanto en la esfera colonial como en la patriarcal.

El vientre, como espacio donde se produce la alquimia del Caribe, nos conecta con su sangre, con los misterios del ADN, y deja afuera las narrativas centristas que niegan nuestra condición multicultural. Las sangres de nuestros vientres caribeños nos conectan con los vientres de la madre tierra americana, africana, europea, asiática, y resalta la dimensión biológico-simbólica de lo caribeño como “nación multiterritorial” (Arthur Seymuor). Ellos son los pilares de lo que Alejo Carpentier denominara “Mundo Caribe” o George Lamming llamara “Civilización Cultural”,

respectivamente. Este hecho nos ubica en el centro de problemáticas éticas y estetificadoras del etnocentrismo, expresado en la contraposición entre culturas originarias y culturas ancestrales.

En la concepción de las narrativas del útero, para definir el Caribe, es una vuelta a la raíz, al análisis de las formas, la producción de diálogos que conllevan a la matriz intercultural del Caribe como territorio multiespacial donde la condición ancestral recupera a las personas y a las culturas de la situación del abismo emergente. Todas las culturas alcanzan la posibilidad de ser entendidas en su categoría originaria y ancestral. Asimismo, como sujetos de derechos en igualdad de condiciones. Reconocidas como elementos fundantes del núcleo que da lugar a la nueva sustancia, semilla, espacios, tal y como se produce en el útero. De manera creativa, misteriosa, mítica. Es el útero el espacio de génesis del Ubuntu, pero también de los conflictos de intereses entre las reservas de humanidad en confluencia. Es el útero ese espacio genuino de poderes –determinación – consenso. Asimismo, de resistencia y autonomía como una cualidad tanto del proceso de fecundación, como de formación de los estados naciones caribeños.

Entender esta concepción, desde una posición cívico-espiritual, echaría por tierra una condición histórica de la división social del trabajo capitalista y colonial: pueblos y cuerpos disponibles de las economías de servicios. Pensar al Caribe desde las narrativas del útero permite concientizar que los cuerpos femeninos, racializados, empobrecidos, no solo son cuerpos-placer, cuerpos-gestantes, cuerpos-servicios, sino que somos cuerpos sentipensantes, que expresan y demandan amor, cuerpos-creativos, cuerpos-memorias, cuerpos-espiritualizados en la condición de personas en clave africana, esa que le fue negada desde las invasiones coloniales, los holocaustos de la trata negrera, las economías de servicios al turismo, etc. Es concientizar la condición de ser seres humanos, sujetos de derechos y, más aún, la de ciudadanos. Es llenar de sentido justo la relación multicausal de unidad en la diversidad; a partir del reconocimiento de cuerpos demandantes de respeto recíproco, al igual que lo demandan los territorios, ciudadanías y culturas.

En los territorios y culturas del Caribe ocurre lo mismo. Hoy demandamos reparación de todos los costos coloniales. Es la razón de los cuerpos que complementa el concepto “huella” de Édouard Glissant, que se hilvana con un lenguaje de las convergencias, superando las concepciones de los sistemas dominantes. En “Tratado de todo-mundo” (2006) expresa: “Si renunciamos a las nociones del sistema es porque hemos sabido que impusieron acá y acullá una dimensión absoluta del Ser que fue hondura, magnificencia y limitación” (Glissant, 2006, p.24). Esta noción demanda de nuestro territorio Caribe una geopolítica de la razón caribeña que sepa articularse armónicamente con los troncos culturales que le conforman. Es una negativa a la opción prostituida en los estancos de las políticas capitalistas neoliberales y de la diferencia colonial. Que como el útero se erija como espacio creativo y autónomo y controlador de sus potencialidades; registrando la necesidad de reconocernos en las autonomías que tenemos sobre nuestros cuerpos y territorios.

La perspectiva analítica del Caribe desde la noción de la defensa del territorio-cuerpo-tierra toma al útero como plataforma territorial en la que, por analogía, convergen los cuerpos y la tierra. En el universo simbólico, filosófico y espiritual, el útero es la plataforma donde se materializa el misterio de la vida y donde se produce la síntesis entre unidad y diferencia, convirtiéndose en ese espacio genuino donde se producen, por primera vez, los desafíos del diálogo intercultural. La síntesis se revela como una condición que define lo auténtico y a la vez lo insólito de ese misterio de la nueva vida. Son el útero y el Caribe esos espacios de creación y recreación continua de

procesos biológicos, antropológicos, gnoseológicos y políticos de vida. Territorios- cuerpos-tierras que se definen además en doble condición; la principal: la de ser originario, y dados los movimientos migratorios deviene también en espacio de acogida. Dada la larga cadena de memorias genéticas y culturales, en estos habitan y comulgan la multiplicidad de reservas ancestrales de humanidad que constantemente se re-editan.

En este sentido, la interculturalidad es vista como un proceso condensador de identidades múltiples que, desde las narrativas del útero, se conecta con la madre tierra americana, europea, africana y asiática; siendo lo nuevo, el “mundo Caribe”. Por tanto, la interculturalidad aparece como herramienta metodológica que supera todo tipo de centrismos, los que responden más a la división que genera el multiculturalismo (etnocentrismos: lo uno sobre lo múltiple) que al reconocimiento del derecho de la vida, a partir del reconocimiento de “lo uno con lo múltiple” (Ubuntu).

La interculturalidad, desde este posicionamiento, no solo es un hecho epistémico y político, sino también un hecho biológico que habita nuestros cuerpos y media sus relaciones con otros cuerpos bióticos y abióticos del entorno. Sin embargo, no deja de ser un hecho cultural mediado por los prejuicios de tradición y autoridad. Por lo que la relación entre útero-Caribe-interculturalidad se manifiesta como un hecho epistémico complejo devenido en un importante giro epistémico para los estudios interdisciplinarios en el Caribe.

Conclusiones

Se concluye que los efectos de la multidimensionalidad de la violencia trajeron como consecuencias la naturalización de la racionalidad medio-fin, por encima de la condición sentipensante de grupos humanos en espacios pluriversales determinados por el principio de diversidad. El vacío aparece en tanto que condición que modela la existencia, y como figura epistémica que anuncia el desconocimiento de la potencia legitimadora de nuestra condición de ser. Este escenario nos imposibilita conectarnos con el sentido de la dignidad que guardan esas memorias que recusamos, con la riqueza potencial que alberga nuestro núcleo. Parte de la superación del conflicto estriba en la concientización de la necesidad de vincularnos con la pluralidad y complejidad de sabidurías ancestrales que se contienen en las dimensiones corporales, espirituales, mentales y comunitarias.

Esta pluralidad se imbricó en el seno de una identidad etnocentrista que nos niega como personas y como culturas, en el orden epistémico y espiritual. Nos desfasa de la herencia que nos pertenece. Nos deja afuera una parte importante de nuestro núcleo, y por eso nos somete en el discurso de los multiculturalismos. Nos divide, oprime y sojuzga. (Estrada, 2021, p.21).

Por otra parte, los patakíes se revelan como un valioso instrumento que desde el universo simbólico cultural representado en sus historias, desmitifica su condición de mito, para convertirse en memorias de significación que reevalúan la relación espacio-tiempo de poblaciones determinadas en espacios concretos. Se trata de toda una nueva dimensión que replantea el sentido de la existencia en los marcos de la “zona abismal del no ser” de los mundos violentados y dejararquizados, como lo son las memorias de las *cuerpas* femeninas en general y las afrodescendientes en lo particular.

En concordancia, en el texto otras cualidades de Oshún son reveladas frente al espejo y el reflejo de sí misma. Se muestra el sentido estratégico de ese grito de defensa del territorio-cuerpo-

tierra como condición natural de su ser. Se muestra el carácter resiliente de las mujeres frente a estos mundos de violencias, desde el conocimiento de sí misma, en esa constante búsqueda de reparaciones de nuestros centros ultrajados por las ideologías patriarcales y coloniales, sin dejar de empoderarse en el hilar junto a otras mujeres.

Cuando pensamos en la relación entre Caribe, Oshún, útero e interculturalidad, nos encontramos con la esencia del núcleo mismo de la compleja relación espacio-naturaleza-humanidad. Esta afirmación refiere que cuando se piensa el Caribe desde las narrativas de nuestros úteros, se reinterpretan atributos de la teoría intercultural, propias del Caribe; las que son entendidas como actos de supervivencias y de resistencia biológico-cultural que no dejan de ser políticas y, a su vez, resignifican los conflictos de la relación entre lo originario, lo ancestral y lo nuevo.

Estudios como el que compartimos arroja nuevos datos, estructuras conceptuales que permiten observar las realidades de formas complejas, diversas y equitativas, con un carácter más inclusivo y justo en términos educativos, ecuménicos, en la comunicación social, lo que repercute en los necesarios estudios de políticas públicas antirracistas y antipatriarcales.

Son estas algunas de las interconexiones problemáticas para comprender el universo simbólico de Oshún frente al espejo de sí misma, la defensa del territorio-cuerpo-tierra en clave afropolítica.

Referencias

- Benítez, J.A. (1976). *Las Antillas: Colonización, azúcar e imperialismo*. Fondo editorial Casa de las Américas.
- Benítez, J.A. (1989). *La Isla que se repite*. Ediciones del norte.
- Best, LL. *et al.* (2008). *Teoría de la Economía de Plantación*. Fondo Editorial Casa de las Américas.
- Bolívar, N. (1990). *Los Orishas en Cuba*. Unión.
- Bosch, J. (2010). *De Cristóbal Colon a Fidel Castro*. Ciencias Sociales.
- Burgos, R. (2010). *Rutas de Libertad. 500 años de travesía*. Ministerio de Cultura.
- Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En L. Cabnal, *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. ACSUR Las Segovias.
- Cabnal, L. (2016). *Feminismo comunitario y la defensa del territorio-cuerpo-tierra*. Conferencia.
- Carpentier, A. (1981). La cultura de los pueblos que habitan las tierras del mar Caribe. *Anales del Caribe*, I (1), 197-206.
- Castro Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del hombre editores.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el Colonialismo*. Akal.
- Césaire, A. (2011). *Cuaderno retorno al país natal*. Fondo Editorial Casa de las Américas.
- Colectivo de Autores. (1998). *Los Rostros de Dios. Ensayos sobre cultura y religión afrocaribeña*. CLAI.
- Colectivo de Autores. (1999). *El Caribe contribución al conocimiento de su geografía*. Instituto de Geografía Tropical.
- Colectivo de Autores. (2005). Nación, raza y cultura. *Gaceta de Cuba*, enero-febrero.
- Colectivo de Autores. (2010). Memorias de la esclavitud. *Revista Cubana de Pensamiento Sociológico*, (58).

- Condé, M. (2010). *Yo, Tituba, la bruja negra de Salem*. Fondo editorial Casa de las Américas.
- De Sousa, B. (1998). *Conhecimento prudente para uma vida decente. Um discurso sobre as ciências*. DEL.
- Dussel, E. (1996). *Filosofía de la Liberación*. Nueva América.
- Dussel, E. (2006). Trasmodernidad e Interculturalidad (Una lectura desde la filosofía de la liberación). En *Filosofía de la Cultura y la liberación* (pp. 21-72). UAC.
- Estrada, M. (2013). *Claves Interculturales Caribeñas en la poética cinematográfica de Rigoberto López*. Tesis de Maestría en Estudios del Caribe, (Inédita).
- Estrada, M. (2019). Espiritualidades liberadoras desde mujeres indígenas y afrodescendientes. En: *Poéticas epistémicas del Caribe en tiempos de tempestades* (pp.37-52). EnVivo.
- Estrada, M. (2019). Raíces Interculturales en los contextos epistemológicos de la clave caribeña: la paradoja de la emancipación y los prejuicios como círculo hermenéutico. *RedPensar*, 8 (1), 1-13.
- Estrada, M. (2021). *La Paradoja de la Emancipación y los Prejuicios en la poética cinematográfica de Rigoberto López*. Tesis Doctoral en Pensamiento Filosófico, (Inédita).
- Fanon, F. (2011). *Los Condenados de la Tierra*. Fondo Editorial Casa de las Américas, 3ra Edición.
- Fornet, F. y Betancourt, R. (2000). *Interculturalidad y Globalización*. IKO- DEL.
- Fornet, F. y Betancourt, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. DESCLÉE de BROUWER, S.A.
- Foucault, M. (1985). *Saber y Poder*. La Piqueta
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores
- Foucault, M. (2012). *El nacimiento de la biopolítica: cursos del Collège de France (1978-1979)*. Akal
- Freire, P. (1986, 7ma ed.). *Cartas a Guinea-Bissau (apuntes de una experiencia pedagógica en proceso)*. Siglo XXI de España.
- Gadamer, H. G. (1993, 5ta ed.). *Verdad y Método: Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Sígueme, Vol. I.
- Glissant, E. (2006). *Tratado del Todo- Mundo*. El Cobre.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Cátedra.
- Hinkelammert, F. (1998). *El Grito del Sujeto*. DEL.
- Hinkelammert, F. (2003). *El sujeto y la ley. El Retorno del sujeto reprimido*. DEL.
- Hinkelammert, F. (2012). *Lo indispensable es inútil. Hacia una espiritualidad de la liberación*. Arlekin.
- James, C. L. R. (2010). *Los Jacobinos Negros. Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Saint Domingue*. Fondo Editorial Casa de las Américas.
- Jardines, A. (2004). *El cuerpo y lo otro: Introducción a una teoría general de la cultura*. Ciencias Sociales.
- Lander, E. et al. (2005). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Ciencias Sociales.
- Maldonado-Torres, N. (2003). Sobre la Decolonialidad del ser: contribuciones al desarrollo del concepto. <https://www.decolonialtranslation.com>
- Maldonado-Torres, N. (2005). Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo. En A. Césaire. *Discurso sobre el Colonialismo*. Editorial Akal.
- Marx, C. et al. (2014). *La ideología alemana*. Ciencias Sociales.
- Maxwell, Q. N. (2012). *Afrokón. WombVoliushan Poetry*. Griot Sankofa S.A.
- Ortiz, F. (1983). *Contrapunteo entre el tabaco y el azúcar. Advertencias de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales*. Ciencias Sociales.

- Ortiz, F. (2011, 3era ed.). *El engaño de las razas*. Fundación Fernando Ortiz.
- Palacios, L. (Awo Oshe Niwo Olo Obatalá). (2022). Oyá dueña del Cementerio. El Sacrificio de Oshún. En Patakis. Yorubas Latinos. México.
- Puy, S. y Estrada, M. (2020). Diálogo de saberes ancestrales Maya-Afros. Altiplano de Guatemala. *Conversaciones*. Inédita.
- Quijano, A. (2005). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Eduardo, Lander *et al*, *La colonialidad del y Saber. Eurocentrismo y Ciencias Perspectivas Latinoamericana*. Ciencias Sociales.
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En S. Gómez y R. Grosfoguel, *El Giro Decolonial (...)*. Siglo del hombre editores.
- Ribeiro, D. (1992). *El Proceso Civilizatorio*. Ciencias Sociales.
- Vidal, R. (2011). El Giro Epistemológico Hermenéutico en la última Tradición Científica Moderna. *Cinta moebio*, 40, 22-46. www.moebio.uchile.cl/40/vidal.html.
- Walsh, C. *et al*. (2006). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial. En S. Castro y R. Grosfoguel, *El Giro Decolonial (...)* (pp. 47-62). Siglo del hombre editores.