ACOTACIONES FILOSÓFICAS
SOBRE EL HORIZONTE DE LA SABIDURÍA ANCESTRAL
DE LAS COLOMBIAS NEGRAS-CIMARRONAS

Presentado por:

JEAN ARIQ DELACROIX BAUTISTA FERREIRA

2109522

Director:

ROBERTO DAGER ESPELETA

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS

FACULTAD DE FILOSOFÍA

PROGRAMA DE MAESTRÍA EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

BOGOTÁ

2015

ACOTACIONESFILOSÓFICAS
SOBRE EL HORIZONTE DE LA SABIDURÍA ANCESTRAL
DE LAS COLOMBIAS NEGRAS-CIMARRONAS

Presentado Por:

JEAN ARIQ DELACROIX BAUTISTA FERREIRA

2109522

**Proyecto de investigación para optar por el Título de
Magister en Filosofía Latinoamericana**

Dirigido por:

ROBERTO DAGER ESPELETA

**UNIVERSIDAD SANTO TOMAS
FACULTAD DE FILOSOFÍA
PROGRAMA DE MAESTRÍA EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA
BOGOTÁ
2015**

TABLA DE CONTENIDO

<u>Prólogo</u>	04
Introducción, objetivos, método, justificación	05-16
La rebelión	18-22
Ardides capitulares	23-26
<u>Capítulo1: Marco Teórico</u>	27
1.1. Acotaciones filosóficas a los conceptos de Sabiduría, Filosofía y Cultura	29-52
1.2. Acotación al concepto emancipación	53-61
<u>Capítulo 2:</u>	62
2.1. Posmodernidad y Epistemologías emergentes	63-78
<u>Capítulo 3: Espacios de interculturalidad Académica</u>	79
Cátedra Fray Martín de Porres O.P.	80-97
Semillero de Investigación	98-109
Ponencia XV Congreso Internacional de Filosofía latinoamericana	110-133
Conclusiones:	134-137
Anexos	138-147
Referencias bibliográficas	148-163

PRÓLOGO

Introducción

*“Antes cuando era esclavo, era libre,
y hoy que soy libre, me siento esclavo”*

(Zapata Olivella, 2002, 223)

Tratar la complejidad de un problema como *la emancipación de las comunidades negras por medio de sus narrativas y a través de la descolonización de las mentalidades*, desde una perspectiva de univocidad de sentido, sería limitar los horizontes de comprensión del mismo. Por ello, creo necesario que el tratamiento que se le debe dar a este problema debe ser equivoco, es decir, que su campo intelectual debe entenderse, como Pierre Bourdieu (2002) lo afirma:

“Como un sistema de relaciones en competencia y conflicto entre grupos-situaciones en posiciones diversas... campo intelectual, a la manera de un campo magnético, que constituye un sistema de líneas de fuerza... que ocupa en él propiedades de posición irreductibles a las propiedades intrínsecas y, en particular, un tipo determinado de participación en el campo cultura...” (5-9)

En este sentido, el campo de conocimiento oscilará de acuerdo a la mirada de interpretación, es decir puede tratarse desde la perspectiva histórica, literaria, filosófica, cultural y política; en otras palabras multidisciplinar.

Por tanto, el abordaje de este problema-tema exige revisar el proceso histórico de la esclavitud tanto en la colonia como en la actualidad. Pues, a pesar de haberse dado en 1621 la primera manifestación de libertad, en los Palenques de San Basilio; No obstante, aún perviven graves manifestaciones de enajenación social, política, económica y cultural, que sumado al conflicto armado interno, agudizan el letargo de acciones reales de inclusión de estas comunidades étnicas con respecto al proyecto Estado-Nación, e incluso con la integración regional.

De esto da cuenta, el siguiente panorama resumen del proceso de etnización. Pues, en Colombia desde la década de los 80, se ha venido gestando un proceso de empoderamiento y emancipación de las comunidades negras, en aras de lograr la participación política, social y cultural en escenarios nacionales. Tal proceso se conoce con el nombre de “**etnización**” de las comunidades negras del pacífico colombiano, el cual tiene como causales de su organización varios factores y fases, que como lo señala Eduardo Restrepo (2005, p.p. 143-149) surgen de manera especial en la confluencia del río Atrato. Allí, las poblaciones amenazadas por el despojo de sus tierras, bajo el argumento estatal de ser “zonas baldías”, fueron otorgadas a concesiones de explotación forestales y mineras (desde entonces el panorama no ha cambiado mucho); y por tanto, sintieron la necesidad de organizarse como grupo étnico. Otro factor, lo constituyen las

comunidades religiosas y su pastoral misional, originando la Asociación Campesina Integral del Atrato (ACIA).

Posteriormente, con la promulgación de la Constitución Política del 91, se abre espacio de participación a las comunidades negras, naciendo así en el marco de la Asamblea Nacional Constituyente, la Coordinadora de Comunidades Negras, para favorecer: *“los términos concretos de la etnicidad de comunidad negra y sus derechos territoriales, económicos, políticos y culturales”* (p. 144).

Seguidamente, en 1993, se sanciona la ley 70 que ayudó a *“la articulación de un proyecto organizativo con pretensiones de alcance nacional basado en los derechos étnicos y en la diferencia cultural de comunidad negra”* (p. 144); que a su vez, exigía el empoderamiento del sujeto político étnico de comunidad negra del pacífico colombiano, ante las amenazas de disolución del mismo, por parte de los actores de la guerra y su dispositivo del desplazamiento.

Pero tal panorama no ha sido el mejor, pese a estos los logros políticos, puesto que desde el 2000 hasta nuestros días, la violencia, el narcotráfico, el monopolio y explotación minera de transnacionales y el olvido del Estado, han traído consigo la eclosión y erosión de las organizaciones de las comunidades negras, debido a que éstas se han visto en la obligación de salvaguardar su vida, pagando el duro precio del destierro, el desplazamiento, el olvido de sus tradiciones, la hibridación e invisibilización de su cultura. Sobre esta última aseveración basta rememorar la masacre que se perpetró en Bojayá, en el año 2002.

Objetivos

En este contexto, el presente trabajo de investigación pretende, como objetivo fundamental:

Analizar las prácticas y narrativas de las “Colombias negras-cimarronas” en su devenir histórico, sociocultural y político, articulando las diferencias y conflictos con otros sujetos e imaginarios sociales; con el fin de configurar su ser emancipado y lograr el empoderamiento epistémico (Pensamiento cimarrón) ante los fenómenos de la globalización y la monocultura del saber.

Dado lo anterior, con el fin de dar cumplimiento a este objetivo, antes descrito, se orientaran los esfuerzos especialmente a:

1.1. Identificar y dilucidar el Marco Teórico en cual se circunscribe el problema de investigación en cuestión, *a través de algunas acotaciones sobre la relación entre filosofía, cultura y sabiduría. Con lo cual, queremos enunciar la comprensión de tales conceptos, desde un lugar de enunciación propio: El Abya-Yala de las Colombias Negras-Cimarronas.*

1.2. Construir espacios de “interculturalidad epistémica” (concepto aportado por Catherine Walsh) dentro y fuera de la academia, que permitan el reconocimiento, la

reconstrucción y profundización crítica de los saberes ancestrales, las narrativas y las prácticas de resistencia y emancipación afrocolombianas. En este sentido se pronostica la creación de la Cátedra Fray Martín de Porres, el Semillero de Investigación SI-MARRÓN, y la ponencia a un evento académico; como productos de investigación propiamente dicha.

Así, sólo me queda aunarme a la voz de Sócrates (PLATÓN) con el sentir de su existencia, pues: también:

«Voy errante y estoy en la aporía¹». (p. 304 C 2.)

Método

Iniciar un proyecto de investigación, necesariamente implica la construcción o la adhesión a un modelo o un parámetro de medida que oriente el proceso investigativo, pues la producción de conocimiento, el análisis de teorías y conceptos, exigen remitirnos a la noción de paradigma. Por ende, nos parece útil traer a colación una de las tantas definiciones de éste meta concepto -paradigma- y señalar en la caracterización que Morín (2000) hace sobre el mismo, la importancia de enmarcar y ubicar esta investigación en un paradigma interdisciplinario, pues como lo afirma el autor:

¹ (Del gr. ἀπορία, dificultad de pasar).1. f. *Fil.* Enunciado que expresa o que contiene una inviabilidad de orden racional. (DRAE-Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, 2015)

“El paradigma designa las categorías fundamentales de la inteligibilidad y efectúa el control de su aplicación. Los individuos conocen, piensan y actúan según los paradigmas inscritos culturalmente en ellos... en resumen, el paradigma instaura las relaciones primordiales que constituyen los axiomas, determina los conceptos, impone los discursos y/o las teorías, organiza la organización de los mismos y genera la generación o la regeneración” (19-20)

Pero no basta sólo con delimitar o situarse en un modelo o paradigma a seguir, que de antemano resultan ser: la episteme filosófica eurocéntrica; sino que también es prioritario buscar uno o varios métodos que permitan desarrollar o resolver el problema de dicha investigación. Por ello, Marx (1976), aseveraba que el método es el seguro camino de la dialéctica, en primer lugar, y de la ciencia, en segundo lugar, por el cual el pensamiento reproduce lo real, pues, según lo expresase el pensador:

“El método consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto; para el pensamiento es sólo la manera de apropiarse de lo concreto, de reproducirlo como concreto espiritual” (5)

Luego paradigma y método deben ir de la mano, pues si el primero ordena y estructura el problema de investigación; el segundo va a efectuar el proceso poiético, es decir a reproducir, poner en acción, materializar y resolver dicho problema.

En este sentido, definiremos el método hermenéutico, como elemento catalizador de los textos-discursos a analizar. Para ello hemos de partir de la definición de la voz griega hermenéutica, que significa “*primeramente expresión del pensamiento; de ahí explicación y, sobre todo, interpretación del mismo*”(Ferrater, 1493)

Luego, y siguiendo la huella histórica de la evolución de la hermenéutica, nos ubicamos en el siglo XVIII, en dónde Schleiermacher, propone también que los métodos hermenéuticos, no sea sólo aplicados a los textos escrito o una semiótica de los signos naturales, sino y de manera preferente a todas las acciones humanas. De este autor la hermenéutica actual va a heredar la idea de un reenvío circular entre la parte y el todo, la concepción de la reproducción creativa del pasado, y el lenguaje como único presupuesto de la hermenéutica.

Ya en el siglo XX, se considera que la hermenéutica más que un método de conocimiento, es privilegiadamente una situación vital. Esta modalidad de la Hermenéutica, sirvió de base para los trabajos de Heidegger y Gadamer con sus reflexiones sobre el ser, la vida como las claves desde donde depende la verdad y el método; este proyecto establece influencias determinantes en Ricoeur y Vattimo, teniendo como resultado una línea genealógica del método hermenéutico.

Así, Gadamer en su obra *Verdad y método* interroga críticamente sobre las modalidades del entender y la verdad, para ello va a segmentar su obra en tres partes: la primera, es la elucidación de la verdad desde la experiencia del arte, la segunda parte trata de la expansión de la cuestión de la verdad a la comprensión en las ciencias del espíritu, y la tercera parte del lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica. Al igual que Kant, Gadamer hace que la

estética sea la introducción en el meollo de la hermenéutica, pues afirma que: “*el arte es conocimiento, y que la experiencia de la obra de arte permite participar en este conocimiento*” (Gadamer, 1993, 66)

Así construye una ontología de la obra del arte bajo el manejo de categorías como: juego, auto-representación, transmutación en forma, mimesis y representación. De ahí la importancia de aplicar la hermenéutica gadameriana, pues ésta no sólo nos va a permitir restituir el pasado, sino que va a hacer una mediación con la vida presente, obrada por el pensamiento.

En consecuencia, la dinámica de la aplicación de este método será la misma que delimitase el autor en cuestión en su obra *Verdad y Método*, es decir, la *pre-comprensión*, (Gadamer, 1993, 168) sin importar la *lejanía temporal del texto (182-187)* con relación al intérprete; sucesivamente aplicar *el principio de la historia de los efectos, (182-187-191)* es decir, tener presente que la tarea interpretativa suceden un contexto de interpretaciones ya dadas que actúan sobre el intérprete. Y finalmente, a este principio le corresponde la *determinación histórica y la fusión de horizontes*. En síntesis, la aplicación de este método hermenéutico desde la visión de Gadamer, implica tres momentos: *Comprender, Explicar, es decir: interpretar*.

Dado lo anterior, cabe decir que el estudio que va a realizarse tiene un carácter mixto, puesto que, se pretende, en primer lugar: *identificar las causas, los elementos y las variables del objeto de estudio* (es decir una **investigación descriptiva**); y en segundo lugar: *realizar una*

caracterización de hechos o situaciones por los cuales se genera el problema de investigación
(investigación Explicativa).

En ese sentido, la investigación estará basada en la búsqueda de una estrategia eficaz que permita resolver el problema planteado. Para ello, he de puntualizar apriorísticamente que dicha estrategia versará exclusivamente en la consulta y el análisis de datos bibliográficos, es decir, de los materiales impresos o virtuales existentes sobre las obras objeto de estudio. Así mismo, he de clarificar que como técnicas de recolección de datos a usar serán: el análisis documental y análisis de contenido.

Por otra parte, desde la construcción del paradigma del pensamiento cimarrón, asumimos como presupuesto metodológico, el reconocimiento de *“la memoria psico-afectiva”* expuesta por Manuel Zapata Olivella, (2002) como estrategia para recuperar los sentimientos, las emociones, las pasiones, etc., que permitieron conservar la sabiduría ancestral y la experiencia colectiva de las etnias africanas e indígenas en América, a través de mecanismos de resistencia como: *El culto a los ancestros-muertos o lumbalú, la lengua palenquera, las prácticas de la medicina ancestral, el curanderismo y el chamanismo, entre otros.*

Por ello, retomaremos en la segunda fase de esta investigación, (Posterior al grado, como productos investigativos de los espacios creados, a saber la cátedra Fray Martín de Porres y el

Semillero Simarrón), el aporte que hace Julio Mejía sobre los cambios que se están dando en la investigación social de América latina, circunscriptos en el paradigma de la complejidad. De manera especial, desde el enfoque de la **investigación-acción participativa**, del cual da cuenta Pablo González Casanova, quién la define como:

“Una forma de desarrollar la investigación y una metodología de intervención social por medio de la cual la población participa activamente, en forma conjunta con el investigador, en el análisis de la realidad y en las acciones concretas para modificarla. Es una forma de acción. El análisis de la realidad es un modo de intervención y se orienta con la finalidad expresa de transformar la realidad desde dentro por la propia población, que ya no es considerada sólo como objeto de estudio, sino sujeto activo de la misma.”(Mejía, 2008, p. 9)

De allí la necesidad de acompañar tal investigación con un trabajo de campo en las comunidades de San Basilio de Palenque y la región del Patía y del Baudó (Tal fin se pretende implementar en la segunda fase de este proyecto, puesto que, en esta primera fase, la fundamentación teórica, sólo justificaremos la necesidad de reflexionar sobre este tipo de saberes, prácticas y narrativas) **No obstante**, para esta primera fase, emplearemos el método hermenéutico, con el fin de realizar aclaraciones textuales sobre los conceptos fundamentales del proyecto; pues es preciso poner de manifiesto lo que aquí se entiende por filosofía, sabiduría, emancipación, y cultura.

Justificación

Así, en el contexto nacional, la propuesta cobra importancia en tanto que se circunscribe en el plan de acciones para el reconocimiento, representación, inclusión y visibilización de la comunidad Afro colombiana, Negra, Raizal y Palenquera. Así mismo, con el fin de complementar y fortalecer las realizadas por el ministerio de cultura en el año 2011, fragmento épocal considerado por la Asamblea General de las Naciones Unidas como el **Año Internacional de los Afrodescendientes**. En sinergia con ello, cobran vigencia las palabras proclamadas por Emiliana Bernard Stephenson, en su poema: “Negra, negra soy”, a saber:

“Ahora yo... soy yo. Construyo libertad...

No quiero vivir una segunda esclavitud.

Ahora sueño, vivo, grito y escribo al son del tambor, aquel tambor

del que me despojó la colonia.

La diosa de la mar y yo reafirmamos

Nuestra identidad: somos mujeres negras, negras.

Negras raizales, negras caribeñas, negras

Colombianas, negras universales.

Tan negras como mamá África.

Ahora tengo alas... las puertas están abiertas

y el inmenso mas Caribe

de siete colores me espera...” (Ocampo y Cuesta, 2010, p. 368)

Por ende, seguir generando ecos de descolonización y emancipación en las comunidades negras en la actualidad, sigue siendo necesario y urgente, en especial en un país y un continente híbrido, que aún no logra darles el lugar usurpado por los poderes y fuerzas históricas, económicas, políticas, sociales y culturales.

La Rebelión

[Versión de Álvaro José –El Joe- Arroyo]

*“Quiero contarle mi hermano un pedacito de la historia negra,
De la historia nuestra, caballero
Y dice así:*

***En los años mil seiscientos
cuando el tirano mandó
Las calles de Cartagena
aquella historia vivió.***

*Cuando aquí llegaban esos negreros
Africanos en cadenas besaban mi tierra
Esclavitud perpetua.
Esclavitud perpetua
Esclavitud perpetua*

***Un matrimonio africano
Esclavos de un español
El les daba muy mal trato
y a su negra le pegó.
Y fue allí, se rebeló el negro guapo
Tomo venganza por su amor
Y aún se escucha en la verja***

*No le pegue´ a mi negra
No le pegue a la negra
No le pegue a la negra
No le pegue a la negra
No le pegue´ a la negra
no, no, no, no, no, no
no, no, no, no, no, no*

*Oye esa negra se me respeta
Ehhh que aun se escucha, se escucha en la verja
No, no, no, no, no
No, no, no, no, no
No, no, no, no, no le pegue a la negra” (...)*

Dar apertura a este escrito intitulado: “Acotaciones Filosóficas sobre el Horizonte de la Sabiduría Ancestral de las Colombias Negras Cimarronas”; con esta canción, resulta ser un

homenaje a la memoria de quién inmortalizó con su voz, e hizo suyos, los gritos de dolor y sufrimiento, encarnados por aquellos etcéteras del hedor, quiénes aún resisten en la penumbra (es decir, habitantes ni de la luz, ni de la oscuridad) de las grandes ciudades latinoamericanas; verbi gracia, *Cartagena de Indias*.

Pues, paradójicamente, tal ciudad, lleva no sólo en el nombre, sino también en la topografía fragmentaria², en la Administración Pública³, en la Cultura Mediática⁴, etc., *el apelativo de una discriminación no sólo histórico-racial, sino también, de carácter sociocultural*. ¿O acaso, no merece ser llamada: “*Cartagena de Negros*”?

Dado que, desde sus orígenes coloniales, fue y seguirá siendo: una ciudad intra-muros, en dónde los otros, que no hacen parte de la **C**ultura, de la **A**ristocracia, de la **H**istoria, es decir, los **negros**, simplemente no existen; y si aun deambulan por ahí, son invisibilizados, como sucedió con **Chambacú**⁵, “*Corral de Negros*”, parafraseando a la novela toponímica de Manuel Zapata Olivella.

En este sentido, la canción que, a pesar de su brevedad, de sus pocos personajes; no obstante, mantiene una majestuosidad en su tono y estilo, una referencia histórica sobre un tema universal

²La ciudad histórica -**intramuros**-, y la ciudad periférica -**extramuros**-, es decir, los suburbios, los barrios marginales, aquellos espacios que se deben disimular.

³Este año, después de muchos siglos, **Campo Elías Teherán**, se convirtió, tal vez, en el primer Alcalde Negro, y desafortunadamente fu destituido por la enfermedad que padece, no él, sino la ciudad y hasta el país: Corrupción.

⁴ O acaso será, que no se han dado cuenta que en la última década, Cartagena se ha convertido en la “joya de la Corona”, es decir, en el lugar preferido de la aristocracia nacional e internacional; miren los contrastes sociales, mientras se promueven festivales, ferias, conciertos, cumbres, etc., en la ciudad intramuros; los otros siguen padeciendo el vertiginoso aumento de la miseria y la exclusión.

⁵ Escándalo de Cartagena entre 1993 y 1999, Chambacú S.A., el cual fue denunciado en la novela “Chambacú, corral de negros” de Manuel Zapata Olivella, y por el periodista Ignacio Gómez, el 28 de febrero de 1999.

y lamentablemente vigente, como la esclavitud (trata de blancas); Todas estas características, podrían nominarla al menos, como introito de un poema épico o de un cantar de gesta, a semejanza del Mío Cid o de la Canción de Roldán, sobre la historia de las Colombias Negras.

Por tanto, analizar esta canción implica establecer relaciones entre la historia y la cultura popular. Pues, en los versos de esta canción, “**Rebelión**”, cantada por el “**Joe Arroyo**”; podemos interpretar que la alusión manifiesta que hace el cantante de aquel “negro guapo”, remite a la figura histórica de **Benkos Biohó**, el líder de la emancipación cimarrona. Puesto que, tanto en la canción como en la historia, se nos relata la odisea de un esclavo de origen africano, quién decidió buscar la libertad y emanciparse, ante los oprobios del paradigma colonizador; cansado de sufrir y encarnar el maltrato y la ignominia. Tal conexión, se puede fundamentar, en la cercanía e interés que tenía el “**caballero de la noche**”, por descubrir su interna inclinación, la cual hacía latir en su sangre, los ritmos africanizados de los tambores, y por ende, sentir esa energía cósmica que lo ataba a sus ancestros y le devolvía aquellas raíces extirpadas por el olvido y el silencio postcolonial. Tal travesía, lo llevó a San Basilio de Palenque, cuyo lugar suscitó tal inclinación ancestral, reflejada en sus canciones, pues, como lo afirma en otra canción, menos conocida que la Rebelión, Palenque,

Allá me quedareeeeè

allá yo cantareeeeè

Por la belleza marina

con sus aguas saltarinas

Con la musa divina cantare
Ele lelelele... parapapara
ele colea cole ele colea coleeee
De palenque pa palenque
ayer vine de palenque
cona la cucha te cantare
mona elea cole eee
palenqueritanegratura
san basilio me asegura
Oye flores paece el
San Basilio mete la mano
San Basilio ayuda mi hermano
mete la maaaanoooo, la maaaanooooo
One, two, three palenque (bis)

El interés surge tal vez desde su infancia, así, nos lo cuenta Iván Benavides (2014) ya que:

“Álvaro José Arroyo nació en 1955 en el barrio Nariño de Cartagena, asentamiento de palenqueros herederos de lo más auténtico de la cultura negra y cimarrona. Joe, que siempre fue un innovador, nunca perdió esa conexión con lo ancestral y de ahí el acento étnico de muchas de sus canciones”

Así mismo, Diana Uribe (2011) relata la dulce tristeza de la noticia de la muerte del Joe Arroyo, y su principal doliente, San Basilio de Palenque, puesto que no pudo homenajearlo en vida, pues:

“Ayer cuando la noticia estremecía las calles de palenque, se sentía la tristeza de un pueblo magnánimo y maravilloso, que reconoce en el Joe, una parte fundamental de su alma”

Ardides capitulares

Así, tanto la canción como la historia, señalan la ruta de emancipación, los mecanismos de resistencia; todos ellos, elementos comunes de aquel lugar de enunciación: el **cimarronismo**. Sin embargo, Hoy, tres años después de la celebración internacional de los afro descendientes, cuya declaración fue instaurada por la Asamblea General de las Naciones Unidas, en el 2011; y luego del despojo del mar de los hijos del Archipiélago de San Andrés y Sta., Catalina, por parte de la Corte Internacional de Justicia de la Haya, el pasado 26 de noviembre de 2012; cabe preguntarnos:

*¿Cuál es el sentir del sujeto de las “Colombias negras” (Raizales, Palenqueros, Negros, Afrodescendientes) ante el colonialismo del pasado y la pervivencia del mismo en el presente? ¿Qué subyuga aún al **negro** de los Palenques después de la sublevación de 1600? ¿Cuáles son, en la actualidad, los mecanismos de resistencia y/o emancipación de las “Colombias Negras”, con respecto a los fenómenos de la violencia, el desplazamiento, la explotación minera, la trata de personas, el neoliberalismo, la globalización, etc.? ¿Cuál es la validez de la “**memoria-afectiva**” en los cantos y danzas de las cantaoras y de los folkloristas afro-colombianos? ¿En qué medida la “**Sabiduría Cimarrona**”, constituye un horizonte epistémico, político y ético; que favorece el reconocimiento, la reconstrucción historiográfica, la revisión crítica y la visibilización de los mecanismos de resistencia y emancipación contenidos en las entrañas de los saberes ancestrales, de las narrativas orales, de las prácticas pseudo-científicas, populares y emergentes de las Colombias Negras?*

Tales cuestionamientos, se transfiguran en los **ardides capitulares** de esta investigación; Por lo pronto, enunciaremos la finalidad que nos congrega, a saber: *Escudriñar las razones histórico-políticas que han sustentado las formas de resistencia y de emancipación de las comunidades negras del pacífico y caribe colombianos.*

*De ahí que, este proyecto investigativo se divide en dos fases: **La primera**, la que da cuenta este trabajo de maestría (la fundamentación teórica del proyecto de investigación), delimitada de la siguiente manera:*

***Así, en el primer capítulo**, pretendemos destruir, en sentido Heideggeriano, la dualidad entre filosofía y sabiduría, razón y sentimiento, inteligir y sentir; que nos permita entender la necesidad de hacer filosofía sobre cuestiones étnicas, por llamarlo de alguna manera; En fin, reflexionar sobre las sabidurías ancestrales, sus narrativas y prácticas. Seguidamente, hacer algunas acotaciones sobre la relación entre filosofía, cultura y sabiduría. Con lo cual, queremos enunciar la comprensión de tales conceptos, desde un lugar de enunciación propio: El Abya-Yala de las Colombias Negras-Cimarronas.*

Seguidamente, **en el segundo capítulo**, explicaremos las posibilidades teóricas del Paradigma de las Colombias Negras, acuñado por Eduardo Restrepo (2005) en el cual se

circunscribe este proyecto de investigación; y así mismo, elaboraremos algunas observaciones teóricas que permitan la construcción un horizonte epistémico, aquí llamado “**Pensamiento Cimarrón**” para hacer filosofía desde la Sabiduría Ancestral; sus lugares de enunciación, y sus posibilidades investigativas.

En el tercer capítulo, *enunciar los espacios contruidos de “interculturalidad epistémica” dentro y fuera de la Universidad Santo Tomás. Es decir, la creación de la Cátedra Fray Martín de Porres, el Semillero de Investigación SI-MARRÓN, y la ponencia a un evento académico; como productos de investigación propiamente dicha*

Y en el cuarto y último capítulo, *realizar una disquisición breve sobre la importancia de seguir aprovechando los espacios anteriormente creados, para la reflexión sobre el reconocimiento, la reconstrucción y profundización crítica de los saberes ancestrales, las narrativas y las prácticas de resistencia y emancipación afrocolombianas.*

En una segunda fase, *la que dará cuenta de los resultados y del trabajo de campo (Productos investigativos del semillero, cátedra y Grupo de investigación, desde la línea Fray Martín de Porres).Esta fase está planteada para desarrollarse después del grado de Maestría.*

Plantear la posibilidad de la construcción de un paradigma y horizonte de pensamiento, basado en la sabiduría ancestral de las Colombias Negras-Cimarronas (Constructo referenciado por Eduardo Restrepo). Lo anterior, hace

parte de la construcción y continuidad de espacios de reflexión de interculturalidad académicos, como la creación de la Cátedra Fray Martín de Porres y su semillero de investigación.

Allí, deseamos adentrarnos por los vericuetos de la ruta emancipadora afro-colombiana, tomando como punto de partida las revueltas de los palenques (de manera particular, aquel grito de libertad entonado con el tambor, en torno al árbol brujo de la libertad, en San Basilio de Palenque entre 1600-1621).

Seguidamente, contextualizar y analizar las relaciones y repercusiones de tales actuaciones locales, con respecto a los momentos independentistas afro-caribeños (Haití y las Antillas) del siglo XVIII.

Y como epítome, enunciar las actuales manifestaciones de resistencia y emancipación de los movimientos sociales de afro-descendientes, negros palenqueros y raizales, ya sea a través de sus prácticas o de sus narrativas, ante fenómenos como la explotación minera, el desplazamiento forzado y la exclusión social.

CAPÍTULO 1

*“Yo vengo de una raza que tiene/una historia pa’contá,
que rompiendo las cadenas/alcanzó la libertad.
A sangre y fuego rompieron/las cadenas de opresión
y ese yugo esclavista/que por siglos nos aplastó.
La sangre en mi cuerpo/se empieza a desbocá,
se me sube a la cabeza/y comienzo a protestá”.*

(Grueso Romero, 2003, 106)

*“Negro soy desde hace muchos siglos.
Poeta de mi raza, heredé su dolor.
Y la emoción que digo ha de ser pura
en el bronco son del grito
y el monorrítmico tambor”.*

(Artel, 2010, 49)

[ACOTACIONES FILOSÓFICAS SOBRE LOS CONCEPTOS DE SABIDURÍA,
CULTURA Y EMANCIPACIÓN]

*“Si la filosofía aún es necesaria,
entonces tendrá que serlo,
igual que siempre, como crítica;”
(Adorno, 1992, p. 15)*

1.1. ¿Pensar el Horizonte de la sabiduría ancestral como filosofía, sabiduría o cultura?

Siempre se ha dicho que la Filosofía⁶, etimológicamente, atañe al **“amor a la sabiduría”**; Sin embargo, para el purismo y ostracismo filosófico, hay ciertos saberes que no suscitan este amor, verbi gracia, los **saberes ancestrales**. Así, *el culto a los ancestros-muertos o lumbalú, las prácticas de la medicina botánica ancestral (el uso de la hoja de coca, la yopa, del tabaco, el curare para las heridas, remedios antiofídicos, las plantas medicinales como la titicaná, la zarzaparrilla, el guayabo, el quereme, etc.), que han sido desplazadas, antaño por la inquisición que condenaba su uso y los rituales espiritistas que los acompañaban; y ahora por la subvaloración de los grandes laboratorios que con sus fármacos y “medicinas naturistas”,*

⁶ La palabra filosofía tiene su origen etimológico en la raíz latina (*philosophía*) y este deviene de la raíz del griega (φιλοσοφία). Su significado, según la Academia Real de lengua española, refiere al *“conjunto de saberes que busca establecer, de manera racional, los principios más generales que organizan y orientan el conocimiento de la realidad, así como el sentido del obrar humano”*. (RAE, 2015)

siguen minimizando estas prácticas y negando la existencia de un conocimiento real, natural y espiritual. Así mismo, se encuentran los Saberes y prácticas como los tratamientos terapéuticos de los curanderos (Maya Restrepo, 2001), o los rituales curativos de los jaibanás o chamanes⁷ emberas (ritual del canto del jai), los cuales tienen la facultad para resolver los problemas o procurar el mal.

Estos saberes son peyorados y rotulados como propios de la doxa, acríticos, irracionales, saberes ancestrales y populares, ritos exotéricos, malditos, saberes ilegítimos (Castro-Gómez, 2005, p.186); o en su defecto, son transferidos a áreas del conocimiento como la sociología y la antropología, para su análisis y comprensión. Lo absurdo, es encontrar estas apatías⁸ filosóficas, en el interior de la academia latino-americana; y más aún dentro de la maestría de filosofía latinoamericana de nuestra alma mater⁹. Para dar validez a esta última aseveración, es preciso remitirnos a los orígenes del concepto de lo latinoamericano, e historiográficamente, ir al trasegar y devenir del extinto Grupo Bogotá, por un lado. O hacer la revisión del pensum del programa de la Maestría en Filosofía latinoamericana, para contrastar cuántos espacios académicos (cátedras) emulan el interés por construir el ethos latinoamericano.

No obstante, como afirma A. A., Roig (1998) criticando a Santiago Castro-Gómez,

⁷ Etimológicamente el termino significa, “el hombre que viaja hacia lo sobrenatural para tener un comercio con los espíritus, comercio que se ejerce con fines sociales”(RAE, 2015)

⁸ Entiéndase, Apatía (πάσχω) como aquel verbo que significa sufrir, padecer o experimentar; y del sufijo "ἀ-", con el cual la palabra significa lo contrario, no sufrir, no padecer, no experimentar. A esto, si le añadimos el sufijo "ικός" tenemos el adjetivo apático, que es aquel que no sufre, que no padece ni experimenta nada](Vox Friego, 2014)

⁹ Esta es una crítica al presente currículo de la Maestría en Filosofía Latinoamericana, y a sus bienhechores, que a pesar de la historia y del prestigio obtenido en las décadas del 70, 80, y 90 por el Grupo Bogotá, por ejemplo, quieren difuminar los aportes del pensamiento y la cultura latinoamericana, para implantar el purismo filosófico angloamericano, o germano-europeizante.

*¿Por qué vamos a renunciar a hacer la historia de los opresores y de los oprimidos?
¿Cómo analizar problemas como el alzamiento en Chiapas del movimiento Zapatista
de Liberación, sin enmarcar tal hecho dentro de la situación global del México
capitalista actual y sus conflictos estructurales?... Las historias... ¿debemos
reducirlas a **acontecimientos**, sin establecer entre ellos jerarquías, prelación,
juicios de valor?... será la globalización historiable como **pequeñas historias**
descoyuntadas entre sí? (Roig, 1998, 12-16)*

Por consiguiente, ¿Debemos seguir analizando estas experiencias ancestrales, los actos históricos de insurrección (Alzamiento de los palenques 1600-1621) como historias pequeñas?, ¿O quizá habrá que considerarlas como saberes incompletos y por ende, saberes que exigen una traducción intercultural, es decir una complementariedad o diálogo de saberes, como lo sugiere Boaventura De Sousa, en su obra “Epistemología del sur” o Catherine Walsh? ¿Por qué no deconstruir el paradigma eurocéntrico de la filosofía, a través de la fundamentación de un pensamiento alternativo –**Sabiduría o pensamiento cimarrón**- que ponga en operación los dispositivos que De Souza propone, como **la ecología de saberes y la traducción o hermenéutica diatópica**?

En este sentido, se pretende establecer la necesidad de actualizar y trazar el sustrato filosófico de este proyecto de investigación a través de la puesta en escena de la cuestión triádica a saber:

**“Qu'est-ce que la philosophie? ¿Cuál es la relación entre filosofía, sabiduría y cultura?
¿Cuál es la actualidad de la filosofía desde el ethos del Abyayala latinoamericano?**

Tal vez, la mejor manera de empezar a responder estas cuestiones, sea dilucidando lo que aquí se entiende por filosofía y su concomitancia con la sabiduría y la cultura latinoamericanas. Ello implica deconstruir historiográficamente¹⁰ la arquitectura de estas tres categorías desde su génesis; a manera de crítica, pues, siguiendo el epígrafe¹¹, la filosofía,

“Debe recuperar las estructuras fundamentales y operantes de la vida... Esto significa para la filosofía latinoamericana, llevar a la práctica el lema programático de Husserl: “ir a las cosas mismas” para conocer la racionalidad subyacente a las formas de vida que conforman el subcontinente. La crítica de la razón latinoamericana es entendida como un programa orientado a descubrir la “teleología inmanente” de nuestro mundo circundante y capaz de explicitar las “formas invariables” que dan sentido a los modos de ser que nos identifican como hombres latinos” (Castro-Gómez, Crítica de la razón latinoamericana, 1996, p., 10)

¹⁰Estudio bibliográfico y crítico de los escritos sobre historia y sus fuentes, y de los autores que han tratado de estas materias.(RAE, 2015)

¹¹“Si la filosofía aún es necesaria, entonces tendrá que serlo, igual que siempre, como crítica”. (Adorno, 1962, 15)

Ahora bien, es menester escudriñar ¿qué es aquello que nos identifica como hombres latinoamericanos?; puesto que desde lo nominal, nuestro continente ha sido llamado de tal manera que no hay sentido con lo que somos, con nuestro hibridaje, con nuestras miserias y hedores. Por tanto, debemos tornar la mirada ya no sobre la tradición eurocéntrica, cuyas variables, según lo afirma Beorlegui, (2010) universalista, nacionalista y perspectivística o intermedia (34, 35); han obligado al hombre a caminar sisíficamente sobre la montaña con el peso de dicha tradición, tratando de encontrar la autenticidad de lo latinoamericano. Sin embargo, nosotros seguimos cometiendo el mismo error, que Martín Heidegger, ya había señalado, es decir el de la presunción científica, pues:

“Para que aprendamos a experimentar puramente la citada esencia del pensar, lo que equivale a llevarla a cabo, nos tenemos que liberar de la interpretación técnica del pensar. Los inicios de esa interpretación se remontan a Platón y Aristóteles. En ellos, el pensar mismo vale como una téchne, esto es, como el procedimiento de la reflexión al servicio del hacer y fabricar. Pero aquí, la reflexión ya está vista desde la perspectiva de la praxis y la poiesis. Por eso, tomado en sí mismo, el pensar no es «práctico». La caracterización del pensar como teoría y la determinación del conocer como procedimiento «teórico» suceden ya dentro de la interpretación «técnica» del pensar. Es un intento de reacción que trata de salvar todavía cierta autonomía del pensar respecto al actuar y el hacer. Desde entonces, la «filosofía» se encuentra en la permanente necesidad de justificar su existencia frente a las «ciencias». Y cree que la mejor manera de lograrlo es elevarse a sí misma al rango

de ciencia. Pero este esfuerzo equivale al abandono de la esencia del pensar.

(Heidegger. 198, p.p. 66-67)

Así, Heidegger, nos convoca a revisar la tradición, no para realizar disquisiciones y elucubraciones pseudocientíficas, como acostumbran hacerse en el interior de las academias latinoamericanas, en dónde siguiendo parámetros euro céntricos, se debe justificar el interés investigativo a través de la elaboración monográfica y exhaustiva de un sin número de acotaciones que a final de cuentas, resulta ser más extensiva la referencialidad textual, es decir lo que otros dicen, que aquello que pudiese mostrar y aportar la realidad sobre la cual se investiga. Un ejemplo de ello, está plasmado en los requisitos que establece Scopus, (la mayor base de resúmenes y referencias bibliográficas de literatura científica) a través del índice H¹², es decir, aquel que mide la cantidad de citas, el impacto, el número de publicaciones y la calidad de investigación. Y por el cual se ciñen la mayoría de las revistas científicas, de los centros de investigación y de la mayoría de las universidades.

Por el contrario, debemos rememorarnos a aquella etapa epocal de la Grecia antigua, para tratar de destruir lo que la tradición ha usufructuado para sí, destruyendo el sentido primigenio, la doxa engañosa, y excluyente de la filosofía.

Cabe acotar aquí lo que Heidegger(1960) entiende por destrucción, es decir que,

¹²El índice H fue desarrollado por el Profesor J. Hirsch, de la Universidad de California, San Diego, para calificar el impacto y cuantificar el rendimiento de un investigador. Scopus (2014)

“Tal apropiación de la historia es lo que se alude con el título de “destrucción”(destruktion). el sentido de esta palabra está claramente circunscrito en seinundzeit (§ 6) . destrucción no significa aniquilar, sino desmontar, escombrar y poner-a-un-lado (auf-die-seite-stellen) -a saber, las proposiciones solamente historizantes (historischen) sobre la historia(geschichte) de la filosofía. destrucción quiere decir: abrir nuestro oído, liberarlo para aquello que en la tradición (überlieferung) se nos asigna (zuspricht) como ser del ente. en tanto escuchamos ese llamamiento-asignación (zuspruch)[xxxi] llegamos a la correspondencia(entsprechung).

Así, pues, empecemos este desmontar o hacer a un lado, aquellos sofismas de la tradición, y salgamos al encuentro con Platón, quién decidió marginar de su utopía o República a todos aquellos saberes llamados irracionales, dado su carácter de imitación. Este famoso fragmento lo encontramos en los libros II y III de su obra, La República, donde además de excluirlos, los denigra, llamándoles saberes porquerizos:

“Toda clase de cazadores y de imitadores, tanto los que se ocupan de figuras y colores cuanto los ocupados en la música; los poetas y sus auxiliares, tales como los rapsodas, los actores, los bailarines, los empresarios; y los artesanos fabricantes de toda variedad de artículos, entre otros también de los que conciernen al adorno femenino. Pero necesitaremos también más servidores. ¿O no te parece que harán

falta pedagogos, nodrizas, institutrices, modistas, peluqueros, y a su vez confiteros y cocineros? Y aún necesitaremos porquerizos”. (Platón, 373b -374c),

No obstante, a este maltrato sobre este tipo de saberes de la sensación, del asombro; es el mismo Sócrates, quién nos abre una posibilidad de reflexión sobre los saberes ancestrales, puesto que reconoce la admiración como el lugar de partida de la filosofía, pues

*“Parece que Teodoro no se ha equivocado al juzgar tu condición natural, pues experimentar eso que llamamos la admiración es muy característico del filósofo. Éste y no otro, efectivamente es el origen de la filosofía. (Platón, 1988, **Teeteto** 155 d)*

Y es allí, en el asombro de lo latinoamericano, en dónde debe partir este esclarecimiento. Pero, ¿Qué entendemos precisamente por asombro? Escuchemos lo que nos dice Heidegger, al respecto:

“El asombro es el temple de ánimo (Stimmung) dentro del cual se les concedió a los filósofos griegos el corresponder al ser del ente... El corresponder (entsprechen) que, expresamente asumido y en despliegue, corresponde(entspricht) al llamamiento - asignación (Zuspruch) del ser del ente, es la filosofía. Qué es eso de filosofía, sólo aprendemos a conocerlo y saberlo cuando experimentamos (erfahren) cómo, de qué modo es la filosofía. La filosofía es en el modo del corresponder (entsprechen) que se acuerda(sich abstimmt) a la voz (Stimme) del ser del ente”. (Heidegger)

Ahora bien, si el asombro es un corresponder, entonces, ¿Qué nos asombra de nuestra realidad latinoamericana, para poder corresponderle, de tal manera que no tengamos que acudir a respuesta historizantes, como las dadas por la tradición occidental? O ¿acaso es tan parca la realidad nuestra y, a su vez, tan insensibles los seres arrojados a este fragmento de mundo, Abya Yala, que no suscita en nosotros asombro, por problemáticas como el invisible y sistemático genocidio cultural de las tradiciones de los pueblos indígenas, afros y de otras minorías étnicas?; ¿Acaso la desaparición forzada de indígenas, por parte de las guerrillas de la Farc el pasado fin de semana (15-16 de noviembre de 2014) en pleno escenario de “Paz” o de Diálogos, no nos merecer correspondencia desde la filosofía? ¿Cómo no corresponder y asombrarse filosóficamente ante el genocidio de los 43 estudiantes en México, Guerrero, el pasado 26-27 de septiembre?; ¿Cómo ignorar-callar filosóficamente la discriminación racial administrativa en países de desarrollo como Brasil, el paupérrimo empoderamiento de las mujeres y comunidades étnicas, la feminización de la pobreza en Guatemala, Bolivia y Perú, el deterioro de las instituciones sociales y políticas en Colombia, el advenimiento de la crisis económica argentina, sus saqueos y el aumento de la inflación; el deteriorado panorama político y social de Venezuela, el auge de la violencia en México; y todas aquellas innumerables realidades locales de nuestro continente?

En consecuencia, si queremos hacer filosofía desde el asombro de las realidades latinoamericanas,

“Hay, por tanto, que preguntarse desde dónde se filosofa. Esto implica rechazar el eurocentrismo para encontrar lo que está fuera de sus categorías, y filosofar desde lo

ajeno, lo otro, lo bárbaro. Esto lleva implícito, pues, meternos con la cuestión de la relación entre filosofía y cultura en América Latina. Desde dentro es desde donde brota la pregunta y el enfoque correcto por la filosofía latinoamericana. Y desde aquí surge la inquietud por la autoctonía y la autonomía culturales del continente latinoamericano, en búsqueda de una expresión latinoamericana propia. Todo esto supone que la formación o construcción de la filosofía latinoamericana implica una vuelta a sus fuentes más propias o «un beber en su propio pozo». De esta manera, encaramos la cuestión acerca de la identidad de lo latinoamericano, cómo se ha entendido y cómo se trata de entenderlo hoy». (Boerlegui, 2010, 41)

Puesto que, si seguimos fundamentando los problemas, los proyectos investigativos, las narrativas, los saberes, las practicas, etc., desde las categorías de la tradición helénica, franco-germánica y anglosajona; Entonces, como lo expresaba *Heidegger* incidiremos en el error del pensar técnico, y por consiguiente, sepultaremos una vez más estos saberes en el olvido de la esencia del pensar, anquilosándolos en las proposiciones historizantes. De lo anterior, da cuenta el autor de *Ser y Tiempo* (1960) en un fragmento de su **“Qu'est-ce que la philosophie?”**, pues:

*“La respuesta a la pregunta de qué sea la filosofía no la encontramos gracias a proposiciones historizantes (**historische**) acerca de las definiciones de la filosofía, sino merced a la conversación con lo que por tradición se nos ha transmitido (**überliefert**) como ser del ente”. (pág., 9)*

Por eso, tratando de establecer conversaciones con la tradición, retornamos a ella, esta vez, con Aristóteles, quién considera en su libro la Metafísica, que la filosofía es una ciencia de la verdad, pero que el primer elemento necesario para llegar a la verdad, es el amor, puesto que

“Todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones.” (Aristóteles, 1994, Libro I, p. 69)

Estos dos elementos constituyen el punto de partida de la reflexión aristotélica sobre lo que es la ciencia de las causas primeras, es decir, tanto el carácter universal del saber, propio de todos los hombres, como el amor. Y a pesar de su gradación sobre los tipos de conocimientos, y de sus acotaciones lógicas sobre la sabiduría, reconoce en ella, la posibilidad de hacer filosofía

“Con que, como antes se ha dicho, el hombre de experiencia es considerado más sabio que los que poseen sensación del tipo que sea, y el hombre de arte más que los hombres de experiencia, el director de la obra más que el obrero manual, y las ciencias teoréticas más que las productivas. Es obvio, pues, que la sabiduría es la ciencia acerca de ciertos principios y causas.” (Aristóteles, 1994, p. 74)

Y para ello, indaga Aristóteles (1994) a continuación en el ser sobre el cuál recae tal tipo de sensación y de experiencia, es decir sobre el sabio,

“Además, consideramos sabio a aquel que es capaz de tener conocimiento de las cosas difíciles, las que no son fáciles de conocer para el hombre (en efecto, el conocimiento sensible es común a todos y, por tanto, es fácil y nada tiene de sabiduría). (p. 75)

De ahí que, debemos entonces, poner nuestra atención y asombro en las cosas difíciles, que no son ni la metafísica, ni la epistemología homogenizantes de occidente, sino en el acontecer y corresponder de nuestra realidad, pues como afirma Adorno, en su texto: *“la actualidad de la filosofía”, ésta debe “dar cuenta en todo momento de las cuestiones de la realidad con que tropieza” (Adorno, 1991, 99).* Y aunque no tengamos nuestras propias categorías, métodos y epistemes, debemos seguir aventurándonos como si escucháremos el buen consejo del sendero del campo heideggeriano (1950), que:

“Despierta un sentido que ama lo libre y que trasciende, en el lugar adecuado, la turbia melancolía hacia una última serenidad. Combate la necesidad del mero trabajar que efectuado sólo porque sí, fomenta únicamente la inanidad”.

Puesto que si no escuchamos este consejo, estaremos presenciando el “Final de la Filosofía” que ya había vaticinado el mismo Heidegger, (1978) a saber:

El final de la Filosofía se muestra como el triunfo de la instalación manipulable de un mundo científico-técnico, y del orden social en consonancia con él. «Final» de la

Filosofía quiere decir: comienzo de la civilización mundial fundada en el pensamiento europeo-occidental (...)

Tal vez hay un pensar fuera de la distinción entre racional e irracional, más sencillo todavía que la técnica científica, más sencillo y, por eso, aparte; sin efectividad y, sin embargo, con una necesidad propia”.

Y tal pensar, es el que proponemos reconfigurar aquí, es decir, aquel que bebe del pozo del estar kuscheano y su estética del hedor, el de la sabiduría ancestral-cimarrona; en fin, el del Abya-Yala latinoamericano. Y en esa búsqueda, nos aventuremos a la construcción de conceptos, puesto que, como afirma Deleuze y Guattari, (1997)

“El filósofo es el amigo del concepto, está en poder del concepto. Lo que equivale a decir que la filosofía no es un mero arte de formar, inventar o fabricar conceptos, pues los conceptos no son necesariamente formas, inventos o productos. La filosofía, con mayor rigor, es la disciplina que consiste en crear conceptos.” (11)

Pero conceptos anquilosados en la realidad, no meras especulaciones teóricas al estilo de los pseudocientíficos europeos y norteamericanos, que pretenden forzar nuestra realidad bajo categorías, métodos y cánones que desarticulan lo conceptual con la praxis.

En este sentido, Xavier Zubiri (1984) en la introducción de su obra cumbre: *Inteligencia Sentiente*, señala que: “El saber y la realidad son en sí misma raíz estricta y rigurosamente congéneres” (3) Con ello el autor arremete contra la tradición griega y moderna occidental, para

quienes el saber está absolutamente equiparado con el conocimiento racional (*logos*) excluyendo la inteligencia, el sentimiento y la voluntad. Es decir, desde antaño, la epistemología clásica, tanto con el idealismo platónico como el empirismo aristotélico, como ya lo hemos mencionado aquí, han basado su derrotero en el equívoco de oponer el inteligir al sentir. Así,

“Desde Parménides hasta Platón y Aristóteles, la filosofía se ha constituido desde el dualismo según el cual la cosa es algo «sentido», y a la vez algo que «es». En medio de todas las discusiones sobre el dualismo o no dualismo de las cosas, se ha dejado intacta la dualidad de los dos actos: el acto de sentir y el acto de inteligir. Pues bien, pienso que en el hombre sentir y inteligir no son dos actos, cada uno completo en su orden, sino que son dos momentos de un solo acto, de una impresión una y única, de la impresión de realidad (Zubiri 1984, 32)

La anterior aseveración, ya la habíamos referido en Platón, quién advierte sobre: “*la existencia de un conocimiento sensible tan autónomo e inexplicable*”; diferente e inferior a la *episteme* y a la *tecné*, el cual que no puede ser aceptado dentro de los ideales de la formación de la juventud ateniense. La razón de lo anterior, arguye el filósofo, que se debe a la influencia que ejerce la sensibilidad en la moralidad de la gente, y por ende, debe ser remplazado por otro. Por eso, expresa su famosa condena, de los conocimientos sensibles, en la *República*, (598^a, 63A y 605A), y así mismo, señala la marginación de los poetas de la ciudad; la cual no sólo debe delimitarse a ellos, sino que debe extenderse a los artesanos, a los pintores, en fin al que hace desde su sentir (...)

Pero, ¿Acaso también nosotros, una vez más, seguiremos excluyendo a los curanderos, chamanes, brujos, yerbateros y demás hacedores de saberes de carácter ancestral, no racional y por ende, emocional; sin más, apesadumbrados por la enajenación del capitalismo, colonialismo, imperialismo, científicismo, el logos-centrismo, y los demás ismos?

Así mismo, Zubiri, señala que la filosofía moderna, desde Descartes hasta la fenomenología, también ha cometido otro equívoco:

“Se ha considerado, en efecto, que tanto el inteligir como el sentir son distintas maneras de darse cuenta de las cosas. Inteligir y sentir serían dos modos de darse cuenta, es decir dos modos de conciencia. Dejando de lado por el momento el sentir, se nos dice que intelección es conciencia, con lo cual la intelección como acto exacto de conciencia”. (Zubiri 1984, 5)

Y por ende, al subestimar la importancia que tiene el *sentir* para aprehender la realidad, concibiéndolo como un dato más e instaurando al sujeto como conciencia y fundamento de la intelección; Zubiri, sigue criticando a la fenomenología, al afirmar que:

“La sensibilidad no sea una especie de residuo “hylético” de la conciencia, como dice Husserl, ni un factum brutum, como la llaman Heidegger y Sartre, sino que es un momento intrínseco y formal de la intelección misma” (Zubiri 1984, 34)

Por consiguiente, debemos entender que intelegir y sentir son unidad, y no una ruptura y oposición, como nos dice Zubiri, y por tanto, saber que

“La inteligencia es sentiente. Inteligencia sentiente consiste en que el intelecir mismo no es sino un momento de la impresión: el momento de la formalidad de su alteridad. Sentir algo real es formalmente estar sintiendo intelectivamente. La intelección no es intelección «de» lo sensible, sino que es intelección «en» el sentir mismo. Entonces, claro está, el sentir es intelecir: es sentir intelectual”. (Zubiri 1984. 33)

De este modo, siguiendo las coordenadas conceptuales, trazadas por Rafael Antolinez (2007), es decir, la elucidación entre el dualismo clásico del sentir y el intelecir, su superación, con el concepto de la impresión de la realidad y la unidad entre intelecir-sentir, por medio del concepto de inteligencia sentiente; Podemos rescatar de su propuesta de la educación de los sentidos, desde la perspectiva teórica de Zubiri, que es necesario cultivar el sentir porque:

“La educación de los sentidos libera al hombre de la privación y de la exclusión de los bienes propios de la cultura; lo libera, también de la enajenación resultante de algunas interpretaciones culturales, pues lo aboca a estar realmente en la realidad”. (p. 245)

Por tanto, para Antolinez, educar los sentidos, permite desde la postura de Ellacuría (p. 244) educar la inteligencia y sus modos ulteriores, que a su vez, permite que haya logos sentiente.

En sintonía con lo anterior, después de estas acotaciones filosóficas, podemos dar cabida a la propuesta de “*corazonar las epistemologías hegemónicas*”, que permita transformar las estructuras profundas de nuestras subjetividades, deconstruir nuestra historia tejiendo los hilos deshilachados por la civilización, sintiendo nuestro rudimentario arte, visibilizando los saberes ancestrales de nuestros aborígenes, con el fin de introyectar los métodos del arte curativo y terapéutico, dotando de afectividad¹³ todas las acciones de nuestras existencias, pues como afirma el pueblo Kitu Kara:

“La sabiduría sería ese saber espiritual de múltiples colores que vienen de muchas partes, pero que también no solo está en la cabeza, sino en el corazón (Guerrero, 2011, p. 30)

Puesto que, como enuncia Augusto Salazar Bondy, la filosofía

“Tiene, pues, en Hispanoamérica una posibilidad de ser auténtica en medio de la inautenticidad que la rodea y la afecta: convertirse en la conciencia lúcida de nuestra condición deprimida como pueblos y en el pensamiento capaz de desencadenar y promover el proceso superador de esta condición (...) Una reflexión aplicada al lenguaje o las cosas, al conocimiento o la conducta, pero siempre antropológicamente relevante como autoanálisis. Esto quiere decir que una buena parte de la tarea que tiene por delante nuestra filosofía es destructiva –a la larga destructiva también de su entidad actual como pensamiento alienado. Porque debe

¹³Entiéndase, el “conjunto de sentimientos, emociones y pasiones de una persona.” (DRAE, 2015)

ser una conciencia canceladora de prejuicios, mitos, ídolos, una conciencia apta para develar nuestra sujeción como pueblos y nuestra depresión como seres humanos; en consecuencia, una conciencia liberadora de las trabas que impiden la expansión antropológica del hispanoamericano que es también la expansión antropológica de toda la especie” (Salazar Bondy, 1968)

En este orden de ideas, debemos seguidamente, explicitar lo que aquí entenderemos por **Cultura**, y su concomitancia con la filosofía y la sabiduría. Pues, partimos del presupuesto de la imposibilidad de concebir tanto la filosofía como la sabiduría, sin tener la presencia de la cultura; pues estas son expresiones que nacen en el contexto de algún hito histórico propio de alguna civilización o grupo social determinado, que en su intelección y transformación de la realidad, propiciaron su formación. Verbi gracia, sabemos que el florecimiento de la filosofía y demás artes, del humanismo helénico clásico, no se pueden entender sin las costumbres, prácticas, y modos de ser propios de la **Polis** y la **Paideia** griega (Jaeger, 2001)

Y dado que, este proyecto de investigación aquí expuesto, tiene como objeto de estudio las prácticas y narrativas, es decir las expresiones simbólicas de una cultura específica, a saber: la de las Colombias Negras-Cimarronas; es necesaria la acotación de tal término.

Sin embargo, debemos aclarar que definir lo que es **cultura**, es una tarea densa y compleja, dado que es un vocablo-concepto poco estático, pues no se ajusta a la intelección objetiva de alguna época o corriente epistemológica, antropológica, social o ideológica, sino, que su dinamismo y su continuo mutar, en palabras de Baugman, su forma líquida; hace de ella –la cultura– un caos de sentido, por la ambigüedad y polisemia en sus distintos usos históricos.

Lo anterior, es ilustrado por Jaeger (2001) en su texto, “Paideia: los ideales de la cultura griega”, en cuyo lugar de enunciación helénico,

“Paideia, la palabra que sirve de título a esta obra, no es simplemente un nombre simbólico, sino la única designación exacta del tema histórico estudiado en ella. Este tema es, en realidad, difícil de definir; como otros conceptos muy amplios (por ejemplo, los de filosofía o cultura), se resiste a ser encerrado en una fórmula abstracta.” (p. 9)

Y más adelante, el mismo autor enfatiza que sin la comprensión del modo de ser, espiritual y no sólo histórico, del hombre griego, es decir, que sin la concepción del concepto de **paideia**, no podemos inteligir el concepto de cultura, pues:

“Hoy estamos acostumbrados a usar la palabra cultura, no en el sentido de un ideal inherente a la humanidad heredera de Grecia, sino en una acepción mucho más trivial que la extiende a todos los pueblos de la tierra, incluso los primitivos. Así, entendemos por cultura la totalidad de manifestaciones y formas de vida que

caracterizan un pueblo. La palabra se ha convertido en un simple concepto antropológico descriptivo. No significa ya un alto concepto de valor, un ideal consciente. Con este vago sentimiento analógico nos es permitido hablar de una cultura china, india, babilonia, judía o egipcia, a pesar de que ninguno de aquellos pueblos tenga una palabra o un concepto que la designe de un modo consciente... (...)

“Pero lo que llamamos hoy cultura es sólo un producto avellanado, una última metamorfosis del concepto griego originario”. (Jaeger, 2001, p. 13)

Así pues, no se puede concebir el logro histórico de la cultura griega y su esplendor desde una postura individualizada y fragmentaria, sino que corresponde también al modo de ser de un espíritu colectivo, pues:

“La trinidad griega del poeta (ποιητής), el hombre de estado (πολιτικός) y el sabio (σοφός), encarnan la más alta dirección de la nación. En esta atmósfera de íntima libertad, que se siente vinculada, por conocimiento esencial y aun por la más alta ley divina, al servicio de la totalidad, se desarrolló el genio creador de los griegos hasta llegar a su plenitud educadora, tan por encima de la virtuosidad intelectual y artística de nuestra moderna civilización individualista”. (20)

Por consiguiente, entender **cultura**, no sólo desde la interpretación etimológica del concepto, cuyo sentido primigenio lo hayamos en Cicerón, es decir, entendido como aquel cultivo humano,

cultura animi, interpretado a su vez, como humanitas, según lo explica Antonio Arbea (2002)

pues,

“Para Cicerón, es la cultura humana, la formación integral del hombre, en su dimensión tanto intelectual (paideía) como moral (philanthropía), ganada a través de una educación adecuada”. (p. 400)

Es decir, cultura y educación del alma, concebida desde el ideal de la paideia humanista helénica, según lo enunciare Jaeger. Por ello, como habíamos expresado, con anterioridad, la dificultad de la delimitación conceptual de **cultura**, tomó un giro abrupto postmoderno, pues como lo afirma Pedro Güell (2008),

“Si definirla ya era difícil en el marco del positivismo, que solo veía la cultura como un objeto específico entre otros, con la llegada del llamado ‘giro cultural’ de los años ochenta reinó el caos, pues todos los fenómenos sociales fueron definidos como textos significativos y, por lo tanto, como culturales. Desde esa perspectiva, cada día se descubren más cosas que son culturales, como los consumos, los cuerpos, los géneros, las industrias y las políticas relativas a los llamados ‘bienes simbólicos’ (Alexander 2000, Jameson 1999, Reckwitz 2004). Esta es la situación actual: si todo es cultura, cualquier cosa puede ser llamada cultural” (p. 38)

Así, con estas dificultades, como el relativismo contemporáneo, encontramos una posible orientación, para poder no sólo comprender el concepto de cultura, sino su concomitancia con la filosofía, a través de su dialéctica, es decir, de una filosofía de la cultura. Tales nociones nos las aporta Ernest Cassirer, (1967) pues el autor nos hace la recomendación de acudir a lo colectivo, a semejanza del ideal colectivo griego de Jaeger. Pues:

“Una filosofía de la cultura comienza con el supuesto de que el mundo de la cultura no es un mero agregado de hechos disgregados y dispersos; trata de comprenderlos como un sistema, como un todo orgánico”. (p. 191)

Lo anterior, lo corrobora Rodolfo Mondolfo, (1949), pues según él el estagirita, Aristóteles,

“Reconoce que el espíritu humano busca la satisfacción de su exigencia suprema, desarrollando individual y colectivamente la formación de la cultura como creación histórica de la humanidad” (p.p. 1994-1995)

En este orden de ideas, si consideramos este totum, la cultura, comprendida en su conjunto, podemos reconocer para el hombre latinoamericano, desde el horizonte de la sabiduría ancestral de las Colombias Negras-cimarronas, aquel

“Proceso de la progresiva autoliberación del hombre. El lenguaje, el arte, la religión, la ciencia constituyen las varias fases de este proceso. En todas ellas el

hombre descubre y prueba un nuevo poder, el de edificar un mundo suyo propio, un mundo ideal. La filosofía no puede renunciar a la búsqueda de una unidad fundamental en este mundo ideal (196)

De aquí se desprende la necesidad de tornar la mirada desde la filosofía, a este lugar de enunciación del proyecto de investigación, después de las anteriores acotaciones, de difuminar los límites y las distancias entre la doxa y la episteme, filosofía y sabiduría, cultura y filosofía; para poder pensar el problema desde una filosofía de la cultura *en dónde se deje a un lado el cientificismo, el academicismo europeizante y concibamos la cultura y su riqueza, como nos lo sugiere Mario Ramírez (2000)*

“En la medida en que no concebimos a la cultura como una instancia derivada y como una realidad simple, sino como una instancia primigenia, originaria, y densamente compleja y problemática, ella adviene dimensión universal de la filosofía, precisamente el orden de la mediación generalizada que afecta a todas las determinaciones del pensamiento: la naturaleza, el ser, las categorías, el conocimiento, la conciencia, el espíritu, la moral, la praxis social, el lenguaje —por señalar las más relevantes” (24)

Y nuestra instancia primigenia, la originaria del ser latinoamericano, que durante muchas décadas ha girado en torno a lo identitario, a la comprensión de lo qué somos como cultura híbrida; debe volcar la mirada, como lo propone Leopoldo Zea, (s.s.)

“ Si algo caracteriza al pensamiento en Latinoamérica es su preocupación por captar la llamada esencia de lo americano, tanto en su expresión histórica y cultural, como en su expresión ontológica. Esto no quiere decir que no exista un pensamiento más preocupado por los grandes temas de la filosofía universal. Desde luego existe y, en nuestros días, son muchas las figuras que se destacan en el mismo en América. Sin embargo, lo importante para comprender mejor la historia de nuestra cultura es este pensar que ha hecho de América el centro de sus preocupaciones. Este filosofar, a diferencia de la llamada filosofía universal, tiene como punto de partida la pregunta por lo concreto, por lo peculiar, por lo original en América. Sus grandes temas los forman preguntas sobre la posibilidad de una cultura americana; preguntas sobre la posibilidad de una filosofía americana; o preguntas sobre la esencia del hombre americano (18-19)

En consecuencia, no podemos seguir haciendo filosofía si no entender nuestra cultura, y la urgencia por visibilizar aquellas prácticas, narrativas y *saberes que a pesar de los rótulos y estereotipos, como ya lo habíamos indicado en la página 33 de este texto (doxa, acríticos, irracionales, saberes ancestrales y populares, ritos exotéricos, malditos, saberes ilegítimos); dotan de sentido simbólico a lo constitutivo de nuestras culturas emergentes y diversas.*

1.2. -Wast ist Emancipación-

Dado lo anterior, es también necesario dar respuesta a la pregunta: *¿Qué es la Emancipación?*, por medio de la enunciación y comprensión hermenéutica de una serie de acotaciones filosóficas, al respecto. Puesto que, al pronunciar tal problema, debemos resolver la triada de conceptos concomitantes, a saber: **Enajenación, Ilustración y Emancipación**. Por ende, fundamentar la aseveración que determina la existencia de resistencia y emancipación en las comunidades afro-cimarronas en Colombia, entraña dilucidar la pregunta en cuestión, desde una perspectiva no sólo hermenéutica y filosófica; sino también desde el horizonte situado del periodo “Independentista de América Latina”, es decir, desde el fragmento epocal de la *Filosofía de la Emancipación*.

1.2.1. Enajenación-Alienación

Entäusserung, es traducido como “**enajenación**” o “**alienación**”. En el primer caso, tiene como punto de partida, la interpretación dada por Hegel en *Fenomenología del Espíritu*, quién alude con tal término a la desposesión, es decir, a un “*estar fuera de sí*”[*ausser sich*]. En el segundo caso, la interpretación es realizada por Marx, quién en los *Manuscritos económicos y filosóficos, (1931, Tomo III)* a diferencia del tratamiento metafísico dado por Hegel; por su parte, el Hijo de Königsberg, siguiendo a Feuerbach, trata de aterrizarlo de las noosferas del espíritu, para darle un tratamiento más humano, más cercano a la experiencia sensible. Por ello,

toma como punto de partida la cultura, y seguidamente, lo extrapola al problema económico, es decir, desde la perspectiva de la enajenación del hombre a causa del trabajo. (*Das Kapital*, I, iii).

1.2.2. Ilustración(Kant-Foucault-Horkheimer y Adorno-)

En primer lugar, digamos que Emanuel **Kant**, en su texto: “*Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*”, define tal categoría¹⁴ como:

“[Ak. VIII, 35] [*Ilustración* significa] el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro.”

(KANT, 2004, 287)

Tal estado de dependencia, se veía agravado por dos obstáculos primarios y externos, que hacían más difícil el abandono del mismo, a saber: la *pereza* y la *cobardía*. Pero, también estaba supeditado por dos dificultades intrínsecas y pro-fundas, como la *ignorancia* y la *apatía*. Ante ello, Kant advierte que para lograr tal ilustración, se debe hacer uso de la libertad, en otras palabras y parafraseando al hijo de Königsberg, emanciparse, pues

“Para esta ilustración tan sólo se requiere libertad y, a decir verdad, la más inofensiva de cuantas pueden llamarse así: el hacer uso público de la propia razón en todos los terrenos.” (2)

¹⁴ Kant, Crítica de la Razón Pura, en cuya obra el autor define la categoría como cada una de las formas del entendimiento, a saber: cantidad, cualidad, relación y modalidad. En este sentido, aseverar que la ilustración es una categoría, implica explicar que es una actitud que implica emanciparse. Pero también, es una categoría de una época.

1.2.3. [Dialéctica de la ilustración, aporías de la razón emancipadora]

Sin embargo, pese a las indicaciones dadas por Kant, nuestra civilización moderna cayó en antinomia, es decir, el hombre que haciendo uso de su entendimiento logró desarrollar avances tecnológicos pretendiendo dominar la naturaleza, no obstante, olvidó que habían unos límites y los sobrepasó, a saber: la dignidad humana. Así, mientras descubríamos vacunas para salvar vidas humanas, paradójicamente perfeccionábamos también las técnicas de aniquilamiento de la misma especie, dízque con el argumento de una pureza de raza, verbi gracia, las guerras mundiales. Ante tal olvido, de manera contestataria y crítica, el Instituto de Frankfurt desarrolló con sus investigaciones, horizontes de reflexión que nos devolvieran aquella tan anhelada razón ilustrada.

De ello, dan muestra **Horkheimer** y **Adorno** (1998) en el prólogo de: *“Dialéctica de la Ilustración”*, en donde señalaban que era necesario salvar a la Ilustración, es decir, *“ilustrando la Ilustración sobre sí misma”*; pues con la modernidad el hombre había caído en un momento destructivo. Por ello, había que examinar los conceptos de la modernidad y sus complejos procesos, tratando de salvaguardar los valores de libertad, justicia y solidaridad. De esta manera, ya en el prólogo los autores señalan la tesis o el objeto de su estudio, a saber: *“analizar la autodestrucción de la Ilustración”* (P. 53), que no es más, sino aquel que constituye el dominio sobre la naturaleza y el volcamiento de éste sobre el hombre mismo. Así pues,

“La caída del hombre actual bajo el dominio de la naturaleza es inseparable del progreso social. El aumento de la productividad económica, que por un lado crea las condiciones para un mundo más justo, procura, por otro, al aparato técnico y a los grupos sociales que disponen de él una inmensa superioridad sobre el resto de la población. El individuo es anulado por completo frente a los poderes económicos. Al mismo tiempo, éstos elevan el dominio de la sociedad sobre la naturaleza a un nivel hasta ahora insospechado. Mientras el individuo desaparece frente al aparato al que sirve, éste le provee mejor que nunca. En una situación injusta la impotencia y la ductilidad de las masas crecen con los bienes que se les otorga.” (P. 54)

Pero liberar al hombre de esta perversión en que ha devenido la Ilustración, no implica una salida radical, como la ruptura entre la razón y la naturaleza; ni mucho menos una romántica, como el retorno a la naturaleza. Por el contrario, los autores siguen creyendo en la capacidad emancipadora de la razón que sea capaz de reflexionar sobre su auto-destrucción y oponiéndose al dominio o razón instrumental, convertirla en instrumento de reconciliación. Tal instrumento, lo va a desarrollar Habermas bajo el concepto de racionalidad comunicativa.

1.2.4. Emancipación (Marcuse)

[Sobre la Teoría crítica y el futuro de la Emancipación]

Consecuentemente, en esta perspectiva de emancipación, Herbert Marcuse, señala que es necesario que nos “emancipemos de la sociedad”, la cual está obstinada en suplir: “las demandas materiales y culturales del hombre”. Aunque tal como lo señalaba Zygmunt Bauman (2004) el problema para Marcuse no era el dominio de la sociedad y su reparto de mercancías, sino la ausencia de un “sustento de masas” en esa liberación, es decir, el hecho de que pocos individuos desearan y conocieran el imperativo de su liberación. Y tal carencia de sustento, puede deberse como ya lo expresa el autor de “modernidad líquida” en una anulación del hombre, por poderes globales que le superan y acrecientan:

“El abismo que se abre entre el derecho a la autoafirmación y la capacidad de controlar los mecanismos sociales que la hacen viable o inviable parece alzarse como la mayor contradicción de la modernidad fluida, una brecha que por ensayo/error, reflexión crítica y abierta experimentación, deberemos aprender a enfrentar colectivamente” (P. 43)

Este aprendizaje colectivo lo encontramos en los pueblos de Bolivia, y en un porcentaje menor, también en Venezuela. El caso boliviano, constituye un ejemplo de cómo las comunidades indígenas del chaco y la amazonia, cansados de tantos siglos de sometimiento y despojo de sus tierras, organizativamente materializaron el deseo de construir una nueva institucionalidad basadas en valores occidentales (solidaridad, justicia y derechos humanos) pero sobre todo en la cosmovisión quechua-aymara, del “buen vivir” (o el paradigma del **sumakkawsay**) y el respeto por la tierra o pacha mama. Tal esfuerzo, constituyó la alianza conocida como el Movimiento

socialista (MAS) que en el 2005 ganaron las elecciones e instituyeron en el poder, a Evo Morales Ayma, como su presidente. Aquí, a diferencia de Venezuela, cuyo presidente electo en 1998 (Hugo Chávez) no ha cesado su odio radicalizado por el imperialismo y los poderes hegemónicos venezolanos; a través de la figura de Evo Morales, se ha evidenciado ese espectro de racionalidad comunicativa habermasiana, que tanto reclamaban los frankfurtianos. De esto da cuenta el siguiente fragmento de su discurso presidencial, a saber:

“Si hemos llegado a donde hemos llegado como presidente, ministros, parlamentarios que vienen fundamentalmente de los pueblos indígenas originarios, queremos decirles, no venimos con la venganza, llegamos acá para la esperanza del pueblo boliviano y la propiedad de los hidrocarburos, del gas natural que pasan a partir de este momento a manos del Estado boliviano. Bajo el control del pueblo boliviano, es la solución a los problemas económicos, a los problemas sociales de nuestro país” (Los Tiempos, 2006).

En este sentido, el autor de “Bolivia: movimientos sociales, nacionalización y Asamblea Constituyente”, **Pablo Cuba Rojas**, considera que los acontecimientos sociales, políticos y económicos acaecidos en Bolivia durante el último lustro, ha significado el surgimiento de nuevos actores en la esfera de la sociedad civil, y por ende, complejos problemas; puesto que la política social de Evo Morales no ha dado espera a reacciones de la antigua clase dirigente. Ahora el reto de este pueblo emancipado, será consolidar los escenarios y espacios de participación de la sociedad civil en aras de una nación que promueva

“una democracia con equidad social para garantizar la participación de la población en el sentido del ejercicio de derechos públicos y la generación de una cultura de convivencia que promueva la tolerancia en la diferencia, la efectiva participación en los asuntos públicos, y el desarrollo de los mecanismos propios de la sociedad civil para fortalecer los sentidos de comunidad, solidaridad y responsabilidad.”(Cuba Rojas, 2006, 62-63)

Por consiguiente, hablar sobre ***Emancipación de las Comunidades Negras-Cimarronas en Colombia***, exige revisar el proceso histórico de la esclavitud, tanto en la colonia como en la actualidad, y su respectivo proceso de emancipación, a través de una cartografía crítica. Pues, a pesar de haberse dado en el siglo XVII la primera manifestación de libertad, en los Palenques de San Basilio; no obstante, aún perviven graves manifestaciones de enajenación social, política, económica y cultural, que sumadas al conflicto armado interno, agudizan el letargo de acciones significativas de inclusión de estas comunidades étnicas, con respecto al proyecto Estado-Nación, e incluso con la integración regional en América Latina.

Y es que tal emancipación deberá hacerse colectivamente, incluyéndonos aquellos que no somos ni negros, ni indios, ni mestizos; con el fin de valorar las implicaciones de dicha propuesta como instrumento que permita, en palabras de Betty Lozano (2007),

“la construcción de identidad colectiva del sujeto racializado¹⁵ desde su lucha contra la colonialidad del poder, articulando la diversidad de experiencias-situaciones de opresión” (P. 167)

Pues sólo entonces, tendrá sentido esta investigación, que a nuestro criterio, intente complementar los lineamientos conceptuales que Eduardo Restrepo traza en su libro: **“Políticas de la teoría y dilemas en los estudios de las Colombias Negras”** (2005). Puesto que el autor, ha centrado su interés en trazar los horizontes de un proyecto crítico y teórico sobre los estudios de las Colombia negras, plantear el debate acerca de cómo desarrollar modelos de investigación en tal proyecto (enfoque afro-americanista), y establecer el encuadre metodológico, que permita:

“Llamar la atención sobre la relevancia de lo concreto y la multiplicidad desde donde deben ser pensadas las amalgamas de empoderamiento y sujeción ligadas al proceso de etnización”. (p. 24)

Sin embargo, ha olvidado aquellas: “especificidades de las prácticas, relaciones, representaciones y discursos de las sociedades negras”, a saber: los ritos terapéuticos del **curanderismo** en el alto y bajo Baudó, los cantos rituales del **Lumbalù** en **San Basilio de Palenque**, y las voces ficcionales de **“Las brujas de las minas”** de Gregorio Sánchez Gómez, **“Los Cantos populares de mi tierra”** de Candelario Obeso y los **“Tambores en**

¹⁵Es decir, “aquellos que son portadores de la marca de inferioridad que tiene una valoración social negativa” (p., 167)

la noche” de Jorge Artel, **“Changó el gran putas”** y **“Árbol brujo de la libertad”** de Manuel Zapata Olivella. Puesto que, es allí en dónde se describen las características socioculturales y mágico-religiosas de los negros en las minas, los palenques y los caseríos; y por tanto, requieren análisis e interpretación, desde una hermenéutica diatópica, con el fin de señalar y concienciar sobre aquellos mecanismos de resistencia y emancipación, que exigen el reconocimiento y la visibilización, desde el paradigma de la diferencia; no sólo de una minoría étnica, sino también de toda una nación, que padece el letargo de la guerra y sus fieles lazarillos: el olvido y el silencio.

CAPITULO 2

EPISTEMOLOGÍAS EMERGENTES

2.1. Posmodernidad Y Epistemologías Emergentes

*“Disimular es fingir no tener lo que se tiene.
Simular es fingir tener lo que no se tiene. Lo uno
remite a una presencia, lo otro a una ausencia.”*
(Baudrillard, 1978, 8)

Hablar de la presencia o ausencia de una “epistemología de lo latinoamericano”; indefectiblemente, nos obliga a efectuar la **destrucción**¹⁶, en sentido Heideggeriano, sobre los horizontes de sentido del estatuto epistemológico que ha sido instaurado con la crisis de la ciencia y su disolución, a partir de la irrupción de la postmodernidad. Tal, efectuada de manera específica por el Círculo de Viena, hacia la década del 60, ha considerado postular una serie de criterios de demarcación para definir en qué medida una teoría o conocimiento pueden ser considerados epistémicos o científicos.

¹⁶ A saber: “Destruir no significa aniquilar, sino desmontar, dismantelar, arrinconar los enunciados duramente historiográficos sobre la historia de la filosofía. Destruir significa: abrir nuestros oídos, liberarlos a lo que en la tradición se nos transmite como ser del ente.” (Heidegger, 2004, pp. 54-55)

Así pues, para dar inicio a este análisis sobre la episteme, sería necesario distinguir y examinar el sentido originario del término **episteme**¹⁷, como punto de partida. El cual es entendido como: *“aquel conocimiento con carácter reflexivo y que a su vez, ha sido elaborado con rigurosidad sobre la realidad”*; y la realidad que aquí nos acontece es el AbyaYala latinoamericano, pues cómo dice Juan García, citado por Walsh (2004)

“la tierra es el testigo de lo que sabes, de lo que tenés, de lo que sos, la tierra es algo más que la tradición oral, es el testimonio de que la tradición vive.” (339)

Y vive, a pesar de las afrentas históricas y las prácticas que han ensangrentado la tierra, invisibilizado el sujeto, negado la historia, masacradas las ideas y mentalidades, etc., desde aquel “supuesto” encuentro o descubrimiento épocal de *mil cuatrocientos noventa y dos*. Tierra que ha servido de escenario de la resistencia para recuperar los difuminados rastros identitarios y subjetivos de la *“diáspora africana”* en América latina y el Caribe. Por ello, analizaremos la relación *“Posmodernidad-epistemologías emergentes”*, que ante la crisis de la objetividad y de la racionalidad modernas; reconfiguran el aporte de la subjetividad en la producción del conocimiento.

¹⁷Del gr. ἐπιστήμη, conocimiento, y -logía; atendiendo al constructo etimológico de la intersección entre: **episteme**, es decir, *“aquello que está establecido por sobre...”* y **logía**, o doctrina que estudia la racionalidad -logos- que se halla en la episteme (RAE, 2015)

*¿Qué es aquello que ha estado ausente, luego de la muerte de los meta relatos anunciada por **Jean-François Lyotard**? ¿Cómo resolver la disolución de la epistemología, consecuencia de la posmodernidad? ¿Acaso, la posmodernidad, es decir, aquella “**metáfora radical y agresiva**”, no es más que una paradoja e hipérbole (Roig, 1998) de la discontinuidad de la historia y la descentralización del sujeto? ¿En qué medida las “**epistemologías emergentes**”, ante la crisis de la objetividad y de la racionalidad modernas; reconfiguran el aporte de la subjetividad en la producción del conocimiento?*

Antes de dar tratamiento a estos interrogantes, es necesario estar atentos a la invitación que hace Gianni Vattimo, sobre la distancia que debemos tomar sobre un concepto –*posmodernidad*- que ha sido, en cierto modo, “superado”. No obstante, si nuestra persistencia vence la voluntad, enfatiza que lo posmoderno deberá ser entendido como el fin de la modernidad, pues ésta

“deja de existir cuando -por múltiples razones- desaparece la posibilidad de seguir hablando de la historia como una entidad unitaria” (Vattimo, 1994, 10)

En este sentido, hablaremos de un pensamiento posmoderno, sí y sólo si, asumimos una discontinuidad, y antonomásticamente los siguientes epitafios: muerte, fin, decadencia, disolución, agonía, liquidez, transparencia; los cuales enfatizan la fragmentación de la verdad, la insuficiencia de la validez dada por la razón y los modos con que ésta aprehende la realidad, y la

incuestionable universalidad de los relatos “modernos”; a saber: la historia, las vanguardias, la epistemología, el sujeto, la filosofía de la Historia, el socialismo, etc. De ahí que

“La creencia moderna, inaugurada por Descartes y Bacon, de que el conocimiento científico era capaz de lograr una certeza absoluta y final de la realidad, es declarado como insostenible.”(De Zubiría, 2011, 44)

Por consiguiente, una vez generado este caos de sentido, este abismo en que ha caído el horizonte histórico, científico y metafísico: ¿Qué nos espera a nosotros, hijos de la América Latina y el Caribe? Si, como lo sostiene el antropólogo argentino, Rodolfo Kusch,

“Es corriente creer que la solución de nuestros problemas habrá de surgir recién al cabo de una aplicación rigurosa de habilidades científicas adquiridas en otros Continentes. Al cabo de andar por América y de ver muy dignos, aunque evidentes, fracasos en este sentido, caemos en la cuenta que la cuestión no radica en la importación de ciencia, tanto como en la falta de categorías para analizar, aún científicamente, lo americano”. (Kusch, 1973,1)

Acaso como afirma Roig (1998) criticando a Castro-Gómez, debemos “buscar y desempolvar las **pequeñas historias**, pero sin integrarlas a discursos omnicomprensivos”; por el temor de caer en un abstraccionismo categorial (pueblo, nación, opresor-oprimido, etc.)? De ser así, aceptar las

categorías-epitafios de los posmodernos de lo **pequeño, liviano, débil, leve, etc.**, implicaría como aceptar un “desarme de conciencias”, pues

*¿Por qué vamos a renunciar a hacer la historia de los opresores y de los oprimidos?
¿Cómo analizar problemas como el alzamiento en Chiapas del movimiento Zapatista de Liberación, sin enmarcar tal hecho dentro de la situación global del México capitalista actual y sus conflictos estructurales?... Las historias... debemos reducirlos a **acontecimientos** si establecer entre ellos jerarquías, prelación, juicios de valor?
... será la globalización historiable como **pequeñas historias** descoyuntadas entre sí...? (Roig, 1998, 12-16)*

2.2. Epistemologías emergentes

Y es precisamente en esa búsqueda de categorías, que hemos querido compartir las reflexiones de uno de los grandes teóricos e investigadores del grupo de Estudios Culturales latinoamericanos: *Boaventura De Sousa Santos*; quién nos indica la necesidad de reconfigurar el valor de aquellos conocimientos que han sido marginados e invisibilizados; ya sea, por el modelo económico neoliberal o por el estatuto epistemológico, instaurados por Occidente, a través de la colonialidad o mono cultura del saber. Tal reclamo hecho por *De Sousa*, en la introducción del capítulo tercero, nos obliga a emplear la metáfora de Kuhn, al afirmar que

también nosotros, los latinoamericanos, debemos experimentar un *“cambio de paradigma”*¹⁸. De lo contrario, la relación modernidad-colonialidad que aún sigue vigente en nuestros pueblos latinos, a través de las presiones del imperialismo y del Banco Mundial que dicta la manera en que deben ser gobernados y educados algunos Estados; de la irrupción de economías expansivas como los T.L.C.; las viandas dadas a las multinacionales, las cuales siguen desangrando la tierra y sus recursos naturales; los cuales síntomas seguirán *“contribuyendo a una exclusión, subalternización e invisibilización epistémica”* (Walsh, 2004, 5)

Es por ello, que el lusitano, aboga por un pensamiento alternativo, es decir, la construcción de una *“epistemología de sur”*¹⁹, que supere el concepto de lo geográfico, y entrañe sentido simbólico a la tierra, por medio de aquello que denomina: *“metáfora del sufrimiento”*. Tal epistemología, debe entenderse como

“el reclamo de nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no-científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo y por el colonialismo.” (De Souza, **EPS**, 2010, 44)

¹⁸ Este concepto de paradigma aportado por Thomas Khun, es entendido como: «Considero los “paradigmas” como realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica» (Kuhn, 1975, 13).

¹⁹ Para las citas de la obra de Boaventura De Sousa Santos, *“Refundación del Estado en América Latina, perspectivas desde una epistemología del Sur”*; adoptaremos la sigla **EPS**, es decir, Epistemología del sur.

Y es que tal metáfora implica, en primer lugar, tomar distancia del eurocentrismo, pero sin la presunción de un centralismo de lo latinoamericano, lo africano o lo indígena; y en segundo lugar, asumir que la adopción de tal epistemología exige concebir “el de suyo” de la realidad, es decir la totalidad de lo social. No sin antes, suplir el vacío dejado por los cinco obstáculos de la sociología de las ausencias o las *“formas de no-existencia, producidas o legitimadas por la razón eurocéntrica dominante: lo ignorante, lo residual, lo inferior, lo local o particular y lo improductivo”* (De Souza, EPS, 37-40); a través de la superación de tales lógicas y de la investigación de nuevas alternativas que reconozcan la raíz emocional del conocimiento.

Seguidamente, De Sousa, añade que tales alternativas, están sujetas a dos premisas: *“la extensión del conjunto de lo occidental”* y *“la diversidad del ser, pensar, y sentir”*; La primera, implica el cambio de mentalidad, pues la apertura de nuestra intelección no debe supeditarse a una concepción única, sino que los modos de darse la realidad, expanden las fronteras y horizontes de sentido dados por las lógicas occidentales. Y la segunda, puesto que, el mundo no se reduce sólo a occidente; luego, la plétora de modalidades de aprehensión de la realidad, es infinita y por ende incompleta; pues ya no impera la razón, sino que también el ser y el sentir, pues

“En las perspectivas emergentes los conceptos, teorías y descubrimientos, tienen carácter limitado y aproximativo. La ciencia no puede proporcionar un conocimiento completo y último de la realidad.” (De Zubiría, 2011, 44)

Finalmente el autor enuncia que tal *epistemología del sur*, tiene en su haber dos dispositivos²⁰ por los cuales se fundamenta este pensamiento alternativo, a saber: ***la ecología²¹ de saberes y la traducción intercultural***. Del primer concepto, rescatamos “*lo que cada conocimiento aporta a la confrontación y dialogo entre saberes, como práctica de superar una cierta ignorancia (Cf. EPS, 45)*” y del segundo concepto, “*el procedimiento que permite crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias de mundo, tanto las disponibles como las posibles*”. (De Zubiría, 46) Tal traducción intercultural de saberes, prácticas y agentes, implica un trabajo de interpretación o de hermenéutica diatópica, de donde se infiere que las culturas tienen un carácter incompleto, con el fin de un aprendizaje y un accionar recíprocos.

2.3. Epítome sobre saberes sentientes

Zubiri (1984) en la introducción de su obra cumbre: *Inteligencia sentiente*, señala que: “*El saber y la realidad son en si misma raíz estricta y rigurosamente congéneres*” (10) Con ello el autor arremete contra la tradición griega y moderna occidental, para quienes el saber está absolutamente equiparado con el conocimiento racional (*logos*) excluyendo la inteligencia, el sentimiento y la voluntad. Es decir, desde antaño, la epistemología clásica, tanto con el idealismo platónico como el empirismo aristotélico, han basado su derrotero en el equívoco de oponer el inteligir al sentir. Así, Platón, advierte sobre: “*la existencia de un conocimiento sensible tan autónomo e inexplicable*”; diferente e inferior a la *episteme* y a la *tecné*, el cual que

²⁰Dícese del “*Mecanismo o artificio dispuesto para producir una acción prevista.*” (DRAE, 2015)

²¹Cabe recordad que el término hace alusión al “*arte de la sociología que estudia la relación entre los grupos humanos y su ambiente, tanto físico como social*” (DRAE, 2015)

no puede ser aceptado dentro de los ideales de la formación de la juventud ateniense. La razón de lo anterior, arguye el filósofo, que se debe a la influencia que ejerce la sensibilidad en la moralidad de la gente, y por ende, debe ser remplazado por otro. Por eso, expresa su famosa condena, de los conocimientos sensibles, en la *República*, (598^a, 63A y 605A), y así mismo, señala la marginación de los poetas de la ciudad; la cual no sólo debe delimitarse a ellos, sino que debe extenderse a los artesanos, a los pintores, en fin al que hace (...)

Pero, ¿Acaso también nosotros, una vez más, seguiremos excluyendo a los curanderos, chamanes, brujos, yerbateros, y demás hacedores de saberes de carácter ancestral, no racional y por ende, emocional; sin más, apesadumbrados por la enajenación del capitalismo, colonialismo, imperialismo, científicismo, academicismo y el logos-centrismo?

Por otra parte, agrega Zubiri, la filosofía moderna, desde Descartes hasta la fenomenología, también ha cometido otro equívoco: “*al enfrascar al inteligir dentro de una caja que hay que llenar: la consciencia; enfatizando la oposición entre sujeto-objeto, mente-cuerpo, adentro-afuera, racional-irracional*” (32) Y por ende, al subestimar la importancia que tiene el *sentir* para aprehender la realidad, concibiéndolo como un dato más e instaurando al sujeto como consciencia y fundamento de la intelección. De ahí que Zubiri, criticando a la fenomenología, afirme que:

“la sensibilidad no sea una especie de residuo “hylético” de la conciencia, como dice Husserl, ni un factum brutum, como la llaman Heidegger y Sartre, sino que es un momento intrínseco y formal de la intelección misma” (Zubiri, 85)

En sintonía con lo anterior, podemos dar cabida a la propuesta de *“corazonar las epistemologías hegemónicas”*, que permita transformar las estructuras profundas de nuestras subjetividades, deconstruir nuestra historia tejiendo los hilos deshilachados por la civilización, sintiendo nuestro rudimentario arte, perfeccionando los saberes ancestrales de nuestros aborígenes con el fin de mejorar los métodos del arte curativo y terapéutico, dotando de afectividad²² todas las acciones de nuestras existencias, pues como afirma el pueblo Kitu Kara:

“la sabiduría sería ese saber espiritual de múltiples colores que vienen de muchas partes, pero que también no solo está en la cabeza, sino en el corazón (Guerrero, 2011, 30)

De ahí la importancia del reconocimiento de *“la memoria psico-afectiva”* expuesta por Manuel Zapata Olivella como estrategia para recuperar los sentimientos, las emociones, las pasiones, etc., que permitieron conservar la sabiduría ancestral y la experiencia colectiva de las etnias africanas e indígenas en América.

²²Entiéndase, el *“conjunto de sentimientos, emociones y pasiones de una persona.”* (DRAE, 2015)

2.4. *Hacia los Estudios Culturales y Étnicos de las Colombias Negras-Cimarronas*

Los Estudios culturales latinoamericanos desde los 80 vienen haciendo una reflexión crítica frente a la mono-cultura del poder-saber-ser, la globalización, el capitalismo, etc., y a su vez, han hecho aportes y han dado apertura a nuevos horizontes de comprensión y de investigación sobre las realidades de esta tierra macondiana, desafiando no sólo estos paradigmas o modelos económicos, políticos y sociales; sino también, aportando una discusión crítica sobre los métodos y formas de investigar las realidades de los pueblos de América Latina.

De allí, que este proyecto **Grupo de Estudios Culturales & Étnicos: Cimarrón**, pretenda impulsar el reconocimiento nacional que la Universidad Santo Tomás, por medio del “Grupo Bogotá”, desde la década del 70, obtuvo con su quehacer filosófico; y por ende, quiera rescatar el derrotero investigativo, para posicionarla nuevamente en la escena filosófica nacional e internacional. Este sentir, ha surgido del debate académico hecho por estudiantes activos y egresados del programa de la Maestría en Filosofía Latinoamericana, así como de los aportes de docentes activos y de aquellos que aún valoran la historia del grupo Bogotá. Puesto que, hemos colocado en la palestra pública de la academia, la cuestión sobre la pertinencia del currículo actual de la Maestría en Filosofía Latinoamericana, y la necesidad de fortalecer los horizontes medulares, constituidos desde su origen.

Y para ello, es menester complementar los procesos y proyectos no sólo con los grupos investigativos de nuestra Universidad, sino en sinergia con instituciones como el Instituto

Pensar, la Universidad del Valle, etc., en el plano nacional; o con CLACSO, LA UNAM, etc., en el plano internacional. Pues, debemos profundizar conocimientos y estrategias investigativas propias de la filosofía y de las ciencias sociales, que tales instituciones, de una u otra manera, vienen desarrollando.

El Grupo de Estudios Culturales & Étnicos CIMARRÓN (E.C.E.) tiene como finalidad investigar las prácticas y narrativas de las “colombias negras-cimarronas” en su devenir histórico, sociocultural y político, articulando las diferencias y conflictos con otros sujetos e imaginarios sociales; con el fin de configurar su ser emancipado y lograr el empoderamiento epistémico, ante los fenómenos de la globalización, la monocultura del saber, la explotación minera, el desplazamiento forzado, etc.

Para tal fin, es necesario efectuar la inmersión del estudiante, tanto de pregrado como de posgrado, en un horizonte de investigación activa y de interpretación crítica sobre el proceso de **etnización de las Colombias Negras** (Restrepo 2005), desde una perspectiva histórica, política, filosófica y cultural. Para ello, se deberá proporcionarle de elementos metodológicos e investigativos que ayuden a dar cumplimiento a este propósito. De esta manera, el estudiante recibirá, en primera instancia, una fundamentación conceptual básica dentro del espacio del semillero de investigación emergente, acerca de: “*Los Métodos de Investigación de las ciencias sociales*” (**Seminario I-Micso**). A partir de éste, los participantes lograrán comprender el sustrato teórico del método y su relación con el proyecto investigativo: “*Cantos de resistencia y*

emancipación en torno al árbol brujo de la libertad, prácticas y narrativas de las colombianas negras”, que se desarrollará en sinergia con el grupo de Investigación Dominique Pire O.P., adscrito.

En segunda instancia, se complementará este marco metodológico, con la lectura, el análisis y la discusión sobre el enfoque teórico de los: “*Estudios Culturales*”, a través de unos módulos-problemas propuestos en el **seminario II-E.C.** Tal programa tiene por objeto la reflexión filosófica, desde un enfoque socio-crítico e intercultural; que posibilite el análisis de problemas étnicos, a partir de una investigación activa y participativa, articulando los procesos históricos de Colombia y América Latina, con las ideas que las constituyen.

2.5. Metodología DEL Grupo Estudios Culturales

UNA MALDICIÓN SE CIERNE SOBRE AMÉRICA LATINA: ha llegado tarde a la historia. Estados sin nación, ciudadanos sin derechos, clases sociales sin proyectos, modernizaciones sin modernidad, industrializaciones sin Revolución Industrial. Maldición que ha impregnado el pensamiento social latinoamericano hasta el extremo de provocar una cierta parálisis cuya característica más burda es el complejo de inferioridad en la producción de conocimientos. Cada vez es mayor el recurso a la literatura de origen anglosajón, autores de medio pelo, como aval de teorías sociales para interpretar la realidad latinoamericana. Este colonialismo

cultural, cuando no dependencia cultural, acaba por enquistarse en las universidades, en los centros de producción del conocimiento y los institutos de investigación. El resultado es el alejamiento de categorías del pensar y el actuar para comprender e interpretar nuestro tiempo histórico, y conceptos como colonialismo interno, dependencia, centro-periferia, heterogeneidad estructural, estilos de desarrollo, entre otros, resultado del estudio específico de las estructuras sociales y de poder de América Latina, son marginales en los análisis de las mismas. El colonialismo cultural conlleva una maldición cuyo poder radica en frenar el desarrollo de las ciencias sociales en América Latina. (Roitman, 2008, 31)

Tal maldición nos exige hacer una investigación en donde establezcamos un punto de quiebre con los esquemas clásicos de la filosofía europea y sus formas de investigación, es decir, que se circunscriba en los nuevos paradigmas de la investigación latinoamericana. Por ello, más allá de la revisión crítica y bibliográfica sobre los Archivos Históricos de la Nación, de la Academia Colombiana de Historia y Antropología, etc., del cotejo de fuentes secundarias sobre los procesos de Esclavitud y Etnización en Colombia, desde la Colonia hasta la actualidad (Siglos XVI-XX); Pretendemos irrumpir con los logros del enfoque de los **Estudios Culturales Latinoamericanos**, (La línea de investigación modernidad/colonialidad: Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Enrique Dussel, Castro-Gómez, Catherine Walsh, Boaventura de Souza, etc.), el enfoque Socio-crítico, el Enfoque de interculturalidad epistémica de Catherine Walsh, y el Enfoque de las “Colombias Negras” de Eduardo Restrepo. Así mismo queremos rescatar el

aporte que hace Julio Mejía sobre los cambios que se están dando en la investigación social de América latina, circunscriptos en el paradigma de la complejidad. De manera especial, desde el enfoque de la investigación-acción participativa (Cónfer., Pablo González Casanova, 2008). De allí la necesidad de acompañar tal investigación con un trabajo de campo en las comunidades de San Basilio de Palenque y la región del Patía y del Baudó, Los pueblos palafíticos del magdalena, y las comunidades raizales del Archipiélago de San Andrés y Providencia.

En esta misma directriz apunta Miguel Martínez (2009) al referirse sobre la ciencia social y su función emancipadora:

“La ciencia social crítica busca hacer a los seres humanos más conscientes de sus propias realidades, más críticos de sus posibilidades y alternativas, más confiados en su potencial creador e innovador, más activos en la transformación de sus propias vidas, en una palabra, más autorrealizados como tales; sin embargo, es consciente de su función, y por tanto, trata al mismo tiempo de respetar su libertad y de ayudarlos pero no sustituirlos en sus decisiones, para que sean ellos los forjadores de su propio destino.” (243)

Complementariamente, abordaremos algunas de las estrategias necesarias para la investigación, ya sean de tipo cuantitativas (Encuesta, Análisis de Contenido, Heurística, etc.), de tipo cualitativas (La técnica de investigación de documentación, Etnografía, Entrevista, Historia Oral,

Historias de vida, Grupos de Discusión, Grupos Focales, Sociodramas, Investigación-acción) o de las estrategias de triangulación (Lectura, Análisis Documental, Análisis Textual, Historiografía, Hermenéutica, Semiótica, Análisis de Dominios y Taxonomías Culturales, Análisis del discurso). Sin embargo, cabe precisar, que las más idóneas para el desarrollo de nuestro proyecto y la efectiva recopilación de información son las de tipo cualitativa, puesto que:

“...La investigación cualitativa implica la utilización y recogida de una gran variedad de materiales –entrevista, experiencia personal, historias de vida, observaciones, textos históricos, imágenes, sonidos- que describen la rutina y las situaciones problemáticas y los significados en la vida de las personas”.

(Rodríguez Gómez, 1996, 32)

CAPITULO 3

ESPACIOS DE INTERCULTURALIDAD AFRO EN LA ACADEMIA

3.1. PRODUCTOS DE INVESTIGACIÓN 1 CÁTEDRA FRAY MARTÍN DE PORRES

CÁTEDRA ESTUDIOS CULTURALES & ÉTNICOS

Fray Martín de Porres O.P.

TEMÁTICA:

*Cantos de resistencia y emancipación
de las colombianas negras*

DPTO. DE HUMANIDADES

BOGOTÁ

2013

3.1.1. INFORMACIÓN GENERAL DE LA CÁTEDRA

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS FACULTAD DE FILOSOFÍA DPTO., DE HUMANIDADES SEMESTRE I I- 2013
Campo de Formación	:		
Cátedra:	:	Cátedra San Martín de Porres O.P.	
Núcleo problematizador	:	Estudios Culturales & Étnicos	
Seminario:	:	Cantos de Resistencia y Emancipación: Narrativas y Prácticas de las Colombias Negras	
Número de Créditos	:	3	
Dedicación	:	16 Sesiones (32H Presenciales; 64H T / Independiente)	
Horario Presencial	:		
Profesor(a)	:	Jean Ariq Delacroix B. F.	
Correo Electrónico	:	jeanbautista@usantotomas.edu.co	
Aula	:		

3.1.2. INTRODUCCIÓN GENERAL

La estructura curricular de la USTA dispone de un componente básico y uno flexible. Con respecto a las Cátedras Opcionales, inscritas en el segundo componente, permiten enriquecer el conocimiento para lograr la formación integral del estudiante en consonancia con la Misión institucional. Así mismo, éstas cumplen cabalmente con los requerimientos de tal propósito curricular, convirtiéndose en elemento para la identidad, y a su vez, en espacio idóneo para la investigación formativa, ya que retoman y actualizan los logros de aquellas figuras modélicas, quienes dieron un gran aporte desde su carisma y respuesta desde aquella misión de fronteras. A su vez, el diálogo entre el horizonte problémico y la figura modélica (obra, vida, pensamiento), permite establecer una mirada retrospectiva sobre temas fundamentales del mundo, inter y transdisciplinariamente. Por eso:

Las Cátedras Opcionales manifiestan el espíritu y orientación de Estudio General y de Formación Integral de la USTA como categorías fundamentales de la formación Humanística (PEI pág. 64).

3.1.3. DESCRIPCIÓN DE LA CÁTEDRA

La **cátedra Fray Martín de Porres O.P.**, desea resaltar la persona de Martín de Porres O.P., el primer santo negro de América, hijo mulato de un español y una negra libre panameña. De esta manera, encontramos argumentos que nos impulsan a declarar que San Martín de Porres:

1°- Es un digno representante de la promoción y defensa de la dignidad de la persona humana, y por ende, del humanismo cristiano y de los valores de la Orden de Predicadores.

2°- *“Es Martín de la caridad”, como lo llamaba el Santo Padre Juan XXIII, quién lo canoniza el 6 de mayo de 1962, y hoy 50 años después de tal conmemoración, su vida cobra importancia, puesto que supo establecer diálogo intercultural, a pesar de las diferencias étnicas, sociales y económicas; en aquellos seres vulnerables y excluidos de la sociedad colonial.*

3°- Constituye el modelo humanista que nos ayudará a dar cumplimiento a la jurisprudencia colombiana, de manera especial, siguiendo las directrices establecidas por la constitución política del 91, y posteriormente, por medio del artículo 39 de la ley 70 de 1993, ley que ayudó a la organización de las comunidades negras y su participación política como grupo étnico con repercusiones nacionales, tales como la creación de la Cátedra Afrocolombiana.

Por tanto, encontramos en San Martín de Porres, la figura que nos inspirará para el estudio, la investigación y el debate crítico, sobre los problemas culturales y étnicos colombianos y latinoamericanos, de manera interdisciplinaria y transversal, con el ánimo de enriquecer la experiencia de los estudiantes sobre temas emergentes e integradores.

3.1.4. JUSTIFICACIÓN

Los Estudios culturales latinoamericanos desde los 80 vienen haciendo una reflexión crítica frente a la mono-cultura del poder-saber-ser, la globalización, el capitalismo, etc., y a su vez, han hecho aportes y han dado apertura a nuevos horizontes de comprensión y de investigación sobre las realidades de esta tierra macondiana, desafiando no sólo estos paradigmas o modelos económicos, políticos y sociales, sino también, aportando una discusión crítica sobre los métodos y formas de investigar las realidades de los pueblos de América Latina.

De allí, que este proyecto **Grupo de Estudios Culturales & Étnicos**, pretenda impulsar el

reconocimiento nacional que la Universidad Santo Tomás, por medio del “Grupo Bogotá”, desde la década del 70, obtuvo con su quehacer filosófico. Y por ende, quiera rescatar el derrotero investigativo, para posicionarla nuevamente en la escena filosófica nacional e internacional.

Para tal efecto, y siguiendo las directrices dadas en el documento sobre: “la fundamentación teórica de las Cátedras Institucionales”, por parte del Departamento de Humanidades; La **cátedra Fray Martín de Porres O.P.**, se articula con los propósitos manifiestos en tal documento, pues como lo expresa el “Doctor Honoris causa” en filosofía, **Alberto Cárdenas Patiño**,

“Estas Cátedras son una manera de convocar a las distintas facultades a estudiar problemas contemporáneos colombianos, latinoamericanos, mundiales, bajo el patrocinio de grandes figuras dominicanas, escogiendo del inventario de más de 5000 grandes figuras, unas cuantas que suenen y aprovechando la gracia o lo que ustedes llaman el carisma de cada figura y su poder de respuesta a algo muy importante dentro de la historia de la Orden de Predicadores, que es la necesidad de que las inteligencias personales y los intelectuales colectivos, que son las comunidades, operen como pensadores y críticos de fronteras.” (Dr. CÁRDENAS PATIÑO, 2010)

Tal figura dominicana, la encontramos en San Martín de Porres, la figura que nos ayudará a estudiar, investigar y debatir críticamente los problemas culturales y étnicos colombianos y latinoamericanos, de manera interdisciplinaria, pues

“Tal es el papel de la formación humanística en la Universidad como referencia necesaria de interdisciplinariedad de los distintos saberes. Sólo así es posible que toda ciencia lleve por sí misma hacia el hombre como a su término de perfección y que la persona humana sea el principio estructural que permite concretar, interpretar y prolongar el comprender, el obrar, el hacer y el comunicar” (Política curricular, p. 35).

Así mismo, tal cátedra se enfocará a desarrollar los distintos problemas de manera transversal, pues como lo define Magendzo, (2005)

“Los temas transversales incluyen tópicos que hacen referencia, preferentemente, a contenidos emergentes e integradores. Constituyen nuevos ámbitos curriculares que vienen a enriquecer la experiencia de los estudiantes. Cumplen con el cometido educacional de abrir el curriculum y la escuela a los grandes problemas sociales, éticos,

económicos, tecnológicos y culturales que la sociedad nacional e internacional está confrontando en la actualidad” (p. 29).

Y consecuentemente, entorno a la figura de San Martín de Porres, seguir generando ecos de descolonización y emancipación en las comunidades negras de la actualidad. Por ello, creemos que establecer diálogos interculturales entre los demás grupos étnicos, sigue siendo necesario y urgente; en especial en un país y un continente híbrido, que aún no logra darle el lugar usurpado por los poderes y las distintas fuerzas (históricas, económicas, políticas, sociales y culturales) a las comunidades étnicas.

3.1.5. LOS OBJETIVOS

La cátedra tiene como finalidad principal: *analizar las prácticas y narrativas de las “colombias negras-cimarronas” en su devenir histórico, sociocultural y político, articulando las diferencias y conflictos con otros sujetos e imaginarios sociales; con el fin de configurar su ser emancipado y lograr el empoderamiento epistémico, ante los fenómenos de la globalización y la monocultura del saber, la explotación minera, el desplazamiento forzado, las formas de discriminación, etc.*

Dado lo anterior, con el fin de dar cumplimiento a este objetivo, antes descrito, se orientaran los esfuerzos especialmente a:

- 3.1.5.1.** Fomentar la defensa y la promoción de la persona humana y de su dignidad, a semejanza de San Martín de Porres, mediante la realización de actividades académicas, investigativas y culturales.
- 3.1.5.2.** Incentivar en los estudiantes, el interés por los estudios afrocolombianos, a través de actividades de sensibilización que promuevan la creación de proyectos académicos, que involucren temas de etnoeducación y propicien el reconocimiento de la diversidad cultural.
- 3.1.5.3.** Contribuir a la construcción de una Colombia diversa, pluri-étnica, respetuosa de los derechos humanos y de la justicia social, mediante actividades realizadas por los estudiantes, en aras de la concienciar las mentalidades sobre la importancia del legado ancestral de las comunidades afrocolombianas.
- 3.1.5.4.** Identificar y analizar las prácticas y narrativas de las “colombias negras-cimarronas”, con el fin de *descolonizar* la memoria cultural del hombre cimarrón-negro, por medio de la introyección de los instrumentos de resistencia presentes en ellas.
- 3.1.5.5.** Construir espacios de “interculturalidad epistémica” (concepto aportado por Walsh) dentro y fuera de la academia, que permitan el reconocimiento, la reconstrucción y profundización crítica de los saberes ancestrales, las narrativas y las prácticas de resistencia y emancipación afrocolombianas; a través de la creación de un semillero de investigación que articule y promueva los debates académicos de la Cátedra.

3.1.6. COMPETENCIAS

- 3.1.6.1. Cognitiva:** Identifica las características relevantes del contexto histórico, político y social del proceso de Etnización de las “Colombias Negras”; mediante la elaboración de mapas de ideas.
- 3.1.6.2. Argumentativa:** Analiza y argumenta la propuesta de las “Colombias Negra-Cimarrona”, demostrando su capacidad de discernimiento racional, crítico y ético, a través de la exposición de un problema y su respectivo debate.
- 3.1.6.3. Propositiva:** Valora la figura de San Martín de Porres, como artífice de la defensa y la promoción de la dignidad y justicia social de la persona humana; a través de la construcción de un proyecto investigativo-cultural sobre temas de interculturalidad étnica.
- 3.1.6.4. Éticas:** Vivencia acciones éticas que permiten el reconocimiento, la reconstrucción y profundización crítica de los saberes ancestrales, la visibilización de las narrativas y prácticas de resistencia de las comunidades étnicas, ante fenómenos como la discriminación y la explotación, el conflicto armado, etc., que niegan la dignidad del otro.

3.1.7. ESTRATEGIAS DE APRENDIZAJE

Desde el enfoque constructivista, se plantean actividades que promuevan el desarrollo personal de los educandos y, faciliten el acceso a los saberes y formas culturales de la sociedad a la que pertenecen. Por tanto, más allá de la clase magistral, se pretende que el estudiante desarrolle competencias, tanto individuales como colectivas, que le permitan construir conocimiento a partir de una realidad situada, del trabajo de campo, del análisis de casos, de la investigación activa y del trabajo cooperativo. Para esta última estrategia, se proponen las siguientes actividades:

- ✓ Brainstorming (Lluvia de ideas), Brainwriting (Circulación de ideas)
Método 635 (seis personas, tres ideas en cinco minutos)
- ✓ Collective Notebook (Bloc de notas colectivo)
- ✓ Flor de Lotus (Diagrama)
- ✓ Phillips 6.6.-Seis sombreros para pensar-Eduard Bono (Blanco-Mirada objetiva; Negro-Mirada crítica-pesimista; Verde-Pensamiento creativo; Rojo-Legítima sentimientos; Amarillo-Simboliza el optimismo-lógica positiva Azul-Control y gestión).

Así mismo, se planea el desarrollo de un “Proyecto de Aula” sobre estudios étnicos, que transforme el entorno físico o cultural del estudiante o de su comunidad académica. Por tanto, desde el primer momento de la asignatura, el estudiante deberá proponer actividades culturales que promuevan la participación intercultural y étnica- Verbi gracia, un performance, un cine-foro, una exposición de fotografías tomadas por el estudiante, un cuadro de teatro vivo, publicidad de impacto, montaje de un evento cultural (cantaoras, copleros, poetas, etc.)

3.1.8. METODOLOGÍA PROPUESTA

La cátedra, se desarrollara estilo Seminario-Alemán, por ello, tendrá tres momentos claves para el desarrollo de la asignatura, a saber:

I) **LECTIO**(*Lectura*) En primer lugar, tanto el estudiante como el docente, deberán preparar una lectura común como requisito para cada sesión.

a) **Taller:** como evidencia o registro de control de lectura, se realizara un taller cada sesión, que deberá ser entregado por medio virtual, a través de la plataforma Moodle.

II) **EXPOSITIO**(*Exposición*) Seguidamente, el estudiante encargado o relator, deberá dar cuenta de su tema, por medio de una exposición. Para tal efecto deberá tenerse en cuenta los siguientes criterios de evaluación:

✂ **Desarrollo de la Memoria o Anexo**, el cual está compuesto por:

a) En la primera página: **el Esquema** sobre lo expuesto (Mapa Conceptual, Cuadro Sinóptico, Flor de loto, etc.)

b) Y en la segunda página: Dos preguntas sobre el tema a exponerse, con el fin de ser debatidas.

* **Nota:** Se debe entregar una copia física o virtual a cada uno de los integrantes del seminario.

✂ **Consulta e Investigación.** Si bien la fuente principal es el texto o narrativa (Novela, cuento, poesía, pinturas, filme, etc.), el estudiante deberá consultar y profundizar la temática dada, para ello tener en cuenta la bibliografía secundaria o la bibliografía propuesta por el propio estudiante.

✂ **Dominio del tema.**

✂ **Desarrollo de la Exposición:** Orden, coherencia y manejo del tiempo.

✂ **Uso de ayudas Audiovisuales:** Carteleras, presentación en Power Point, Videos, etc.

✂ **Resolución de Problemas-Preguntas**

** **Nota:** El tiempo aproximado para la exposición es de 30 minutos.

III) **DISPUTATIO** (*Debate*) una vez, el expositor haya terminado de presentar su tema, se dará inicio al análisis del problema que nos convoca, así cada estudiante podrá en tono respetuoso y académico, hacer refutación, comentarios, cuestionamientos, sugerencias, etc.

***En cada sesión habrá un estudiante que cumplirá el rol de protocolante, quien llevará registro escrito-virtual de lo trabajado en clase

3.1.9. EVALUACIÓN

3.1.9.1.SISTEMA DE CALIFICACIÓN POR PUNTOS

CORTE	MOMENTO	ITEM O CRITERIO	PUNTOS			OBSERVACIÓN
70%	Lectio (Lectura)	1) Taller	BAJO	BÁSICO	SUPERIOR	Cada sesión tendrá una actividad para realizar en clase o en la plataforma virtual. (12 S X (1, 3,5) = Máx., 300)
			8	15	25	
			Total			300 pts.
			BAJO	BÁSICO	SUPERIOR	
	Expositio (Exposición)	2) Memoria o Anexo	5	15	30	Esta Memoria o Anexo se realiza 1 vez por persona, como requisito para poder exponer
		3) Exposición				
		Consulta e Investigación.	3	6	10	
		Dominio del tema.	3	6	10	
		DesArroyo de la Exposición (Orden, coherencia y manejo del tiempo)	3	6	10	
		Ayudas Audiovisuales-TIC:	3	6	10	
		Resolución de Problemas-Preguntas	3	6	10	
		4) Aplicación de la Actividad Integradora.	15	30	40	
			Total			120 pts.
		5) Participación	BAJO	BÁSICO	SUPERIOR	Cada sesión tendrá un espacio para que cada estudiante, debido a la preparación de la lectura

			- 1	1	3	común, pueda expresar sus opiniones o comentarios. Para llevar el registro, se hará un semáforo de puntuación, así: ROJO = -1 pts. AMARILLO = 1 pts. VERDE = 3 pts. Si la sesión es insuficiente se abrirá un Foro en Moodle. (16 S X (-2, 1, 3) = Máx., 48)	
		6) Disposición	- 1	1	2	PUNTUALIDAD=😊 2 pts. RETRASO=🕒 1 pts. NO ASISTENCIA=🚫 -1 (16 S X (- 3, 1, 2) = Máx., 32)	
				Total		80 pts.	
	TABLA DE CONVERSIÓN PARA LA NOTA DEL 70%						
		PUNTOS	1-190	200-299	300-350	360-469	470-500
		NOTA	1.0-1,9	2.0-2.9	3.0-3.5	3.6-4.6	4.7-5.0
		NIVEL	NEO	BAJO	BÁSICO	MADURO	SUPERIOR
30%	PROYECTO DE AULA	7) Proyecto de Aula (Revista Magazine, Cine-foro, Bulevar cultural, Teatro, Salida a Villa de Leyva, E-learning, etc.)			30		
		8) Auto y Co-evaluación			5		
		9) Saber Pro (8%)			15		
					Total	50	
TABLA DE CONVERSIÓN PARA LA NOTA FINAL							
		NOTA	1.0-1,9	2.0-2.9	3.0-3.5	3.6-4.6	4.7-5.0
		PUNTOS	1-19	20-29	30-35	36-49	47-50
		NIVEL	NEO	BAJO	BÁSICO	MADURO	SUPERIOR

Como criterios para la evaluación de proceso desarrollado por cada estudiante, se tendrán básicamente los siguientes:

***Parágrafo 1:** La asistencia es obligatoria, por tanto después de los primeros 10 minutos de clase, si el estudiante no se encuentra, se considera una falla o ausencia no justificada. Por consiguiente, se recomienda puntualidad, pues por asistencia se pierde la asignatura (14 horas reloj)

**** Parágrafo 2:** El trabajo final o proyecto de aula estará inspirado en la celebración del día de la proyección social en la universidad, es decir el 3 de Noviembre; Así los estudiantes deberán presentar su proyecto de aula (*Festival cultural- Cine-foro, Teatro, etc.*) basado en la consulta acerca de AL MENOS una de las líneas de investigación establecidas en sinergia con el Grupo de Estudios Culturales & Étnicos, a saber:

1. Narrativas: Escritura y Cantos

2. Prácticas: *Ritos, curanderismo y saberes ancestrales*

3. Etnización: Movimientos *Raizales, Palanqueros y Negros*

4. Mujeres Negras: *“Sirvientas, putas y matronas”*

Tales líneas son los horizontes temáticos desarrollados en cada una de las sesiones.

3.1.10. DISTRIBUCIÓN DE LAS SESIONES-CONTENIDOS

CORTE	EJE	SESIÓN/ SEMANA	MÓDULO TEMÁTICO	BITÁCORA BIBLIOGRÁFICA 📖 Lecturas común (L1) Lectura opcional (L2)	ACTIVIDADES Y RESPONSABLES ☎ AE- (Actividad de Exploración) ✂ AIG (Act., Problemатización guiada) 🕒 AS (Act., Resolución-Síntesis)
1° CORTE 35 %	Estudios culturales Latinoamericanos ECL	S1 Agos 5-9	Presentación de la Cátedra	Lectura del Proyecto: ✂ <i>Grupo de Estudios Culturales & Étnicos: prácticas y narrativas de resistencia y emancipación de las Colombias Negras.</i>	✂ Análisis de la Canción “Rebelión” Joe Arroyo. ✂ Presentación del Grupo de ECE-Cimarrón ✂ Video: “El negro sigue siendo negro y el blanco...” (15 minutos) 🕒 TM-1: Comentario sobre el proyecto- Valoración de la canción-Video
		S2 Agos 12-16	Estudios culturales Latinoamericanos ECL	📖 <u>HURTADO SAA, Teodora. () Los estudios contemporáneos sobre población afrocolombiana. Pág., 75-97</u> 📖 <u>WALSH Catherine. (2005) Colonialidad, conocimiento y diáspora afro-andina: Construyendo etno-educación e interculturalidad en la universidad. Pág., 331-343</u> <u>En: RESTREPO, Eduardo (2004) Conflicto e (in)visibilidad, Retos en los estudios de la gente negra en Colombia. Editorial Universidad del</u>	✂ Borrador del Proyecto de Aula ✂ Revisión de Eventos académicos Afros 🕒 TM-2- Cortometraje- Entrevista sobre: ¿En la academia quién habla del negro?

1° CORTE 35 %				<p><i>Cauca.</i></p> <p>📖 RESTREPO, Eduardo. (2005) “<i>(Pos)colonialidad y la (im)posibilidad de la Representación: ¿quién habla en la academia a nombre del ‘negro’ en Colombia?</i>”. Págs., 185-203 En: Políticas de la teoría y dilemas en los estudios de las colombias negras.</p>	
	<p>Etnización: Movimientos <i>Raizales,</i> <i>Palanqueros</i> <i>y Negros</i></p>	<p>S3 Agos 19-23</p>	<p>Esclavitud- DiásporaAfrican a</p>	<p>📖 FRIEDEMANN Nina S. de. 1993. <i>Los africanos: cifras y origen. La diáspora africana y el péndulo de las cifra.</i> Págs., 22-32. En:La saga del negro.Santa Fe de Bogotá, Instituto de Genética Humana. Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Medicina.</p> <p>📖 FRIEDEMANN Nina S. de. 1993. <i>El negro en la sociedad colonial. De sol a sol: negros y códigos.</i> Págs., 33-45. En:La saga del negro.Op., cit.</p> <p>📖 DÍAZ-DÍAZ, Rafael.(2003) <i>Matrices coloniales y diásporas africanas: Hacia una investigación de las culturas negra y mulata en la Nueva Granada". Revista Memoria y Sociedad, No., 15- Noviembre de 20003.</i> Págs..., 219-228.</p> <p>📖 CHAVES, Ma., Eugenia. <i>Color, inferioridad y Esclavización: la invención de la diferencia en los discursos de la colonialidad temprana.</i> Pág..., 73-92 <i>Cap., 1</i></p> <p>📖 BORREGO PLA, María. <i>Esclavos y libertos en la sociedad de Cartagena de indias. Siglos XVI Y XVII.</i> Págs., 1-9..</p>	<p>✂ Video sobre la Esclavitud.</p> <p>🌀 Collective Notebook-mural sobre ¿521 años de Esclavitud? (Arte urbano, Grafiti, Collage, etc., sobre papel Kraft)</p>

	Etnización: Movimientos Raizales, Palanqueros y Negros	S4 Agos 26-30	Palenques	<p>📖 <u>ARRAZOLA, Roberto. Palenque, primer pueblo libre de América. Cartagena, Ediciones Hernández, 1970.</u></p> <p>📖 <u>GUERRERO GARCÍA, Clara. Memorias palenqueras de Libertad. Pág., 363-384.</u></p> <p>📖 <u>FRIEDEMANN, NINA S. DE. Palenques: refugios cimarrones de Africanía en América. Págs., 98-108.</u></p>	<p>✂ Video sobre San Basilio de Palenque.</p> <p>✂ Foro sobre la actualidad lengua como forma de resistencia y pervivencia de la cultura cimarrona. (Josefina Hernández, Ministerio de Cultura)</p>
		S5 Sept 2-6	Primer avance de Ensayo	<p>📖 <i>Lectura de avances de Ensayos.</i></p> <p>✂ Visita del Grupo Cimarrón-Semillero</p> <p>Montaje del evento cultural o Proyecto de Aula 1</p>	<p>✂ Seis sombrero para pensar</p> <p>🌀 Foro-virtual sobre cómo le pareció la actividad de retroalimentación grupal.</p>
	Etnización: Movimientos Raizales, Palanqueros y Negros	S6 Sept 9-13	Cimarronismo	<p>📖 <u>NAVARRETE, María Cristina. 2001. Cimarrones y palenques en el nuevo reino de Granada, siglo XVII. Bogotá: Min cultura. Revista fronteras de la historia, No. 006. Págs., 97-122.</u></p> <p>📖 <u>WADE, Peter. 1992. El movimiento negro en Colombia. América Negra. (5): 173-192.</u></p> <p>📖 <u>MINA, William. 2000. “Los movimientos sociales y el movimiento negro”. En: Textos & Conferencias. pp. 1-11. Popayán: Universidad del Cauca.</u></p> <p><u>PEREA, Fabio. 1993. “El movimiento cimarrón”. En: Pablo Leyva (ed.), Colombia Pacífico. Tomo II. pp. 764-770. Bogotá: Fes-Biopacífico</u></p>	
	Prácticas: Ritos, curanderismo	S7 Sept 16-20	Árbol brujo de la libertad	<p>📖 <u>ZAPATAOLIVELLA, Manuel. 2010. Aportes materiales y psicoafectivos del negro en el folclor colombiano. EN: Múnera, Alfonso (Comp.) “Por los</u></p>	<p>✂ Videos sobre Manuel Zapata Olivella</p>

	y <i>saberes ancestrales</i>			<i>senderos de sus ancestros</i> ”, Bogotá, Banco de la República, pp. 220-227. 📖 ZAPATA OLIVELLA. 2010. <i>Negritud, indianidad y mestizaje.</i> Ibidem, pág., 293-296. 📖 _____ 2010. <i>Opresión y explotación del africano en la colonización de América Latina.</i> Pág. 297-318.	
2° CORTE3 5%	Etnización: Movimientos <i>Raizales,</i> <i>Palanqueros</i> y <i>Negros</i>	S8 Sept 23-27	<i>Etnización y Empodera- miento</i>	📖 HURTADO SAA, Teodora. El empoderamiento político de la población afrocolombiana y el ejercicio de la movilización étnica. Págs., 75-93 RESTREPO E. Ethnicization of blackness in Colombia. Cultural Studies Vol. 18, No. 5 September 2004, pp. 698_/715 ISSN 0950-2386 print/ISSN 1466-4348 📖 RESTREPO, Eduardo (2005) “ <i>Biopolítica y alteridad: dilemas de la etnización de las colombianas negras</i> ”. En: Políticas de la teoría y dilemas en los estudios de las colombianas negras. Págs., 143-149 Restrepo Eduardo () Imagiando comunidad negra: Etnografía de la etnización de las poblaciones negras del pacífico sur colombiano. Págs., 41-70	
		S9 Sept 30-Oct 4	<i>Puesta en escena Proyecto de Aula</i>	📖 <i>Lectura del 2° avance del Ensayo.</i> ✂ <i>Visita del Grupo Cimarrón-Semillero</i> ✂ <i>Montaje del evento cultural o Proyecto de Aula 2</i> Evento académico (Congreso- foro, etc.)	
	Narrativas: Escritura y Cantos	S 10 Oct 7-11	<i>Narrativas de Resistencia y Emancipación</i>	📖 ZAPATAOLIVELLA, Manuel. 1962. <i>Chambacú Corral de Negros.</i> Medellín: Editorial Bedut. 📖 FRIEDMANN, Susana <i>Subvirtiendo la autoridad de lo sentencioso: “cantadoras que se alaban de poetas”.</i> Págs., 491-506	✂ Taller seis sombreros para seis personas ✂ (Debate Estudio de caso-rol, sobre el problema del Consorcio

2° CORTE3 5%					ChambacúS.A., Cartagena.
		S 11 Oct 14-18	Cantos de Emancipación	<u>ORTIZ, Lucia. Chambacú corral de negros de Manuel Zapata Olivella, un capítulo en la lucha por la libertad. Págs., 1-11.</u>	✂ Video: Chambacú, la historia la escribes tú. Toto La Moposina. ✂ Video de Cantaoras
	Mujeres Negras: “Sirvientas, putas y matronas”	S 12 Oct 21-25	Sirvientas, Putas y Matronas	<u>LOZANO, Betty Ruth. 2008. <i>Mujeres negras (sirvientas, putas, matronas): una aproximación a la mujer negra de Colombia.</i> Págs., 1-19.</u> <u>LOZANO, Betty Ruth. Memoria y Reparación ¿y de ser mujeres negras qué?. Págs., 716-724.</u> <u>CAPTAIN, Yvonne. <i>Hacia su habitación propia: la mujer en Manuel Zapata Olivella.</i> Págs., 147-166</u>	✂ Seis sombreros para seis personas ✂ (Foro sobre ¿Y de ser mujeres negras qué?)
	Prácticas: Ritos, curanderismo y saberes ancestrales	S 13 28 Oct- Nov 1	Ritos: Lumbalú	<u>ZAPATA OLIVELLA, Manuel (1962). Cantos religiosos de los negros de Palenque. En: <i>Revista colombiana de folclor –Órgano del Instituto Colombiano de Antropología- Vol. III N°7.</i> Bogotá</u> <u>Negrete-Andrade, Germán. <i>Lumbalú: Chi ma nkongo, chi ma Luango, chi ma ri Luango ri Angola. Tambores, rezos y ritualidad en San Basilio de Palenque.</i> Universidad Eafit. Medellín, mayo 30 y 31 de 2012 Págs., 1-9.</u>	✂ Video Lumbalú
	Prácticas: Ritos, curanderismo y saberes ancestrales	S 14 Nov 4-8	Brujería y curanderismo	<u>SÁNCHEZ, Gregorio. 2010. <i>Las Brujas de las minas.</i> Bogotá, Banco de la República.</u> <u>Maya, Adriana. 1996. <i>África: Legados espirituales en la Nueva Granda, siglo XVII. Historia Crítica. (12): 29-41.</i> Departamento de Historia, Universidad de los Andes. Bogotá.</u>	✂ Video: Negros Curanderos.
		S 15	Actividad	✂ Evento Intercultural: Narrativas y Practicas de las	

30%		Nov 11-15	Cultural- Proyecto de Aula	Colombias Negras ✘ Copleros, chirimías, Artesanías, Foto-Expo., etc. <i>Visita del Grupo Cimarrón-Semillero</i>	
		S 16 Nov 18-22	Evaluación- Clausura	✘ Entrega de Memorias sobre el Cátedra-Seminario-DVD ✘ DesArroyo de Evaluación (Auto-Co) ✘ Entrega de Ensayos Finales. ✘ Entrega de informe parcial de notas	

3.1.11. PÁGINAS DE INTERNET.

www.ram-net/restrepo/publicaciones.html

<http://www.afrocolombianidad.info/>

http://www.eltiempo.com/Multimedia/galeria_fotos/colombia4/GALERIAFOTOS

[-WEB-PLANTILLA_GALERIA_FOTOS-11755705.html](#)

<http://afrocubaweb.com/negritud.htm>

<http://www.utchvirtual.net/centroafro/>

<http://www.icanh.gov.co/>

<http://www.ub.edu/afroamerica/>

Páginas de Altas Cortes y Tribunales

<http://www.justiciaglobal.info/docs/justiciaglobal1.pdf>

<http://www.defensoria.org.co/red/index.php>

<http://www.corteidh.or.cr/>

<http://www.un.org/es/icj/>

3.2. PRODUCTOS DE INVESTIGACIÓN 2 SEMILLERO DE INVESTIGACIÓN CIMARRÓN

*SEMILLERO
SOBRE ESTUDIOS CULTURALES & ÉTNICOS:*

*Un Espacio de reflexión
Después de la muerte de
BENKOS BIOHO*

El último canto de Emancipación

3.2.1. INFORMACIÓN GENERAL DEL SEMILLERO

Nombre del semillero: Si-marrón, Semillero de Investigación en Estudios Culturales y Étnicos				Fecha de fundación del semillero: 24 de Enero de 2013			
Facultad(es), programa(s) y/o departamento(s) al o a los que pertenece el semillero: Facultad de Filosofía-Maestría en Filosofía latinoamericana y el Dpto., de Humanidades							
Nombre del Grupo de Investigación en el que está inscrito el semillero: Dominique Pire O.P.							
Facultad(es), programa(s) y/o departamento(s) al o a los que pertenece el Grupo de Investigación: Facultad de Filosofía y Dpto., de Humanidades							
Nombre del Líder del Grupo de Investigación: Roberto Dáger							
Identificación	CC	X	E	PASAPORTE		No.	E-mail:robertodager@usantotomas.edu.co
Teléfonos Fijo:				Teléfono Celular: 320-3492266			
Correo electrónico del semillero: jeanbautista@usantotomas.edu.co							
Página web o Blog del Semillero: (Si lo hay)							
Tipo de semillero:		En formación		X	Consolidado	Se entiende por semillero en formación aquel que se encuentra formulando su primer propuesta de investigación	
Nombre del Docente Coordinador del Semillero: Jean Bautista Roberto Dáger Espeleta							
Identificación	CC	X	CE	PASAPORTE		No. 80096346	E-mail:jeanbautista@usantotomas.edu.co
Teléfonos Fijo:				Teléfono Celular: 3132832979			
Nombre del Estudiante coordinador del semillero: Estefanía Luna Escalante							
Identificación	CC	X	E	PASAPORTE		No.1.152.184.281	E-mail:estefanialuna89@hotmail.com
Teléfonos Fijo:				Teléfono Celular: 3122457689			
INFORMACIÓN DE LOS ESTUDIANTES MIEMBROS DEL SEMILLERO							
NOMBRES Y APELLIDOS	CÉDULA	TELÉFONOS		CORREO ELECTRÓNICO			
		No. Fijo	No. celular				
1. Estefania Luna	1.152.184.281		3122457689	estefanialuna89@hotmail.com			
2. Juan Pablo Cárdenas			3133425858	jpcardenascely@hotmail.com			
3. Dayan Herrera			312330093	dayanherrera@usantotomas.edu.co			
4. Leonel Gómez Olaya	5.873.856	2892925	3172196848	leonegom@hotmail.com			
5. Jean Bautista	80096346		3132832979	jeanbautista@usantotomas.edu.co			
6.							
7.							
8.							
9.							
10.							
11.							

3.2.2. DESCRIPCIÓN DEL SEMILLERO

El semillero tiene como objetivo efectuar la inmersión del estudiante tanto de pregrado como de posgrado, en un horizonte de investigación activa y de interpretación crítica sobre el proceso de **etnización de las Colombias negras**²³, desde una perspectiva histórica, política, filosófica y cultural. Para ello, es necesario, proporcionar elementos metodológicos e investigativos que ayuden a dar cumplimiento a este fin.

De esta manera, el estudiante recibirá una fundamentación conceptual básica con el seminario I: **“Métodos de Investigación de las ciencias sociales” (Micso)**. A partir de éste, los participantes lograrán comprender el sustrato teórico del método y su relación con el proyecto investigativo: *“Cantos de resistencia y emancipación en torno al árbol brujo de la libertad, prácticas y narrativas de las colombias negras”*, que se desarrollara en sinergia con el grupo de Investigación Dominique Pire.

Seguidamente, se complementará este marco metodológico, con la lectura, análisis y discusión del seminario II: **“Pensamiento Cimarrón”**; el cual está articulado por medio de unos módulos-problemas propuestos, de modo que, entre las temáticas del seminario I y II, se establezca sinergia con el proyecto de investigación desarrollado por Grupo Dominique Pire.

²³ Cónfer., Eduardo Restrepo.

De allí, surge la necesidad de crear la línea de investigación: “*Estudios Culturales y étnicos*”, que tiene por objeto la reflexión filosófica, desde un enfoque socio-crítico e intercultural; que posibilite el análisis de problemas étnicos, a partir de una investigación activa y participativa, articulando los procesos históricos de Colombia y América Latina, con las ideas políticas que las constituyen.

3.2.3. EL SEMILLERO

El presente proyecto tiene como finalidad investigar sobre las prácticas y narrativas de las “Colombias negras-cimarronas” en su devenir histórico, sociocultural y político, articulando las diferencias y conflictos con otros sujetos e imaginarios sociales; con el fin de configurar su ser emancipado y lograr el empoderamiento epistémico, ante los fenómenos de la globalización y la monocultura del saber.

3.2.4. VISIÓN

En el 2015 El semillero **Si-marrón**, contará con reconocimiento institucional, gracias a su producción investigativa y a su plataforma organizacional (interdisciplinaria, crítica, innovadora y con certificación de calidad en la ámbito de investigación formativa) que sirva de modelo para nuevas propuestas de semilleros, y a su vez, consolide y posicione a la Unidad de Investigación de la Universidad Santo Tomas, como pioneros en la reflexión sobre temas culturales y étnicos, generando impacto y responsabilidad social en las poblaciones vulnerables y grupos étnicos (indígenas y afros) en Colombia.

3.2.5. MISIÓN

El semillero tiene como objetivo efectuar la inmersión del estudiante, en un horizonte de investigación activa y de interpretación crítica sobre el proceso de **etnización de las Colombias negras-indígenas**, desde una perspectiva histórica, política, filosófica y cultural.

3.2.6. LOS OBJETIVOS

Investigar sobre las prácticas y narrativas de las “colombias negras-cimarronas” en su devenir histórico, sociocultural y político, articulando las diferencias y conflictos con otros sujetos e imaginarios sociales; con el fin de configurar su ser emancipado y lograr el empoderamiento epistémico, ante los fenómenos de la globalización, la mono-cultura del saber, etc.

Dado lo anterior, con el fin de dar cumplimiento a este objetivo, antes descrito, se orientaran los esfuerzos especialmente a:

3.2.6.1. Identificar y analizar las prácticas y narrativas de las “colombias negras- cimarronas”, con el fin de *descolonizar* la memoria cultural del hombre cimarrón-negro, por medio de la introyección de los instrumentos de resistencia presentes en ellas.

3.2.6.2. Interpretar, desde un contexto histórico-situado, los rastros de las llamadas “*pseudo-ciencias*” del pacífico afrocolombiano; de manera específica, los rituales religiosos-terapéuticos de origen **Bantú** como: **El ritual o canto fúnebre: *Lumbalú*** (en San Basilio de Palenque); Y los **tratamientos ancestrales de los curanderos afros del Baudó**.

3.2.7. ESTRUCTURA ORGANIZATIVA DEL SEMILLERO:

3.2.7.1. **Kuagro** (Asamblea-Equipo)

3.2.7.2. **Batata** (Docente Asesor)

3.2.7.3. (**Estudiante** coordinador)

3.2.7.4. (**Estudiantes investigadores en formación**)

3.2.8. LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN

INFORMACIÓN SOBRE LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN Y PROYECTOS DEL SEMILLERO					
Escriba, en la categoría que corresponda, el nombre de la(s) línea(s) de investigación sobre la(s) que trabaja el semillero					
Líneas de Inv.	LÍNEAS MEDULARES Son las líneas generales de investigación de la Universidad. (Ver PROIN)			LÍNEAS ACTIVAS Son las líneas especializadas de investigación de cada Facultad, Departamento o Programa Académico que se desprenden de las líneas medulares. (sub líneas)	
1.	Línea Fray Martín de Porres (16)			Filosofía y sociedad (102)	
2.					
Nombre de las líneas Activas de investigación del semillero y el título de los proyectos que pertenecen a cada línea:					
Línea Activa No. 1	Narrativas&Oralidad: Cantos de Emancipación	Título proyecto 1.1		Las brujas de las Minas	
		Título proyecto 1.2			
Línea Activa No. 2	Prácticas: Ritos, curanderismo y saberes ancestrales	Título proyecto 2.1		Lumbalú, despertando al rey Benkos	
		Título proyecto 2.2			
Agregue más filas si existen otros proyectos					
¿Cuál es la relación existente entre los proyectos y acciones del semillero con el plan de estudios de la Facultad, Departamento o Prog. Académico? Marque con una X			¿Con qué frecuencia se reúne el semillero? Marque con una X. (Es posible incluir las reuniones virtuales del grupo: MSN, skype, etc.)		
			a. Dos reuniones semanales		
a. Responden a asignaturas del programa		X	b. Una reunión semanal		X
b. Responden a áreas o campos disciplinares del programa		X	c. Una reunión quincenal		
c. Ninguna de las anteriores			d. Una reunión mensual		
¿Cuánto tiempo invierte el semillero en cada reunión? Marque con una X.			¿Cuántas horas semanales dedica el docente coordinador del semillero a las reuniones del grupo?		
a. Entre una y dos horas		X	a. Entre una y dos horas		X
b. Entre tres y cuatro horas			b. Entre tres y cuatro horas		
c. Más de cuatro horas			c. Más de cuatro horas		
Es suficiente esa dedicación ¿Por qué?		SI	NO	Es suficiente esa dedicación ¿Por qué? Para no saturar la Carga Académica laboral	
		X		SI	
				NO	
Especifique el lugar y la dirección en la que el semillero se reúne:					
Sede de Lourdes- Cra 9A-# 63--28 Edificio Aquinate- Universidad Santo Tomas.					

3.2.9. PARTICIPACIÓN EN EVENTOS ACADÉMICOS-CULTURALES

Actividad	Fecha	Responsable	Evaluación
1-Consolidación del Semillero	22 -03- 2013	Jean Bautista	
2-Encuentros semanales	14 encuentros Todos los sábados de 4-6 pm	Todos	
3-Formación en investigación	Ver cronograma de Actividades del Programa Jóvenes Investigadores de la USTA 2013	Equipo del semillero	
4-Participación en eventos académicos y/o científico	XV Congreso Internacional de Filosofía latinoamericana	Todos	

3.2.10. ACTIVIDADES REALIZADAS PARA LA FORMACIÓN EN INVESTIGACIÓN DE LOS MIEMBROS DEL SEMILLERO:

3.2.10.1. XI Encuentro Regional de Semilleros de Investigación

3.2.10.2. Reunión informativa para la participación en el XVI Encuentro Nacional de Semilleros

3.2.10.3. II Encuentro Nacional de Grupos y Semilleros de Investigación.

3.2.10.4. Asistencia a las Reuniones Informativas de COLCIENCIAS.

3.2.10.5. Presentación de Jóvenes a COLCIENCIAS

3.2.10.6. Participación en la convocatoria para las capacitaciones a estudiantes y docentes de semilleros de investigación en las bases de datos institucionales SCOPUS e ISI.

3.2.11. RESULTADOS ESPERADOS DE LA ACCIÓN DEL SEMILLERO:

3.2.11.1. Consolidación del Semillero en la Facultas de Filosofía

3.2.11.2. Divulgación y promoción del semillero en la Universidad con aras de convocar el interés de estudiantes de las Cátedras opcional del Dpto., de Humanidades.

3.2.11.3. Fortalecimiento de la Cátedra Fray Martín de Porres y retroalimentación de la misma.

3.2.11.4. Producción investigativa y certificación en la Unidad de investigación de la Universidad Santo Tomas y/o COLCIENCIAS.

3.2.12. CONTENIDOS DE LOS KUAGROS-

No.	MÓDULO	PROBLEMA FILOSÓFICO	TEXTO	RESPONSABLE
1	Presentación del semillero	¿Quién puede hablar en la academia sobre Los Negros?	Programa del semillero	Jean Ariq Delacroix
2	Estudios culturales Latinoamericanos <i>ECL</i>	¿Qué son los Estudios Culturales y cuál es el aporte que hacen al pensamiento cimarrón?	<i>Catherine Walsh</i> <i>Eduardo Restrepo</i>	Jean Ariq Delacroix
3	Estudios culturales Latinoamericanos <i>ECL 2</i>	¿Qué son los Estudios Culturales y cuál es el aporte que hacen al pensamiento cimarrón?		Jean Ariq Delacroix
4	<i>San Basilio de Palenque</i>	<i>¿Qué subyuga hoy a Palenque después del primer grito emancipatorio?</i>	<i>Arrazola</i>	

5	<i>Árbol brujo de la libertad</i>	<i>En Construcción</i>	<i>Manuel Zapata Olivella</i>	
6	<i>Versos de Emancipación</i>	<i>En Construcción</i>	<i>Jorge Artel:</i>	
7	<i>Brujería y curanderismo</i>	<i>En Construcción</i>	<i>Gregorio Sánchez: Las Brujas de las minas”</i>	
8	<i>Cantos de Emancipación</i>	<i>En Construcción</i>		

3.2.13. METODOLOGÍA DEL SEMILLERO

La metodología del curso se desarrollará a partir de la técnica del seminario alemán. Esto supone que bajo la orientación del asesor, los estudiantes deben preparar, en cada sesión, protocolos y relatorías de acuerdo a los temas programados y además, deben realizar las lecturas particulares y comunes.

3.2.13.1.Estrategias Científicas e Investigativas:

3.2.13.2.Estrategias Organizativas y operativas:

3.2.13.2.1.Método Scrum

3.2.13.2.2. Acción Participación

3.2.14. Estrategias de comunicación para la difusión y socialización del semillero

Uso del Correo institucional

3.2.15. Seguimiento y evaluación

- Creación del Cvlac
- Publicación de Artículos en Revistas Indexadas
- Participación en evento académico o científico
- Asistir a las capacitaciones de la Unidad de Investigación-Semilleros
- Realizar relatorías, protocolos y actas del semillero

3.2.16. EVALUACIÓN

Como criterios para la evaluación de proceso desarrollado por cada estudiante, se tendrán básicamente los siguientes:

- Un 70 % de la nota corresponde a las actividades desarrolladas en clase, así:
 1. La asistencia activa, entiéndase la participación y disposición crítico-investigativas.
 2. La elaboración de protocolos académicos
 3. La exposición crítica del texto-lectura de cada sesión
 4. La socialización del avance del producto de investigación
- El 30% de la nota corresponde a la elaboración de productos investigativo (Artículo de revista, Ensayo, etc.,) en el que se profundice la problemática, por medio del análisis crítico de un autor-texto, según la línea de investigación establecida. Este ensayo será el producto de las horas de trabajo independiente y tutorial desarrolladas por el estudiante a lo largo del semestre.

3.2.17. BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA MÉTODO

GADAMER, H-G. (1993) *Verdad Y Método I*. Salamanca: Ed. Sígueme.

_____ (1998) *Verdad Y Método II*. Salamanca: Ed. Sígueme.

_____ (1996) *Estética Y Hermenéutica*. Madrid: Ed. Técnos.

KUSCH, R. (2003). *Lógica de la negación para comprender a América*. En: Obras completas. Tomo II. Editorial Ross, Rosario.

PAGANO, C.(1999). *Un modelo de filosofía intercultural: Rodolfo Kusch (1922-1979)* aproximación a la obra del pensador argentino. Aachen, Wissenschafts Verlag Mainz.

ROIG, A. (1991) *¿Cómo leer un texto?*, En: *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*, Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1991, p. 107-127.

_____ (1994). *Descubrimiento de América y encuentro de culturas* En: *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (1). Buenos Aires.

_____ (2008). *Un escribir y un pensar desde la emergencia*, En: *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Buenos Aires, Ediciones El Andariego.

3.3. PRODUCTO DE INVESTIGACIÓN 3
PONENCIA XV CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA
LATINOAMERICANA USTA

PONENCIA XV CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA
LATINOAMERICANA

PALENQUEY BOJAYÁ

*Entre las huellas del olvido, la memoria del horror
y el perdón de la ignominia*

Jean Ariq Delacroix Bautista Ferreira²⁴

jeanbautista@usantotomas.edu.co

Abstract

Este texto surge ante el advenimiento del Décimo-quinto Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, cuyo pretexto está delimitado por la siguiente triada temática: Memoria, Justicia y Utopía. En este orden de ideas, analizaremos estas tres categorías desde una doble realidad histórico-situadas, a saber: San Basilio de Palenque 1600-1621 y Bojayá 2002. Así, en primer lugar, dilucidaremos el concepto de memoria desde la perspectiva teórica de Paul Ricoeur, tratando de explicar en qué consiste la fenomenología del recuerdo, su relación con la historia, el olvido y el perdón. En segundo lugar, extrapolaremos tal noción de memoria con el recuerdo ancestral del grito de emancipación de San Basilio de Palenque, primer pueblo libre de América, su devenir en el tiempo y el deterioro de su anamnesis. En tercer lugar, articularemos la noción de memoria-historia-

²⁴Licenciado en Filosofía y Letras (2010), Magister en Filosofía latinoamericana (2013) y actualmente es docente del Departamento de Humanidades en la Universidad Santo Tomas.

olvido con el testimonio de la masacre de Bojayá acaecida en el año dos mil dos, con el fin de elaborar un análisis crítico de tal barbarie a la luz de las categorías anteriormente evocadas.

Palabras claves

Memoria, Eikón, Typos, Anamnesis, Pathos, Historia, Olvido, Perdón, Archivo, Testimonio, Justicia, Reconocimiento de la Diferencia, Bojayá, San Basilio de Palenque, Lumbalú. Masacre, memoria colectiva, memoria sico-afectiva.

3.3.1. Prefacio

Adorno (1991:99) en su texto, “la actualidad de la filosofía”, expresa que ésta debe: “*dar cuenta en todo momento de las cuestiones de la realidad con que tropieza*”. En este sentido, queremos indicar algunas cuestiones acerca de dos lugares de enunciación de la pretérita y reciente realidad colombiana, a saber: el grito emancipador del palenque de San Basilio (1621) y la Masacre de Bojayá (2002). Con respecto al primer lugar, saber: ¿Cuál es el sentir del Negro de San Basilio de Palenque del siglo XXI con respecto a su memoria ancestral y cultural? ¿Qué subyuga aún al *negro* de Palenque después de la sublevación de 1621? ¿Cuál es la actualidad del fenómeno de la memoria-afectiva (descrita por Don

Manuel Zapata Olivella) y de los mecanismos de resistencia y emancipación de los hijos de Benkos Biohó y de Domingo “Criollo”?

Con respecto al segundo lugar de enunciación, poder comprender las siguientes preguntas: ¿Cuáles son las imágenes que conservamos acerca de las masacres de Trujillo, Mapiripán, Bojayá, el Salado, etc.? ¿Por qué se sigue perpetuando en nuestro país, la metáfora del horror de Auschwitz? ¿Acaso recordar o traer a nuestra memoria, la imagen de estos crímenes de lesa humanidad o crímenes de guerra, tallados en la historia con sangre e ignominia, pueden abrir caminos que ayuden a resolver la lucha contra el olvido? ¿Cómo olvidar y perdonar, el dolor encarnado y sus huellas-cicatrices heredadas en tan cifradas víctimas? ¿Cómo evitar el silencio de aquellos gritos ensordecedores y la manipulación de la memoria, del perdón y del olvido impuestos? ¿Cómo confrontar la afrenta sin caer en las vías de la culpabilidad y del castigo?

Dado lo anterior, las palabras e ideas enunciadas a continuación, son simplemente una aproximación ala comprensión de tales cuestionamientos, desde la interpretación del horizonte de sentido que Paul **Ricoeur** (2002), dilucida de manera crítica y exhaustiva, sobre la “fenomenología de la memoria, *la epistemología de la historia y la hermenéutica de la condición histórica de los hombres que somos*” (18); en su texto: “***La mémoire, l’histoire, l’oubli***”.

Así, desde el primer momento, trataré de explicar sucintamente aquella aporía que el autor enuncia en la primera nota de orientación de su obra, a saber:

“La fenomenología de la memoria se ve enfrentada a una temible aporía avalada por el lenguaje ordinario: la presencia en la que, se cree, consiste, la representación del pasado parece ser la de una imagen” (P. 21)

En otras palabras, resolver tal aporía implica comprender el problema de fiabilidad de la memoria que es puesta en duda por el olvido. Pues *¿Qué hace que la imagen y su huella sea a la vez presente y signo de lo ausente, sin riesgo de caer en la distorsión, ambigüedad, vaguedad e imaginación de esa imagen del pasado, traída al presente con esfuerzo, esquivando la amnesia, la destrucción parcial o total de tal imagen?*

*Tratemos de pasar de lo cognitivo a lo pragmático, como lo sugiere Ricoeur en reiteradas ocasiones, a través del siguiente ejercicio: (Ejercicio 1) Cerremos los ojos y tratemos de recordar imágenes, después de escuchar la siguiente palabra: “**Palenque**”. Tal vez, sean pocas las imágenes que nos llegan a la memoria, imágenes visuales y conceptuales, por ejemplo, la imagen de “Benkos”, la imagen de “esclavitud”, y si tal vez, alguno de nosotros hemos visitado el sur de Bolívar, nos vendrán a la memoria algunas imágenes auditivas, como la de los “tambores” o las voces polifónicas y afectivas de las “cantaoras”. Y si juntamos algunas de las anteriores imágenes, tal vez formemos un teatro visual, verbi gracia: Mujer + palenque+ esclavitud= Una mujer cantando por las calles*

de Cartagena, el advenimiento del aroma de las cocadas, el chontaduro o el ofrecimiento de la hechura de las trenzas a la orilla de mar.

(Ejercicio 2) No obstante, al hacer el ejercicio de rememoración sobre el cronotopo de “Bojayá”, las sensaciones y el grado de afectación es distinto. Es más, el proceso memorístico estará acompañado incluso por datos de la imaginación, o mejor aún del imaginario colectivo, por ejemplo, aparecerá la primera imagen referida al departamento, a saber: “Choco” y por antonomasia, “negros”, “pobreza”, “selva”, “lluvia”, “narcotráfico”, “guerra”, “desplazamiento”, “Chocquibtown” (somos pacífico) “futbolistas”, “minería”, “corrupción”, etc.

Entonces, ¿Cómo resolver la aporía de estas imágenes que nos llegan a la memoria como retazos de un pasado, dado que tales imágenes devienen a nuestra memoria con dificultad, extrañeza o ausencia? ¿Acaso, son suficientes estas imágenes para “hacer memoria” y resistir el olvido de lo que ellas signan? O ¿Tal vez debemos rememorar la forma en que se quiso dar olvido a la rebelión de Benkos, es decir a su ahorcamiento, y a su vez, la manera en que se quiere olvidar la barbarie de Bojayá?

Pero antes de resolver estas preguntas, retornemos al texto matriz; es decir, a la primera parte del libro titulada: **De la Memoria y de la reminiscencia.** Allí, Ricoeur, pronostica que tal aporía debería resolverse a través de la elucidación de aquella relación confusa entre memoria e imaginación, otorgada por la tradición griega, la cual ha sembrado dos

interpretaciones, las cuales indican la inviabilidad lógica de concebir la memoria como imaginación, subestimando la veracidad de la misma. Pues, no olvidemos la pregunta aporética: *¿Qué es aquello que hace que la imagen sea a la vez presente como tal y signo de lo ausente, de lo anterior?*

Así, la primera de estas interpretaciones, es de estirpe socrático-platónica, cuyo ardid es el *eikón*, o la representación de una cosa ausente. Este término es introducido por Sócrates, a través de la metáfora de la cera, en el diálogo del *Teeteto*, para enfatizar la problemática entre memoria y olvido:

“Pues, bien, digamos que es un don de Memoria (Mnemosine), la madre de las Musas: aquello de que queremos acordarnos de entre lo que vimos, oímos o pensamos, lo imprimimos en este bloque –de cera- como si imprimiéramos el cuño de un anillo. Y lo que se imprimió, lo recordamos y lo sabemos en tanto su imagen permanezca ahí; pero lo que se borre o no se pueda imprimir, lo olvidamos, es decir, no lo conocemos” (25)

¿Será, luego, esta última aseveración la que nos permite postular que la indiferencia y el olvido en que ha devenido la sociedad y la misma filosofía, frente a problemas, prácticas y epistemologías emergentes, jergas étnicas, costumbres y saberes ancestrales; tengan como sustrato el eikón o la representación de algo que está ausente en la memoria colectiva y la racionalidad occidental? Puesto, que en Latinoamérica desde aquel infortunado

descubrimiento, sólo la razón eurocéntrica, y sus metamorfosis epocales (el paradigma colonizador, la ilustración, el capitalismo, el neoliberalismo, la globalización, etc.) han sido y perviven como catalizadores de la cultura, la ciencia y la historia. De ahí, que Auschwitz, siga siendo para occidente “el signo de la barbarie” y decadencia humana, como lo señaló Adorno, en su momento (1959), ya que tal acontecimiento, sí quedó impreso con el anillo en la cera o memoria de la humanidad del siglo XX y por ende, de las demás generaciones, tanto de aquellas herederas de las víctimas, como las indirectamente afectadas e impositivamente enajenadas por la historia. No obstante, a pesar de las continuas reflexiones y rememoraciones sobre tal alegoría, la humanidad o parte de ella, desatendió el llamamiento de Adorno: “La exigencia de que Auschwitz no se repita” (1959, 79); agudizando el modus operandi, como por ejemplo: la bomba de Hiroshima y Nagasaki, el genocidio de Rwanda, las seriadas desapariciones de los opositores durante las dictaduras latinoamericanas, las masacres en Egipto durante el año pasado (más de 800 víctimas) e inclusive en un contexto local, las horribles masacres y desapariciones forzadas causa de guerrilleros y paramilitares, verbi gracia: Mapiripan, Trujillo, El Salado, Bojayá, entre otras.

Salgamos un momento de este excursus, y tornemos la mirada de la metáfora de Auschwitz a la metáfora de la cera; debido a que ésta última, va a permitirnos señalar algunas consideraciones u observaciones de la aporía de la memoria. Así, en primer lugar, el olvido es concebido como no-conocimiento de algo, nos recuerda Ricoeur, en la lectura que hace del diálogo socrático, y a su vez, como destrucción de la impronta del anillo. En segundo

lugar, se establece la relación entre la imagen y la impronta, es decir entre *eikón* y *typos*. Esta última categoría, va a ser explicada por Platón, en otros diálogos (*Filebo* y *Fedro*); y actualizada por Ricoeur, con el fin de señalar los tres usos de la impronta, marca o huella, a saber: *“huella escrita sobre soporte material, impresión o afección en el alma e impronta o huella corporal, cerebral, cortical”* (2002: 32).

Seguidamente, el autor de *“Memoria, historia y olvido”*, va a señalar la segunda interpretación de la tradición griega, es decir, la aristotélica. Ésta tiene como eje central, la inclusión de la imagen en el recuerdo. Ya que para Aristóteles, según Ricoeur, en su obra *De memoria et reminiscencia -Parva naturalia-* *“la memoria es caracterizada en seguida como afección (pathos) lo que la distingue precisamente de la rememoración”* (33). Así, pues según el estagirita, *“la primera cuestión planteada es la de la “cosa de la que uno se acuerda... pues “es en el alma donde uno escuchó, sintió y pensó algo”* (34). De ahí que se afirme que *“la memoria es del pasado”* (33), y con tal aseveración, se enuncia la concomitancia entre memoria y tiempo, y la relación memoria e imaginación, pues, *“las cosas que son objetos de la memoria derivan todas de la imaginación, y lo son accidentalmente las que no existen sin esta facultad”* (34). Esta perspectiva trae consigo dos aporías, la primera es saber: *“cómo cuando la afección está presente y la cosa ausente, uno se acuerda de lo que no está presente”* (34). Y la segunda aporía, pregunta: *“¿De qué se acuerda uno, entonces? ¿De la afección o de la cosa de la que ésta procede?”* (35).

Luego si las víctimas que han encarnado o heredado las afrentas, al traer la imagen del ahorcamiento de Benkos en Palenque, o de las ruinas de la iglesia en Bojayá, vuelven a padecer el dolor y todas aquellas sensaciones-emociones de ese pasado ¿cómo es posible el perdón? ¿Por qué se sigue perpetuando el imperativo del olvido sine qua non, es posible perdonar? ¿Cómo recordar desde el pathos sin caer en el resentimiento?

Finalmente, Ricoeur, plantea la distinción que hacen las dos tradiciones (platónica-aristotélica) sobre *mnéme* (evocación simple) y *anamnésis*, (esfuerzo de re memorización)de la siguiente manera: “*el simple recuerdo sobreviene a la manera de una afección, mientras que la rememoración consiste en una búsqueda activa*” (36) *Es decir, que “acordarse”, exige dejar pasar el tiempo, para poder “volver a esa impresión primaria, desde el pasado hasta el presente”* (37)

Si recordar es del pasado, ¿Qué tiempo le corresponde al perdón? y ¿En qué medida “dejar pasar el tiempo” para acordarse de algo permite la presencia del olvido de ese algo? Ilustremos, pues estas preguntas en realidades propias, verbi gracia: ¿Cuántos recordamos fechas patrias, de la historia oficial, contada por los vencedores, como el 20 de julio de 1810 –grito de la independencia- y el 7 de agosto de 1819- de la batalla de Boyacá? Y ¿Cuántos otros recordamos aquellos gritos de emancipación de 1605, -Primer pacto de Paz entre el rey y los cimarrones-, aquel 6 de marzo de 1621 –muerte de un prócer de la libertad y la paz, Benkos Biohó- o el 23 de agosto de 1691 –pacto de paz de

Domingo Criollo-? Desafortunadamente, pocos rememoran estas últimas fechas; tal vez, porque la anamnesis es tan profunda que 4 siglos siguen siendo insuficientes para rememorar, o quizás, porque no hemos hecho esa búsqueda activa, tal como lo sugiere el texto en cuestión.

Seguidamente, en recuerdo e imagen, Ricoeur, va a señalar lo que él considera como el punto crítico de la fenomenología de la memoria, es decir, la relación o diferencia esencial entre recuerdo e imagen. Para tal fin, se va a servir, en primer lugar, de Husserl y de sus “presentificaciones intuitivas”, en segundo lugar retoma la concepción de Bergson sobre “recuerdo puro y recuerdo-imagen”. De esta manera, pasa de la descripción de un enfoque cognitivo de la memoria, a un enfoque pragmático. De ahí que la memoria no sea sólo un traer imágenes del pasado, sino que rememorar exige una búsqueda activa, así “como la historiografía se propone hacer historia, así cada uno de nosotros intenta “hacer memoria” (82), es decir, la memoria es, entonces ejercida. Y en tal ejercitación se cometen abusos, tanto artificiales, como la memorización; y abusos naturales, a saber: de tipo patológico (memoria impedida), de tipo práctico (memoria manipulada), y de tipo ético-político (memoria dirigida abusivamente), (Cónfer., 83-113).

En el siguiente acápite, define cuál es el sujeto encargado de realizar las operaciones, usos y abusos de la rememoración. Es decir, trata de resolver el siguiente dilema: “¿A quién es legítimo atribuirle el pathos correspondiente a la recepción del recuerdo y la praxis en lo

que precisamente consiste la búsqueda del recuerdo?” (125). Para tal respuesta, Ricoeur, va a servirse de tres testigos que le ayudaran a situarse dentro de la tradición de la mirada interior, a saber: Agustín, Locke y Husserl. Y sed contra, expone la otra tradición, la de la mirada exterior, y su representante: Maurice Halbwachs (Cónfer., 128-161). No obstante, advierte que ninguna de estas tradiciones, *“la fenomenología de la memoria individual ni la sociología de la memoria colectiva logran, por un lado, “la cohesión entre los estados de conciencia del yo individual; ni por otro, “la capacidad de las entidades colectivas para conservar y recordar los recuerdos comunes” (163) Por lo tanto, se hace necesaria la intersección entre ambas, es decir, la proposición de tres sujetos del recuerdo: el Yo, los colectivos, y los allegados*

3.3.2. LUMBALÚ, PARA DESPERTAR AL REY BENKOS: Memoria, Resistencia y Emancipación

Desde el inicio de este relato en donde las fronteras de lo mítico y lo real se difuminan, el autor, Don Manuel Zapata Olivella, (2002: 173-190) nos introyecta en aquel acontecimiento que, según el historiador Roberto Arrazola, catapultó a Palenque de San Basilio, como el *primer pueblo libre de América*. Seguidamente, nos proporciona dos datos cronológicos que delimitan el contexto histórico, los cuales oscilan entre 1621 y 1691. El primero de ellos, señala la muerte del precursor o autor intelectual e ideológico –Rey Benkos– de la resistencia de los cimarrones. El segundo, describe el canto y/o ritual funerario –denominado *Lumbalú*– que en honor del difunto van a conmemorar con tambores y gaitas por todo el territorio de la Nueva Granada, en donde hubiere palenque alguno. Así, cabe enfatizar, que tanto el primero como el segundo de los sucesos, son importantes y complementarios. El uno no puede tener sentido sin el otro, es más, podemos afirmar categóricamente que la diada muerte-memoria dotan de significado a este relato.

Ahora bien, ¿Cuáles son las razones que tenían los cimarrones, para celebrar-conmemorar la historia que entraña este magnicidio? ¿Qué los motivó a “*convocar por los confines de la*

nueva Granada...el alboroto... a través de las voces de los tambores, al gran Lumbalú?

Indudablemente, los españoles nunca imaginaron las repercusiones de su magnicidio; pues sólo hasta 1688, el Rey Carlos II, por medio de una Cédula Real de Aranjuez, reconoció la rebeldía en contra del maltrato dado por la corona y sus gobernadores (Cónfer, pág., 174-175) Así, nos describe el historiador la situación:

“El hecho mismo de que estos conglomerados de negros esclavos hubieran de defender su libertad contra las periódicas entradas que hacían a dichos lugares los españoles con el propósito de someterlos a su antigua esclavitud sin conseguirlo totalmente... está demostrando la existencia de una situación de rebeldía permanente (Ibíd., p 174)”

Tal rebeldía se expresaba en las demandas de los cimarrones, a través de los *mandatos del Rey Benkos*, en donde a manera de arengas, el Rey invocado por batatas, les respondía a sus seguidores:

¡No he muerto ni han ahogado mi voz! ¡El nudo corredizo entorno a mi garganta logró darme la vida de los Ancestros!(Ibíd., p 102)

En este sentido la muerte física otorga validez a la memoria de sus ancestros, que lo motivaron a resistir y emanciparse. Y por consiguiente, su muerte engendra el deber de memoria, para que los herederos de su praxis puedan hacer la “comunidad de los santos”, en

sentido cristiano, es decir, nutrirse de su espíritu y de los demás ancestros, en la conmemoración y celebración del rito.

Entre las huellas del olvido

Clara Inés García, (2007) en su texto *“memorias palenqueras de la libertad”*, reconstruye los recuerdos sobre el proceso emancipatorio de los cimarrones, constructores de un espacio o utopía a saber: el palenque, llamémoslo terrenal, que les diera la libertad y el goce de la paz, a semejanza de sus ancestros que vivieron libres en África, antes de la diáspora. Así nos los recuerdan los archivos históricos, respecto al legado oral de los palenqueros acerca de Benkos, y que posteriormente fueron conservados sacudiendo el polvo del olvido, debido a los registros de Fray Pedro Simón, en dónde podemos constatar que tal figura mítica fue real, y que sus hazañas épicas fueron y siguen siendo invisibilizadas, ignoradas, apabulladas y, luego de tantos años de resistencia y desobediencia civil, legitimadas por el imperio a través de varios pactos de paz y efluvios de guerra. Tal testimonio nos relata la épica huida acaecida hacia finales del siglo XVI, en la provincia de Cartagena, de BenkosBioho, puesto que Juan Gómez,

“Haciendo malos tratamientos a algunos de los que tenía, había entre ellos uno que se llamaba Domingo Bioho, tan brioso, valiente y atrevido, que tuvo alientos para huirse de casa de su amo y llevar consigo a otros cuatro negros, a su mujer y tres

negras, todas de su ama, que con otros que hicieron lo mismo, esclavos de Juan de Palacios, vecinos de la misma ciudad, se retiraron, siendo todos hasta treinta, al arcabuco y ciénagas de Matuna, que están a la parte del sur, no lejos de la villa de Tolú, y desaguan en el mar por aquel paraje”.

De lo anterior, podemos empezar a desentrañar elementos de la realidad y lo mítico del texto. En primera instancia, el ritual aquí descrito posee unas impresiones o huellas que tal vez han sido destruidas por el olvido.

La primera huella de la historia de Palenque, es la del **“Árbol brujo”**, que denota un sentido real, pero a la vez ancestral. Lo anterior, porque hace referencia al cronotopos - ceiba gigantesca- en donde los cimarrones sobrellevaron la afrenta en contra de los opresores. Pues, estaba:

“enclavada en mitad de la plaza del Palenque de Matuderé, en los Montes de María, señalada por el Rey Benkos antes de su muerte como el lugar estratégico para la resistencia” (p 97)

Y puesto que entraña a su vez, la metáfora viva de aquel denominado: *“Árbol Brujo, porque les recordaba el boabad, Árbol de la Palabra, donde según la tradición africana*

dormían los Ancestros”(p 97). En este doble orden de ideas, es simbólico, ya que es lugar de reunión-control para la hacer la resistencia, y así mismo sirve de altar para invocar a los espíritus, pues:

“Bajo el árbol mágico, el pechice, tambor sagrado, relampagueaba sus truenos para ser oído por los difuntos donde quiera que durmieran”. (p 97)

La segunda huella es la figura del **“Rey Benkos**, quiénes transformaría en el último, y tal vez el más representativo de los Ancestros de los cimarrones. Aquel desterrado rey, capturado y encadenado, no era solamente un líder sino un mártir, precursor de la libertad de los palenques. Bastante retórico se muestra Manuel Zapata Olivella, al encarnar en el personaje de este rey el prototipo de mesías y/o redentor de un pueblo. No podría ser alguien del común, esclavo entre los esclavos, sino a un digno hombre visionario que llevará las riendas de su pueblo. En fin, un personaje que encarna la epopeya de la insurrección de los palenques y que le sirve al escritor para cumplir con su propósito de:

“Descolonizar y/o concientizar la memoria de los colombianos, sean afros, amerindios o mestizos...lo cual implica reconocer la existencia de un fenómeno que debe ser analizado... la memoria psico-afectiva.” (Reeditado, Ibid., p 87)

La tercera huella, el **canto fúnebre o Lumbalú**, entraña una paradoja que para los occidentales es difícil de entender, pues ¿cómos expresar alegría en la desdicha, en la

catástrofe? Pues sí, para ellos, la palabra, expresada a través de la oralidad, de sus cantos, mitos, danzas, narraciones, etc., reconfigura el sentido de la filosofía bantú, pues:

Nadie nace sin la voluntad de un Ancestro Protector que siembre el <<kulonda>>, la semilla de la vida en el vientre de la madre, generadora de vida, la inteligencia y la palabra (p. 94)

En este sentido, podemos decir que el escritor se apoya en el ritual como uno de los mecanismos o dispositivos de resistencia de su discurso, pues: “*La tradición oral en la voz de los adultos retoma el discurso de lo más puro y enriquecedor de la herencia cultural*” (Ibíd., p 88).

De esta manera, encuentra en los géneros de la tradición oral, aquellos medios que le permiten expresar los códigos de la cultura cimarrona oprimida, que no se niega la posibilidad de rechazar los impuestos por la opresora,

“<<asimilación total o asimilación sin dejarse asimilar>> he aquí la norma que ha servido a los mejores propósitos de resistencia sin dejar de enriquecer el mestizaje. (Ibíd., p 89)

La cuarta huella, son **las arengas**, las cuales se convirtieron en ese motivo que conllevaron a los cimarrones a sublevarse, pues simbolizan para ellos que su ritual no es desoído, ni mucho menos que sus sufrimientos son en vano. Por el contrario, cobran importancia y

vigencia en tanto son alentados por aquel que dio la vida en favor de la libertad, no sólo individual sino colectiva. Pues, así lo manifiesta el escritor del mestizaje, a través del intérprete de los ancestros, es decir por medio del batata anciano:

¡Mientras haya un solo esclavo no habrá paz en los palenques!

¡Veo corre sangre en los Montes de María, a mi pueblo derrotado y perseguido!

¡Matuderé debe dividirse en muchos palenques!

¡Insurrección general de los palenques!

¡Domingo Criollo, tu eres el nuevo Rey! (p. 102-103)

En conclusión, podemos declarar que para el negro cimarrón, la libertad debe ser radical, efectiva y completa o de lo contrario tanto dolor, sangre y sacrificio no tendrán trascendencia. Por ello, es menester acudir incluso a la muerte para defender esa utopía tan anhelada, pues aunque él haya perecido en manos del opresor, su memoria se resiste y perdura en la medida en que sea conmemorado. Ahora bien, su muerte debe ser vengada, es decir, sirve de inspiración para la insurrección de todos los que son presa del horror; lo cual implica organización y unión entre sus miembros –kuagros- y para ello, era menester que no sólo se inspirasen en sus ancestros, sino en un nuevo rey, o mejor aún en un ser terrenal que guiara a su pueblo.

Sin embargo, siguen perviviendo cuestionamientos de una realidad que se niega a ser olvidada, la Palenquera, pero que exige ser recordada, al menos por aquellos que nos sentimos allegados a esa historia, de otra forma distinta. Tales son a saber:

¿Cuál es el sentir del Negro de San Basilio de Palenque del siglo XXI con respecto a su memoria ancestral y cultural? ¿Qué subyuga aún al negro de Palenque después de la sublevación de 1621? ¿Cuál es la actualidad del fenómeno de la memoria-afectiva (descrita por Don Manuel Zapata Olivella) y de los mecanismos de resistencia y emancipación de los hijos de Benkos Biohó y de Domingo “Criollo”?

3.3.3. BOJAYÁ ENTRE LA MEMORIA DEL HORROR Y EL PERDÓN DE LA IGNOMINIA

“La razón de ser de la memoria
es hacernos cargo de las injusticias pasadas,
aunque sea bajo la forma modesta
de proclamar la vigencia de la injusticia”

(Mate, 2008, 113)

El anterior epígrafe hace parte de la entrevista realizada al profesor Reyes Mate intitulada: *“Para una Filosofía de la memoria”* (López, Seiz, y Gurpegui, 2008, 101-120), y traída a colación en este segundo párrafo, para señalar la actualidad de la injusticia de la: *“denominada «masacre de Bojayá» **que** puede ser considerada y tipificada con un mayor rigor jurídico como un crimen de guerra desde la base conceptual del Derecho Internacional Humanitario (Sánchez y Bello, 2010, 210). Pues, el interés nos es reproducir en nuestra memoria el pathos o las afecciones que pudieron suscitarse en los cuerpos de quiénes padecieron el horror de la guerra, sino señalar la necesidad y vigencia de reproducir la reflexión crítica, sobre las secuelas de tal ignominia, y señalar a su vez, caminos de rememoración, de superación y de perdón semióticos, es decir, desde la imaginación.*

En este sentido, retomaremos en este trayecto del discurso, los cuestionamientos inicialmente formulados, a saber: ¿Cuáles son las imágenes que conservamos acerca de las masacres de Trujillo, Mapiripán, Bojayá, el Salado, etc.? ¿Por qué se siguen perpetuando en nuestro país, la metáfora del horror de Auschwitz? ¿Acaso recordar o traer a nuestra memoria, la imagen de estos crímenes de lesa humanidad o crímenes de guerra, tallados en la historia con sangre e ignominia, pueden abrir caminos que ayuden a resolver la lucha contra el olvido? ¿En qué medida pueden olvidarse y perdonarse, el dolor de aquellas huellas indelebles del dolor? ¿Cómo evitar el silencio impuesto de aquellos gritos ensordecedores? ¿Cómo confrontar la afrenta sin caer en las vías de la culpabilidad y del castigo?

Para iniciar este ejercicio de memoria colectiva y de carácter catártico, queremos evitar la enumeración de los hechos, por un lado, y a su vez, la enunciación de cifras, por el otro. Puesto que, consideramos que la comprensión lógica y matemática de la realidad, cercena la posibilidad de construcción y resignificación de lo que hemos denominado como “destrucción de las huellas del olvido y memoria del horror”.

Ricoeur, en el prelude de la segunda parte (Historia/ epistemología) del libro, establece unas relaciones entre memoria viva e historia escrita; para ello retoma el texto platónico - Fedro- que describe el nacimiento de la escritura de la historia; con el objeto de vencer el

mito o al menos manifestar la sospecha sobre el prejuicio: *“de que la historia sigue siendo un daño para la memoria”* (183-187)

De este modo, tal sospecha será desarrollada a través de una visión historiográfica, en donde la memoria declarativa se empieza a exteriorizar por medio del **testimonio**, realizando el movimiento de lo oral a lo escrito, dando cabida al **archivo**. Pues,

“Con el testimonio se abre un proceso epistemológico que parte de la memoria declarada, pasa por el archivo y los documentos, termina en la prueba documental” (208) Pues *“El testimonio tiene dos partes la aserción de la realidad factual del acontecimiento relatado; y la fiabilidad”* (211)

Esta última, declara Ricoeur, se ve confrontada por la sospecha, la cual genera controversias ente el testimonio dado y la presunción de no confiabilidad del mismo, permitiendo así, la inclusión de otros testigos que reiteren o desmientan el primer testimonio.

No obstante, “El momento del archivo es el momento en que la operación historiográfica accede a la escritura. El testimonio es originalmente oral; es escuchado, oído. El archivo es escritura; es leído consultado”. (215)

Es por ello que nos preguntamos: ¿Cómo leer entonces, aquello que las víctimas de las masacres padecieron, si no fue atestiguado por ellos, o aun peor, si no fue “archivado” por ellos mismos, en tanto su condición de idos? ¿Estaremos, pues ante la crisis del testimonio, como lo postula Ricoeur y por ende, ante la primacía del olvido impuesto?

CONCLUSIONES

Epitome

A propósito de la actualidad de la filosofía en Colombia, es pertinente preguntarnos sobre ¿Cuáles son los desafíos de la misma? y ¿Por qué tanto silencio ante los devenires de la realidad Colombiana durante la última década? O ¿Acaso los diálogos de la Habana, la corrupción en las instituciones, el genocidio ecológico de las multinacionales, la cultura de “Usted no sabe quién soy?”, el aumento del cinturón de la miseria en las periferias de las ciudades, la normalización de la economías informales, el neo desplazamiento forzado causado por la restitución de tierras, la proliferación de la minería ilegal y sus mortuorias consecuencias, la mutación de las BACRIM, la invisibilización y el ineficaz empoderamiento de las minorías del LGBTI ante la reivindicación de la adopción; en fin, acaso estos acontecimientos no son lo suficientemente impactantes, para no suscitar asombro y reflexión en quiénes se exilian en la urdimbre de las academias?

Ante este desconcertante panorama, recordaba las palabras de Rodolfo Arango (2013), Doctor en Filosofía del derecho y derecho constitucional de la Universidad de Kiel; sobre el papel de la filosofía, pues para él:

“La filosofía podría definirse como crítica de la crítica y supone una actitud de reflexión, asombro permanente, de preguntar más allá de lo acostumbrado”

(...) “Colombia es un desafío para la filosofía moral, política y del derecho. Esto porque las paradojas son muchas: altos niveles de violencia mientras se dice que es la población más feliz del mundo; moralismo en los discursos y amplia corrupción en la práctica; preocupación por el honor y la imagen (en el

exterior), mientras se oculta un alto nivel de violación de los derechos humanos...

La filosofía como crítica de la crítica puede iluminar el porqué de estas paradojas.”

Y aunque no estemos acostumbrados en nuestras academias a hablar de estos temas, ni mucho menos, acerca del negro; e irrisorio sería declarar tales discursos como filosóficos; siquiera podríamos, como efectivos principiantes de la filosofía, seguir el ejemplo que Eduardo Restrepo (2005) nos otorga, a saber:

“El lenguaje de la academia es uno que en su propia lógica de constitución no puede dejar de reproducir la condición del subalterno como silencio (202)

Tal autor, en su artículo: “*(Pos) colonialidad y la (im)posibilidad de la representación: ¿quién habla en la academia a nombre del ‘negro’ en Colombia?*”; Después de realizar una contextualización de su crítica circunscrita dentro de la teoría contemporánea de la postcolonialidad, (¿tiene el subalterno derecho a hablar?, citando a Spivak); señala el locus de enunciación de su discurso, dejando entrever la dicotomía en la que se recae, es decir si se hablas **sobre o desde el negro** y sus distintas permutaciones o posiciones discursivas (2005, 173 y ss.).

En este orden de ideas, podemos señalar algunas acotaciones finales, dejando entrever no como un acabose, sino como un factum continuo, el locus de enunciación de la investigación; En primer lugar, que en la medida que entendamos que la filosofía debe

tener apertura a la realidad que nos acontece, y por tanto criticidad sobre la misma, podremos construir espacios y horizontes de sentidos o paradigmas como el que aquí se propone (Pensamiento O sabiduría Ancestral Cimarrón)

En segundo lugar, que para poder llevar a cabo la anterior pretensión epistémica, debemos seguir la ruta de las Colombias Negras dada por Eduardo Restrepo, y entenderla no como:

“no entiendo simplemente un estudio histórico-cultural del negro o del afrodescendiente en Colombia. Sino como (1) las especificidades en las prácticas, relaciones, representaciones y discursos de las sociedades negras, del negro y de lo negro que (2) en una relación de articulación, diferenciación, jerarquía y conflicto con otras sociedades, con otros sujetos sociales y con otros imaginarios, (3) se han configurado como tales y han construido históricamente lo que significa Colombia como país, territorio, sociedad y nación. (p. 50)

Y finalmente, en tercer y último lugar, declaramos la necesidad de seguir dándole continuidad y fortalecimiento a los espacios de interculturalidad epistémica creados a lo largo de esta investigación, (Cátedra Fray Martín de Porres y el Semillero de Investigación, Si-marrón) en el interior de la facultad de Filosofía; para darle desarrollo a la segunda fase de este proyecto investigativo, recopilando el trabajo de campo que pudiese hacerse, puesto que hoy más que nunca, cobra vigencia en el contexto colombiano, dado que estamos, en el marco del decenio internacional de la afrodescendencia, declarado por las Naciones Unidas, y nuestra alma mater debería mostrar interés y por tanto un interés académico cultural con tales circunstancias.

ANEXOS

ANEXO 1
ACUERDO N° 11 30 DE JULIO DE 2013
DÍA DE LA PROYECCIÓN SOCIAL

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS

PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA

ACUERDO No. 11 (30 de julio de 2013)

Por medio del cual se consagra el Día de la Proyección Social en la USTA.

El Consejo Superior de la Universidad Santo Tomás.

En ejercicio de las atribuciones que le confiere el numeral 16 del artículo 19 del Estatuto Orgánico, y

CONSIDERANDO

Que la Proyección Social como función sustantiva, hace visible a la Universidad mediante la articulación de la investigación y la docencia socialmente pertinentes.

Que la proyección social se debe encaminar al mejoramiento de la vida de las personas y al desarrollo armónico de todas las dimensiones vitales y complementarias, según lo establece el artículo 8 No. 6 del Estatuto Orgánico.

Que corresponde a la USTA promover la cultura de la justicia social, la convivencia pacífica y el desarrollo integral y solidario, conforme lo señala uno de sus principios generales, incorporados en el artículo 8 numeral 10 del Estatuto Orgánico.

Que la vinculación de las diferentes unidades académicas a proyectos de desarrollo regional y promoción de las comunidades, es uno de los objetivos de la Universidad Santo Tomás, según lo establece el artículo 9 numeral 2 del Estatuto Orgánico.

Que las facultades y unidades de la Universidad trabajan para mantener vínculos con la sociedad a través de diferentes medios, como son, entre otros: los programas de desarrollo comunitario, de emprendimiento, de educación continuada, de consultoría, de investigaciones socialmente pertinentes, etc.

Que el Vicerrector Académico General presentó a consideración del Consejo Superior, en sesión del 30 de mayo del presente año, la propuesta de establecer un día especial en la USTA, para dar reconocimiento a las personas que se destaquen en el desarrollo de la proyección social.

Que el Consejo Superior, destacó la pertinencia de la propuesta y la encontró acorde con el Estatuto Orgánico.

ACUERDA

ARTÍCULO PRIMERO. Establecer y consagrar el 3 de noviembre, **Día de la Proyección Social**, en todas las Sedes y Seccionales de la Universidad Santo Tomás.

PARÁGRAFO PRIMERO. En el acto de celebración en la Sede Principal, se incluye a la Vicerrectoría General de Universidad Abierta y a Distancia- VUAD.

PARÁGRAFO SEGUNDO. Cuando la fecha de celebración coincida con un día festivo, se traslada al día siguiente hábil.

ARTICULO SEGUNDO. Asociar el nombre y la vida de Fray Martín de Porres O.P., a la celebración del día de la Proyección Social.

Sede Principal: Cra. 9 No. 51-11, PBX: 57(1) 587 8797 - Sede de Lourdes: Cra. 9 No. 63-28, PBX: 57(1) 595 0000
Campus San Alberto Magno: Autopista Norte, calle 205, Av. Los Arrayanes km 1,6
www.usla.edu.co - correo electrónico: usantotomas@usantotomas.edu.co - Bogotá, D.C. - Colombia

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS

PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA

ARTÍCULO TERCERO.- La organización del acto de celebración del día de la Proyección Social, estará a cargo de la respectiva Vicerrectoría Académica de la Sede Principal y de las Seccionales, y del Director Académico en las Sedes organizadas como Decanaturas de División de Sede. En la VUAD la organización estará bajo la coordinación del Vicerrector General de Universidad Abierta y a Distancia, quien informará lo pertinente al Vicerrector Académico General para efectos de la organización del acto de celebración.

ARTICULO CUARTO. En el acto de celebración se hará entrega de los estímulos y distinciones a los miembros de la comunidad universitaria tomasina más destacados en este ámbito, y se efectuará la presentación y socialización de los proyectos más significativos.

ARTÍCULO QUINTO. El presente Acuerdo rige a partir de su fecha de expedición. Al Secretario del Consejo Superior le corresponde remitir copia del presente acto administrativo a los Rectores de las Seccionales de Bucaramanga y Tunja, al Vicerrector General de Universidad Abierta y a Distancia, a los Decanos de División de las Sedes de Medellín y de Villavicencio, a las demás autoridades académicas y a los Secretarios Generales de las Seccionales y Secretarios de División de Sede.

Expedido en Bogotá D.C., a los treinta (30) días del mes de julio de 2013.

COMUNÍQUESE Y CÚMPLASE

El Presidente del Consejo,

P. Carlos Mario Alzate Montes, O.P.

Elaboró: HFJS

El Secretario del Consejo,

Héctor Fabio Jaramillo Santamaría

Sede Principal: Cra. 9 No. 51-11, PBX: 57(1) 587 8797 - Sede de Lourdes: Cra. 9 No. 63-28, PBX: 57(1) 595 0000
Campus San Alberto Magno: Autopista Norte, calle 205, Av. Los Arrayanes km 1,6

www.usla.edu.co - correo electrónico: usantotomas@usantotomas.edu.co - Bogotá, D.C. - Colombia

ANEXO 2

CERTIFICADO DE LA CREACIÓN DE CÁTEDRA FRAY MARTÍN DE PORRES

**EL SUSCRITO SECRETARIO GENERAL DE LA UNIVERSIDAD
SANTO TOMÁS**

CERTIFICA QUE:

El Consejo Académico General, en sesión del 27 de septiembre de 2012 avaló la propuesta de creación de la **Cátedra Institucional Fray Martín de Porres, O.P.**, para todas las Sedes y Seccionales de la Universidad.

1.

Posteriormente el Vicerrector Académico General informó al Consejo Superior, en sesión del 27 de septiembre de 2012, sin que el Consejo objetara la decisión que se adoptó.

Dada en Bogotá, D.C., a los siete (7) días del mes de junio de 2013

HECTOR FABIO JARAMILLO SANTAMARÍA
Secretario General

Recibi:

Gloria S. Rodríguez
Of. Registro y Control
12.06.2013

1.

Sede Principal: Cra. 9 N° 51-11 PBX: 57(1) 587 87 97 - Sede de Lourdes: Cra. 9A N° 63-28 PBX: 57(1) 595 00 00
Campus San Alberto Magno: Autopista Norte, calle 205, Av. Los arrayanes km 1.6
www.usta.edu.co - E-mail: usantotomas@usantotomas.edu.co - Bogotá, D.C. - Colombia

ANEXO 3

CANTOS DE EMANCIPACIÓN

LA FANTÁSTICA DE CARLOS VIVES

La fantástica
Carlos Vives

Manuel Zapata me dijo
Domingo benkosbiohó
Se libertó en Cartagena
Y en la Matuna fundó
Palenque
Para escapar de su suerte
Para llamar a su gente
Para cantar por sus penas
Me lo contó

También me dijo Lemaitre
Que España no se rindió
Que los piratas ingleses
A su paciencia colmó
Y levantó una muralla bien fuerte
Para salvar a su gente
Para cuidar su bandera
Me lo contó

Panderos, panderos
Pa' los niños del ciruelo
Batata, batata
Pa' la alegría de la casa
Dinero, dinero
Pa' los viejos compañeros
Del ámbito musical
De la movida local

Dios bendiga Cartagena
La fantástica
Viva el África
Viva el África

Dios bendiga Cartagena
La fantástica
Viva el África
Viva el África

Batata llamó a Pechiche
Graciela tocó después
Y contestó una leyenda
Llamada Justo Valdez

Y Sofro cantaba así con Senelia
Y en la quemada presente
Como cantando sus penas
Te lo conté

Panderos, panderos
Pa' los niños del ciruelo
Batata, batata
Pa' la alegría de la casa
Dinero, dinero
Pa' los viejos chapeteros
Del ámbito musical
De la movida local

Dios bendiga Cartagena
La fantástica
Viva el África
Viva el África

Dios bendiga Cartagena
La fantástica
Viva el África
Viva el África

Nadie baila
Como baila la fantástica
Romántica
No tan plástica
Movimiento
De Cadera iconoclástica
Muy artística
Más elástica

Chambacú
Torices
Barú
Bazurto

Dios bendiga Cartagena
La fantástica
Viva el África
Viva el África [Bis]

Dios bendiga Cartagena
La Romántica

Viva el África
Viva el África

Dios bendiga Cartagena
La fantástica
Viva el África
Viva el África

Viva el África
Viva el África

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía consultada

Introducción

Arroyo, Joe. (). La rebelión. Recuperado de:

http://www.youtube.com/watch?v=oWBf9hfW_4Y&index=1&list=RDoWBf9hfW_4Y

Artel, Jorge. (2010). *Tambores en la noche*. Bogotá: Biblioteca de Literatura Afrocolombiana, Ministerio de cultura de Colombia, Tomo X.

Bourdieu, Pierre. (2002). *Campo de poder, campo intelectual. Itinerario de un concepto*. Montessor.

Benavides Iván. (2014-01-24) La Rebelión, Joe Arroyo. Revista arcadia. Recuperado de <http://www.revistaarcadia.com/impresas/especial-arcadia-100/articulo/la-rebelion-joe-arroyo/35088>

Diccionario de filosofía, FERRATER MORA, p 1493.

Del Castillo, Mathieu, Nicolás. (1982). *Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos*. Bogotá: Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo.

Gadamer, Hans-Georg (1993) *Verdad y método*. Ediciones Sígueme - Salamanca

Grueso Romero, María. (2003) *El otro yo que sí soy. Poemas de amor y mar*. Buenaventura: Ediciones Marymar.

Morín, Edgar (2000). Los siete saberes necesarios para la educación del futuro. Santafé de Bogotá: UNESCO-MEN.

Marx, Carlos (1976). El capital, Siglo XXI, México.,

Ocampo Alfredo y **Cuesta** Guiomar, (2010) *Antología de mujeres poetas afrocolombianas*. Biblioteca de literatur afrocolombiana, Banco de la Republica. Tomo 16.

Platón. (1988) *Diálogos completos, Hippias mayor*. Madrid: Editorial Gredos.

RAE (2015) Diccionario de la lengua española (22.aed.). Consultado en <http://www.rae.es/rae.html>

Restrepo, Eduardo. (2005) *Políticas de la teoría y dilemas en los estudios de las colombias negras*. Bogotá: Editorial Universidad del Cauca.

Uribe, Diana (2011, julio, 27). Cómo se vivió la muerte de Joe Arroyo en San Basilio de Palenque. Caracol Radio. Recuperado de: http://www.caracol.com.co/audio_programas/archivo_de_audio/como-se-vivio-la-muerte-de-joe-arroyo-en-san-basilio-de-palenque-columna-de-diana-uribe/20110727/oir/1516531.aspx

Zapata Olivella, Manuel. (2002). *Árbol brujo de la Libertad: África en Colombia: Orígenes, Transculturación, Presencia, Ensayo Histórico Mítico*. Universidad del Pacífico.

Zapata Olivella, Manuel. (1997). *Rebelión de los genes: el mestizaje americano en la sociedad futura*. Bogotá: Altamir. 368 p.

Capítulo 1
Bibliografía utilizada en el capítulo

Bibliografía utilizada en el capítulo

ADORNO, T. (1969). *¿Para qué aún la filosofía?* Caracas. Monte Ávila. Paidós.

ARBEA, Antonio. (2002) *El concepto de humanitas en el pro archia de cicerón*. Universidad católica de Chile: Revista ONOMAZEIN 7. P. 393-400.

ARISTÓTELES(1994) *Libro I*, Editorial Gredos.

BUENO, Miguel (1956)*Reflexiones en torno a la filosofía de la cultura*. México: Imprenta universitaria,.

BOERLEGUI, Carlo (2010) *Historia del pensamiento latinoamericano, una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Deusto, 3º edición.

CASSIRER,Ernst. (1967) *Antropología filosófica*. México: F.C.E.,Recuperado de:
<http://www.mercaba.org/SANLUIS/Filosofia/autores/Contempor%C3%A1nea/Cassirer/Antropolog%C3%ADa%20filos%C3%B3fica.pdf>

CASSIRER, E. (1971). *Filosofía de las formas simbólicas*. México: F.C.E.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2005) *Hybris del punto cero*. p., 186 y ss.

CICERÓN, M.T. (2014). *Disputas tertulianas*.Recuperado de:
<https://archive.org/details/tusculanaedisput00ciceuoft>

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix. (1994)*¿Qué es la filosofía?*.Barcelona: Anagrama.

GEERTZ, Clifford (1987) *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.

GÜELL, Pedro (2008) *¿Qué se dice cuando se dice cultura?*Notas sobre el nombre de un problema. Revista de Sociología 22 / 2008. Facultad de Ciencias Sociales - Universidad de Chile.

GEERRERO ARIAS, Patricio (2011) *Corazonar la dimensión política de la espiritualidad y la dimensión espiritual de la política*. Revista alteridad, de Ciencias humanas, Sociales y Educación. N° 10, 2011, Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador. Recuperado de :
http://alteridad.ups.edu.ec/documents/1999102/3570008/v6n1_Guerrero.pdf

HEIDEGGER, Martín. (1950) Caminos del bosque. Recuperado en: <http://larisadelser.wikispaces.com/file/view/Heidegger-epocaimagenmundo.pdf>.

HEIDEGGER, Martín. (1927). Ser y Tiempo. Recuperado de : http://www.magonzalezvalerio.com/textos/ser_y_tiempo.pdf

HEIDEGGER (1960) *Que es eso de filosofía?* Recuperado de <https://cv2.sim.ucm.es/moodle/file.php/11491/TextosEstetica/Heidegger-Que-es-filosofia.pdf>

HEIDEGGER (1978) *¿Qué es filosofía?*, Incluye: *¿Qué es eso de la Filosofía?. El principio de razón* (conferencia). *El final de la Filosofía y la tarea del pensar*. Trad., estudios, notas y comentario de textos de José Luis Molinuev Ediciones Narcea, Madrid,

JAEGER, Werner (2001) *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.

LARROYO, F. (1954) *Filosofía de la cultura*. México: Porrúa.

MAYA RESTREPO, Luz. (2001). Botánica y Medicina africanas en la Nueva Granada, Siglo XVII: La importancia de Mateo Arará, curandero africano. *Revista Historia Crítica*, Universidad de los Andes, No 19. Diciembre, Pág., 27 – 48

MONDOLFO, Rodolfo (1949) El hombre como sujeto espiritual en la filosofía antigua. Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, Argentina, marzo-abril, tomo 3. Recuperado de : <http://www.filosofia.org/aut/003/m49a1988.pdf>

MOSTERÍN, Jesús (1993) *Filosofía de la cultura*. Madrid: Alianza.

PÉREZ TAPIAS, José (1995) *Filosofía y crítica de la cultura*. Madrid: Trotta.

PLATÓN. (1988) *Diálogos completos, Teeteto* 155 d. Madrid: Editorial Gredos.

RAE (2015) Diccionario de la lengua española (22.a ed.). Consultado en <http://www.rae.es/rae.html>

RAMÍREZ, Mario Teodoro. (2000) *¿Qué es filosofía de la cultura? La filosofía de la cultura como perspectiva crítica y programa de investigación*. *Revista Devenires* I, 1. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. P. 16-38

ROIG, A.A. (1998) “Posmodernismo: paradoja e hipérbole. Identidad, subjetividad e Historia de las Ideas desde una filosofía latinoamericana”. Casa de las américas. N° 213. Octubre-diciembre. Pág., 6-16.

SALAZAR Bondy, A. (1968) Recuperado de: <http://www.olimon.org/uan/bondy.pdf>

SCOPUS (2014). América latina: el sevier. La florida. Recuperado de: http://www.americalatina.elsevier.com/corporate/pdf/scopus/FSRPM_EN_0707_a885_Fact_Sheet_RPM_ESP_09OUT.pdf

ZUBIRI, Xavier. (1984) *Inteligencia Sentiente*. Recuperado de: http://www.olimon.org/uan/zubiri_inteligencia-sentiente.pdf

ZEA, Leopoldo. (1976) *Pensamiento latinoamericano*. Barcelona, Ariel. Recuperado de: <http://www.olimon.org/uan/pensamiento.pdf>

ZEA, Leopoldo. (2003) *Pensamiento latinoamericano*. Recuperado de: <http://www.ensayistas.org/filosofos/mexico/zea/pla/>

VOX GRIEGO (1967) *Diccionario VOX griego clásico-español*. Palabras castellanas de origen griego. - Ediciones clásicas de José Fco., González Castro.
Recuperado de: <http://etimologiahistoriadelaspalabras.blogspot.com/2010/03/definicion-de-la-rae-del-lat.html>
[Fecha de consulta: Febrero 14 de 2014]

Bibliografía utilizada en el capítulo

BAUMAN, Zygmunt. (2004) *Emancipación*, En *Sociedad Liquida*. F.C.E., p. 21-58

CUBASROJAS, Pablo. (). *Bolivia: movimientos sociales, nacionalización y Asamblea Constituyente*. Revista OSAL. Número 19, Enero-Abril 2006. Recuperado de: <http://bvsde.org.ni/clacso/publicaciones/OSAL19.pdf>

LOZANO, Bety . (2010). *La población negra en Colombia*, **En**: Grueso Vanegas, D. (Comp.,) *Identidades, colectivas y reconocimiento*, Colombia: Universidad del Valle.

MARX, Karl. (1931). *Manuscritos económicos y filosófico*. Tomo III.
<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/man3.htm>

MARX, Karl. (2004). *El capital*. . Fondo de cultura Económica. Recuperado de: http://www.socialismo-chileno.org/biblioteca/KM_capital_libro1.pdf

HORKHEIMER, Max y **ADORNO** Theodor W. (1998) *Dialéctica de la Ilustración*. Dialéctica de la Ilustración, Fragmentos filosóficos. Introducción y traducción de Juan José Sánchez. Editorial Trotta.

ROIG, A.A. (1998) “Posmodernismo: paradoja e hipérbole. Identidad, subjetividad e Historia de las Ideas desde una filosofía latinoamericana”. Casa de las américas. N° 213. Octubre-diciembre. Pág., 6-16.

RESTREPO, Eduardo (2005). *Políticas de la teoría y dilemas en los estudios de las Colombias Negras*.

RAE (2015) Diccionario de la lengua española (22.aed.). Consultado en <http://www.rae.es/rae.html>

Capítulo 2 **Bibliografía utilizada en el capítulo**

BAUDRILLARD, J. (1978). *Cultura y simulacro*. Barcelona, Editorial Kairós.

DE SOUSA SANTOS, B. (2010) **Refundación del Estado en América Latina**, *Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, Lima, p. 156.

DE ZUBIRÍA, Sergio (Noviembre de 2011) *Saberes, epistemologías y prácticas en bioética*”, Documento entregado el 29 de septiembre de 2011 y aprobado el 20 de octubre de 2011. Revista Colombiana de Bioética. Universidad El Bosque. Vol. 6 No. Especial - Noviembre de 2011

GONZÁLEZ-CASANOVA, P. 2004. *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la academia a la política*. Barcelona: Anthropos.

GUERRERO ARIAS, P. (2011) Corazonar la dimensión política de la espiritualidad y la dimensión espiritual de la política. *Alteridad* 10. Revista de Ciencias Humanas, Sociales y Educación, N° 10, Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador.

KUHN, T. (1975) La estructura de las revoluciones científicas. Madrid, Fondo de Cultura Económica.

KUSCH, R. (1973) Una lógica de la negación para comprender a América. **En:** Revista Hoy en el Trabajo Social N° 27, Buenos Aires.

RESTREPO, E. (2008) “El negro en un pensamiento colonial de principios del siglo XVII: Diferencia, jerarquía y sujeción sin racialización”, **En:** María Eugenia Chaves (ed.), *Genealogías de la diferencia: tecnologías de la salvación y representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

ROITMAN ROSENMAN, Marcos. (2008) **Capítulo I. Las maldiciones de pensar América Latina.** En publicación: Pensar América Latina. El desarrollo de la sociología latinoamericana / Marcos Roitman Rosenmann. Buenos Aires : CLACSO, Abril 2008. -- ISBN 978-987-1183-86-9

ROIG, A.A. (1998) “Posmodernismo: paradoja e hipérbole. Identidad, subjetividad e Historia de las Ideas desde una filosofía latinoamericana”. Casa de las américas. N° 213. Octubre-diciembre. Pág., 6-16.

VATTIMO, G. (1994) Posmodernidad ¿Una sociedad transparente? **En:** Vattimo y otros, Entorno a la posmodernidad. Barcelona, Anthropos.

WALSH, C. (2004) Colonialidad, conocimiento y diáspora afro-andina. P 331-346. **En:** Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia. E Restrepo y A. Rojas, editores, Popayan, Editorial Universidad del Cauca, Colección Políticas de la Alteridad.

ZUBIRI, X. (1984) *Inteligencia sentiente, inteligencia y realidad*. Madrid, Alianza Editorial.

Capítulo 3

Referencia bibliografía de la ponencia

Fuentes manuscritas

A.G.I: Archivo General de Indias (Sevilla)Gobierno: Audiencia de Santa Fe, 212, 213, 217

Fuentes escritas

ARRÁZOLA, Roberto (1970) *Palenque, primer pueblo libre de América. Historia de las sublevaciones de los esclavos de Cartagena*. Cartagena, Ediciones Hernández.

GUERRERO GARCÍA, Clara Inés. (2007) Capítulo 2: Memorias palenqueras de la libertad. En: *Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. Editores, Claudia Mosquera Rosero-Labbé y Luiz Claudio Barcelos. Bogotá: Universidad nacional, Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales (CES), 364 p.

LÓPEZ CARLOS, SEIZ DAVID Y JAVIER GURPEGUI (2008) *Para una Filosofía de la memoria, Entrevista al profesor Reyes Mate*”. Revista Con-conciencial social. *Fedecaria Asturias, Madrid y Aragón. Págs., 101-120.*

MATE, Reyes (2003). *Memoria de Auschwitz*. Valencia: Trotta.

RICOEUR, Paul (2010). *La Memoria, la Historia y el olvido*. Editorial Trotta., Pág., 684.

SÁNCHEZ, GONZALO Y BELLO ALBARRACÍN, MARTHA. (2010)Bojayá, Guerra sin límites, informe del grupo de memoria histórica de la comisión nacional de reparación y reconciliación. Ed. Taurus, pensamiento. 344 p.

ZAPATA OLIVELLA, M. (2002). *El árbol brujo de la libertad: África en Colombia, orígenes, transculturación, presencia, ensayo histórico-mítico*. Buenaventura: Universidad del pacífico, p. 321.

Referencia bibliografía secundaria consultada

ARTEL, Jorge. (2010) Tambores en la noche. Tomo X. Biblioteca de literatura afrocolombiana. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia.

BOLÍVAR, Simón. (2007) *Discursos y proclama. Compilador, Rufino Blanco Fombona. Biblioteca de Ayacucho.*

GRUESO ROMERO, María. (2003) *El otro yo que sí soy. Poemas de amor y mar.* Buenaventura: Ediciones Marymar.

HOECK, Leo. (1981) *La marque du Titre*. La Haya: Editions Mouton.

KANT, Immanuel. (2004) *Contestación a la pregunta ¿Qué es la ilustración?* Madrid: Alianza. Traducción castellana de Roberto R. Aramayo. En: ISEGORIA/25 (2001) pág., 287-291.

ARBOLEDA, Santiago. 2007. “Conocimientos ancestrales amenazados y destierro prorrogado: la encrucijada de los afrocolombianos”. En: Claudia Mosquera y Luiz Claudio Barcelos (eds.), *Afroreparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. pp. 467-486. Bogotá: CES-Universidad Nacional.

ARCHILANEIRA, Mauricio. (2004) Desafíos y perspectivas de los movimientos sociales en Colombia. En “apabullados pero no derrotados”, Revista Foro, N° 50, junio de 2004, p. 37-47.

BAUMAN, Zygmunt. (2004) Emancipación, En Sociedad Liquida. F.C.E., p. 21-58

BERNARD Stephenson, Emilia. “Negra soy”. *Biblioteca de Literatura Afrocolombiana, Tomo XVI, p. 368.*

BOURDIEU, Pierre. (2002) Campo de poder, campo intelectual. Tucumán: Editorial montessor.

BORON, Atilio A. **Crisis de las democracias y movimientos sociales en América Latina: notas para una discusión.** En publicacion: OSAL, Observatorio Social de

América Latina, año VII, no. 20. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales: Argentina. 2006 1515-3282.

CHAVES, M. (2008). *Genealogías de la diferencia: tecnologías de la salvación y representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

CORTÉS, Hernán. 1998. “Ley 70/93, un Instrumento para la organización y lucha por el territorio, la identidad y la autonomía del pueblo negro en Colombia”. Palenque Nariño. Tumaco.

DÁVALOS, Pablo. **Movimientos sociales y razón liberal: los límites de la historia.** En publicacion: OSAL, Observatorio Social de América Latina, año VII, no. 20. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales: Argentina. 2006 1515-3282.

ESCOBAR, ARTURO Y ÁLVARO PEDROSA (eds.). 1996. *Pacífico: ¿DesArroyo o biodiversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Cerec.

ESCOBAR, Arturo y ÁLVAREZ Sonia. (2001) **Políticacultural&culturapolítica**, una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos. Bogotá; Taurus.

_____. (2004) “Comunidades negras de Colombia: en defensa de biodiversidad, territorio y cultura”. En: Ministerio de Cultura de Colombia, *Cátedra para la cultura de paz desde la diversidad y la creatividad*. pp. 66-69. Bogotá: Presidencia de la República.

GONZÁLEZ-CASANOVA, P. 2004. Las nuevas ciencias y las humanidades. De la academia a la política. Barcelona: Anthropos.

HERNÁNDEZ, Esperanza. 2004. *Resistencia Civil artesana de paz. Experiencias indígenas, afrodescendientes y campesinas*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

HOETMER, Raphael. (2009) Repensar la política desde América Latina Cultura, Estado y movimientos sociales. Lima, mayo de 2009.

HOFFMANN, Odile. 2007. *Comunidades negras en el Pacífico colombiano. Innovaciones y dinámicas étnicas*. Quito: Ediciones Abya-Yala, IFEA, IRD, CIESAS, CEMCA.

Horkheimer, Max y Adorno Theodor W. (1998) *Dialéctica de la Ilustración* Dialéctica de la Ilustración, Fragmentos filosóficos. Introducción y traducción de Juan José Sánchez. Editorial Trotta.

HURTADO, Teodora. 2004. “La construcción de un modelo de ciudadanía diferenciada: el empoderamiento político de la población afrocolombiana y el ejercicio de la movilización

étnica”. En: Axel Rojas (ed.), *Estudios afrocolombianos. Aportes para un estado del arte*. pp. 75-97. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

LOZANO, Bety . (2010). *La población negra en Colombia*, **En**: Grueso Vanegas, D. (Comp.,) *Identidades, colectivas y reconocimiento*, Colombia: Universidad del Valle.

MEJIA, Julio. (2008) **Epistemología de la Investigación Social en América Latina. DesArroyos en el siglo XXI. Cinta Moebio 31: 1-13. EN: www.moebio.uchile.cl/31/mejia.html** (Fecha de consulta 10 de mayo de 2012)

MINA, William. 2000. “Los movimientos sociales y el movimiento negro”. En: *Textos & Conferencias*. pp. 1-11. Popayán: Universidad del Cauca.

MÚNERA RUÍZ, Leopoldo. (1998) **De los movimientos sociales al movimiento popular”. Editorial: CEREC, IEPRI, Unibiblos, Bogotá.**

PEREA, Fabio. 1993. “El movimiento cimarrón”. En: Pablo Leyva (ed.), *Colombia Pacífico*. Tomo II. pp. 764-770. Bogotá: Fes-Biopacífico.

RESTREPO, Eduardo (2004) *Conflicto e (in)visibilidad, Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Editorial Universidad del Cauca.

_____ (2005) *Políticas de la teoría y dilemas en los estudios de las colombianas negras*.

_____ Y **ROJAS**, Axel (2008) *Afrodescendientes en Colombia: Compilación bibliográfica*. Universidad del Cauca Colección Políticas de la Alteridad.

RESTREPO, E. (2008) “El negro en un pensamiento colonial de principios del siglo XVII: Diferencia, jerarquía y sujeción sin racialización”, **En**: María Eugenia Chaves (ed.), *Genealogías de la diferencia: tecnologías de la salvación y representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

ROITMAN ROSENMAN, Marcos. (2008) **Capítulo I. Las maldiciones de pensar América Latina**. En publicación: *Pensar América Latina. El desArroyo de la sociología latinoamericana* / Marcos RoitmanRosenmann. Buenos Aires : CLACSO, Abril 2008. -- ISBN 978-987-1183-86-9

ROIG, A.A. (1998) “Posmodernismo: paradoja e hipérbole. Identidad, subjetividad e Historia de las Ideas desde una filosofía latinoamericana”. Casa de las américas. N° 213. Octubre-diciembre. Pág., 6-16.

SALVIA, A. (1997): "Presentación: Acerca del método y el proceso de investigación social", en Hacia una estética plural en la Investigación social. Carrera de sociología.

Facultad de Ciencias Sociales. Oficina de Publicaciones del CBC. Universidad de Buenos Aires.

SÁNCHEZ, Gonzalo. (2010) Bojayá: La guerra sin límites. Taurus. CNRR – Grupo de Memoria Histórica, 343 pág.

SANDOVAL, A. S. J. (1956, 1627) *De instauranda aethiopum salute. El mundo de la esclavitud negra en América*. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de Colombia.

SANTAMARÍA, Angela. 2003. *Nuevas narrativas de lo político. Prácticas y discursos jurídicos de los movimientos indígenas y afrocolombianos en el marco del desplazamiento forzado por la violencia en Colombia*. Informe final del concurso: Movimientos sociales y nuevos conflictos en América Latina y el Caribe. Programa Regional de Becas CLACSO.

TILLY, Charles. (2009) **Los Movimientos sociales 1768-2008: desde sus orígenes a facebook**. Editorial: Crítica: Barcelona, 2009. Capítulo 4-6 pág., 135-277

WADE, Peter. 1992. El movimiento negro en Colombia. *América Negra*. (5): 173-192.

WADE, Peter. (1996) “Identidad y etnicidad”. En: Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (eds.), *Pacífico: ¿DesArroyo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. pp. 283-298. Bogotá: CEREC..

WALSH Catherine. (2001) “De-construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros del Ecuador”. En: Fuller, Norma (ed.), *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades*. pp. 115-142. Lima: Pontificia Universidad del Perú-Universidad del Pacífico-IEP.

WALSH Catherine. Colonialidad, conocimiento y diáspora afro-andina: Construyendo etnoeducación e interculturalidad en la universidad.

ZIBECHI, Raúl (2006) Movimientos sociales: nuevos escenarios y desafíos inéditos EN OSAL [Buenos Aires: CLACSO, Año VII N° 21, SEPTIEMBRE-DICIEMBRE 2006]

ZAPATA OLIVELLA, M. (2002). *El árbol brujo de la libertad: África en Colombia, orígenes, transculturación, presencia, ensayo histórico-mítico*. Buenaventura: Universidad Del pacífico, p. 321.

ZULUAGA, F., Y ROMERO, M. (2007). *Sociedad, cultura y resistencia negra en - Colombia y Ecuador*. Cali: Universidad del Valle.

Referencias Bibliográficas

Rituales, funebria y religiosidad

ANTÓN, Jhon. 1998. "Curanderos afrocolombianos y el territorio como escenario religioso". En: Germán Ferro (ed.), *Religión y etnicidad en América Latina*. Tomo III, pp. 301-318. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

ARBOLEDA, Santiago. 2004. "El Pacífico Sur desde la mirada clerical en el siglo xx: apuntes para pensar la religiosidad popular afrocolombiana". En: Axel Rojas (ed.), *Estudios afrocolombianos. Aportes para un estado del arte*. pp. 195-224. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

BINDERS, Hildegard y Manuel Ceran. 1971. "La religiosidad del moreno en la costa caucana del Pacífico". Tesis de filosofía. Universidad Santo Tomás de Aquino. Bogotá.

ESCOBAR, Martha. 1990. *La frontera imprecisa: lo natural y lo sagrado en el norte de Esmeraldas*. Quito: Centro cultural afro-ecuatoriano.

FERRO, Germán. 1999. "Contexto religioso en la costa Pacífica: resistencia, tradición mestiza y afirmación de identidad". En: Patricia Vargas (ed.), *Construcción territorial en el Chocó*. Volumen 1. Historias regionales. pp. 175-184. Bogotá: ICAN-PNR.

FRIEDEMANN, Nina S. de. 1990. Animas y pilatos en escena: Semana Santa en Coteje (Cauca). *Revista de Arqueología y Antropología*. 6 (1): 103-121.

MACHADO, Martha. 2007. "Un rastro de África Central en el Pacífico colombiano: tallas sagradas entre los indígenas del Chocó y su legado africano (Congo y Angola)". En: Claudia Mosquera y Luiz Claudio Barcelos (eds.), *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparatoria para negros, afrocolombianos y raizales*. pp. 531-555. Bogotá: CES-Universidad Nacional de Colombia.

MORENO, Antonio. 1996. "El gualí: ceremonia que se celebra con ocasión de la muerte de un niño en las zonas rurales del Chocó". Trabajo de grado. Universidad del Valle. Cali.
Moreno, Antonio. 1998. *El gualí*. Quibdó: Universidad Tecnológica del Chocó.

MOTTA, Nancy. 2005. *Gramática ritual*. Cali: Universidad del Valle. Moreno, Antonio. 1996. "El gualí: ceremonia que se celebra con ocasión de la muerte de un niño en las zonas rurales del Chocó". Trabajo de grado. Universidad del Valle. Cali.

MORENO, Antonio. 1998. *El gualí*. Quibdó: Universidad Tecnológica del Chocó. Motta, Nancy. 2005. *Gramática ritual*. Cali: Universidad del Valle.

VIVEROS, Luis. 1995. "Curanderismo y magia en Puerto Tejada". Trabajo de grado. Departamento de Historia, Universidad del Valle. Cali.

Curanderos, brujos y medicina tradicional

ANTÓN, Jhon. 2003. *Entre chinangos: magia y curación entre las comunidades negras del San Juan*. Quibdó: IIAP-Fundación Cultural Las Mojarras.

ANTÓN, Jhon. 1998. "El conocimiento tradicional de las comunidades negras asociado al conocimiento tradicional en un área del Chocó". Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad Nacional. Bogotá.

BURBANOLOZANO, Rosana María. 2001. Medicina negra en el municipio de Guapi. Tesis de grado. Universidad del Cauca. Popayán.

PEREA, Maria Eugenia. 1999. "Medicinas tradicionales de la comunidad de Arusí". En: Patricia Vargas (ed.), *Construcción territorial en el Chocó*. Volumen 2. Historias locales. pp. 57-68. Bogotá: ICAN-PNR.

VELÁSQUEZ, Rogerio. 1957. La medicina popular de la costa colombiana del Pacífico. *Revista Colombiana de Antropología*. (6): 193-241.

ZULUAGA, Germán. 2003. *La botella curada: un estudio de los sistemas tradicionales de salud en las comunidades afrocolombianas del Chocó biogeográfico*. Bogotá: Universidad el Bosque.

Tradición oral y literatura

ALAIX de Valencia, Hortensia. 2002. Poetas del Pacífico. *Pacífico Sur*. Revista cultural de la facultad de humanidades-Univalle. (1): 41-45.

ARAGUN, Efraín. 1990. "Estructura del mito 'El Ribiel' de la costa Pacífica colombiana". En: Piedad Gaeset al (ed), *Memorias del V Congreso de antropología en Colombia. Simposio lingüística aborigen, antropología ecológica, selvas tropicales*. Bogotá.

BERMÚDEZ, Jesús y Guillermo Abadía Morales. 1966. *Algunos cantos nativos tradicionales de la región Guapi (Cauca)*. Bogotá: Imprenta Nacional.

FRIEDEMANN, Nina S. de. 1997. "Poesía del agua en el Pacífico colombiano y ecuatoriano". En: Hugo Niño y Nina S. de Friedemann (eds), *Etnopoesía del agua: Amazonia y Litoral Pacífico*. Bogotá: Universidad Javeriana.

OSLENDER, Ulrich. 2005. Tradición oral y memoria colectiva en el Pacífico colombiano: hacia la construcción de una política cultural negra. *Guaragao. Revista de Cultura Latinoamericana*. 9 (20): 74-104.

PARDO, Andrés. 1960. *Los cantares tradicionales del Baudó*. Bogotá: Imprenta de la Universidad Nacional.

San Basilio de Palenque

ARRÁZOLA, Roberto. 1970. *Palenque, primer pueblo libre de América. Historia de las sublevaciones de los esclavos de Cartagena*. Cartagena: Ediciones Hernández.

ÁVILA, Abel. 1980. *Palenque, semillero de negros*. Barranquilla: Grafitalia.

BALANZÓ, Alejandro *et al.* 2007. *Estudio de caso San Basilio de Palenque, Colombia. Patrimonio oral e inmaterial de la humanidad*. Bogotá: Universidad externado de Colombia.

CASSIANI, Alfonso. 2002 “San Basilio de Palenque: historia de la resistencia, 1599-1713”. En: *150 años de la abolición de la esclavización en Colombia. Desde la marginalidad a la construcción de la nación*. pp. 70-92. Bogotá: Aguilar.

DELGADO, Ramiro (coord.). 2003. “Etnografías y patrimonios. Relatos de San Basilio de Palenque”. Comunidad de San Basilio de Palenque-Fondo del Patrimonio Cultural de la Embajada de los Estados Unidos-Universidad de Antioquia.

FRIEDEMANN, Nina S. de. 1979. “Negros, esclavos y palenques: historia de la esclavitud”. En: *Solidaridad, aportes cristianos para la liberación*. Bogotá, pp 10-20.

FRIEDEMANN, Nina S. de y Carlos Patiño Roselli. 1983. *Lengua y sociedad en el Palenque de San Basilio*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

GARCÍA SÁNCHEZ, Andrés. 2003. “Fiestas y celebraciones en Palenque”. En: Ramiro Delgado (coord.), *Etnografías y patrimonios. Relatos de San Basilio de Palenque*. pp. 454-545. Comunidad de San Basilio de Palenque-Fondo del Patrimonio Cultural de la Embajada de los Estados Unidos-Universidad de Antioquia.

MARTÍNEZ, Luis. 2002. “La champeta: una forma de resistencia palenquera a las dinámicas de exclusión sociorraciales y culturales, puestas en marcha por las élites ‘blancas’ de Cartagena y Barranquilla entre 1960 y 2000”. Trabajo de grado. Departamento de Historia, Universidad de los Andes. Bogotá.