

**Voces que brotan de la tierra: recuperación de las tradiciones afrocolombianas del
colectivo La Comadre -Girón.**

Erika Gaspar, Juanita Guauque y Sarah Galindo

Universidad Pedagógica Nacional-Fundación Centro Internacional de Desarrollo Humano

Maestría en Desarrollo Educativo y Social

Tutora Ginna Constanza Méndez Cucaita

5 octubre del 2025

Información General	
Macroproyecto	Tipo de informe: Parcial Final X
Título	Voces que brotan de la tierra: recuperación de las tradiciones afrocolombianas del colectivo La Comadre-Girón.
Programa de formación	Maestría en Desarrollo Educativo y Social
Línea de investigación al cual se encuentra adscrito el macroproyecto	Desarrollo Social, Comunitario y Políticas Públicas
Nombre del investigador principal y/o tutor	Ginna Constanza Méndez Cucaita
Nombre de los maestrantes que participan del macroproyecto	Erika Gaspar Juanita Guauque Sarah Galindo
Maestrante(s) que presenta(n) el informe	Erika Gaspar Juanita Guauque Sarah Galindo
Fecha de inicio del programa/macroproyecto	Junio 2024
Fecha de entrega del informe	5 octubre del 2025
Ciudad	Bogotá

TÍTULO: Voces que brotan de la tierra: recuperación de las tradiciones afrocolombianas del colectivo La Comadre -Girón.

RESUMEN EJECUTIVO

El presente informe de investigación contiene los resultados del trabajo titulado “Voces que brotan de la tierra”, en el marco de la maestría en Desarrollo Educativo y Social (UPN-CINDE). La investigación se propuso caracterizar algunas de las tradiciones afrocolombianas del Colectivo La Comadre - Girón, analizar sus sentidos y co-construir con la comunidad un proceso de circulación y ampliación epistémica y teórica, por medio de un producto de apropiación social de conocimiento. Esto último se trata de un libro construido con y para la comunidad, en el que se retratan algunas de las tradiciones del Colectivo, especialmente el uso de plantas medicinales. Todo ello, permitió promover la recuperación y transmisión intergeneracional de tradiciones y prácticas culturales afrocolombianas del colectivo La Comadre-Girón a través de estrategias narrativas orales y visuales.

El trabajo de investigación es de tipo cualitativo, orientado por las Epistemologías del Sur (De Sousa, 2009), en perspectiva decolonial. Desde este horizonte de sentido, se reconoce que las comunidades construyen y circulan saberes propios que, aunque han sido marginados y deslegitimados por el pensamiento abismal moderno, por la razón metonímica (De Sousa, 2006;2014), son válidos y hacen parte de su cosmovisión. De este modo, se reconoce la imposibilidad de abordar las tradiciones fuera de la experiencia vivida; es decir, las narrativas, las emociones y las memorias de quienes las practican son

la fuente primaria de conocimiento.

El diálogo directo con la comunidad permitió, además de reconocer y valorar sus saberes como legítimos, identificar tensiones entre el discurso colonial homogeneizador y la diversidad de las mujeres del Colectivo como mujeres Afro con historias de vida, trayectorias y orígenes distintos. Desde allí se produce una ruptura de las versiones estereotipadas y deterministas de la experiencia afro femenina.

En el marco de esa experiencia, también marcada en su mayoría por la violencia y el desplazamiento forzado, se encontró que el colectivo es un lugar de encuentro, resistencia y, especialmente, de aprendizaje y vivencia de las tradiciones. Esto teniendo en cuenta que, por las condiciones de desplazamiento de varias de las mujeres, la familia y la comunidad no han sido los principales guardianes de las tradiciones. Hacer parte del colectivo y conectarse con las tradiciones reafirma la identidad, pues al ofrecer marcos simbólicos las personas tienen la posibilidad de reconocerse o diferenciarse de determinadas formas de ser y habitar el mundo.

Las tradiciones, al ser transmitidas entre generaciones, permiten mantener vínculos con el pasado, fortalecer el sentido de pertenencia y dar continuidad a los legados ancestrales. Así, la identidad se nutre de estas expresiones culturales que actúan como huellas vivas de la memoria colectiva.

PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN

Desde su fundación en 2002, el colectivo La Comadre se ha convertido en un espacio vital para la resistencia y el empoderamiento de mujeres afrocolombianas

afectadas por la violencia del conflicto armado. Este colectivo ha hecho visible que las mujeres afro no solo son quienes sostienen y protegen el legado cultural de sus ancestros, sino que son mujeres que luchan por sus derechos y el de sus comunidades. A través de sus cantos, bailes, gastronomía y muchas otras tradiciones heredadas de sus ancestros, estas mujeres mantienen viva una cultura que resiste frente al olvido y la violencia.

La Comadre impulsa con fuerza el esclarecimiento de la verdad y la búsqueda de justicia para estas comunidades. Sin embargo, su lucha no termina ahí, pues estas mujeres trabajan incansablemente para preservar y revitalizar sus prácticas culturales. La labor de estas mujeres no solo es un acto de resistencia, sino también un testimonio de resiliencia y compromiso con el futuro de sus comunidades. Su lucha incansable por la verdad y la justicia va de la mano con la reivindicación de su cultura, demostrando que la memoria y la identidad son pilares esenciales en la construcción de una sociedad más justa y equitativa.

Con presencia en diversas ciudades y municipios del país, y vinculadas a Asociación Nacional de Afrocolombianos Desplazados, AFRODES, tienen la misión de acoger a mujeres desplazadas, promoviendo su bienestar emocional, autonomía económica y fortaleciendo su identidad cultural. En particular, en Girón, Santander, se encuentra una sede que ha acogido a cerca de 100 mujeres afrocolombianas. Esta sede se caracteriza por centrar su trabajo en tres aspectos fundamentales: el cuidado emocional, el empoderamiento económico y el fortalecimiento cultural.

Atendiendo a esos tres frentes, el cuidado emocional se establece como víctimas del conflicto armado y de violencia sexual en el marco del mismo.

Esto permite articular al Colectivo con la resistencia y la lucha por el reconocimiento de su comunidad como sujeto de reparación colectiva que apuesta por formas alternativas para sanarse individual y grupalmente del conflicto, ser reparadas desde sus prácticas culturales y aportar a la construcción de paz (La Comadre, AFRODES, s.f.).

Por su parte, el fortalecimiento y desarrollo económico de las mujeres del colectivo se configura por medio de espacios de capacitación técnica para los emprendimientos desde sus saberes tradicionales en la producción y comercialización de líneas de ropa. Este proceso a su vez se articula a promoción de la independencia económica y dignificación de su trabajo, en contraposición al rol que la sociedad ha relegado a la mujer afro frente a las labores del cuidado no solo dentro de sus hogares, sino en los trabajos que, aunque son remunerados, son precarizados.

Así mismo, el fortalecimiento de la identidad cultural afro desde la recuperación de sus tradiciones culturales para la transmisión intergeneracional, mediante la generación y participación en espacios de formación en danza, canto, gastronomía, entre otros. Desde esta apuesta se hace posible resignificar la historia y el legado afro de los lugares de origen de las mujeres que llegaron a Girón por el desplazamiento forzado en dos vías: la primera, como lucha frente al machismo y discriminación de las mujeres dentro de su misma comunidad afro; la segunda, como forma de resistencia al desarraigo con el territorio y la identidad que promueve el conflicto y los actores armados. Es importante recalcar que para el caso de las comunidades afro su resistencia cultural es un asunto histórico que proviene del esclavismo durante la colonización europea.

Desde ese horizonte, la preservación de la tradición cultural de Las Comadres no solo hace parte del reconocimiento de su legado ancestral, sino que también se convierte en un eje constitutivo de la re-afirmación de su identidad, hace parte de lo que han sido y son estas mujeres. Dicha preservación se vincula profundamente con la ancestralidad arraigada a cada mujer afrocolombiana, la historia de sus ancestras y ancestros se ve representada en el trabajo de cada una de ellas lleva a cabo por preservar una diversidad de tradiciones que abrazan un sinnúmero de bailes, narrativas, rituales y prácticas comunitarias.

Vale la pena recalcar que las tradiciones no son expresiones aisladas, más bien forman parte de la cosmovisión de las mujeres del colectivo, de sus maneras de ser, pensar y relacionarse con y en el mundo. Es así que la vivencia de la tradición hace parte de la vivencia y construcción colectiva de la identidad, de las diferencias, de lo que culturalmente se considera como propio.

La preservación cultural entonces, se configura como parte del autorreconocimiento y de la resistencia ante el olvido y ante las imposiciones que evaden formas Otras de ser. El mundo capitalizado y normalizado, invisibiliza las prácticas particulares del ser que se identifica con una raza, con una etnia, con unos códigos particulares. A esto se suma la violencia y opresiones sistemáticas que el conflicto armado obligó a vivir a las mujeres de este Colectivo y que han hecho que se silencien sus voces y sus tradiciones y formas de ser queden relegadas.

Las tradiciones culturales, entonces, se han convertido en el corazón de este proceso de reconstrucción, perdón y memoria. No son simples rituales, sino una forma

colectiva de re-existir. Las danzas, los cantos y las fiestas son expresiones que tradicionalmente han hablado de resistencia y dignidad; donde se mantiene viva la esencia de la comunidad y se garantiza la transmisión de memoria intergeneracional y, por ende, del legado cultural.

La transmisión a las nuevas generaciones es un legado de lucha, esperanza y arraigo. Se vinculan las raíces de las antiguas y las nuevas generaciones a través del diálogo y la dignificación de la existencia. Sin embargo, con el tiempo las tradiciones y prácticas culturales afro continúan siendo amenazadas por la pérdida de memoria histórica, la dificultad para transmitir la cultura a los niños y jóvenes, a causa del conflicto armado, los desplazamientos forzados, asentamientos aleatorios derivados e impuestos mediante la colonialidad europea a los pueblos Tahuantinsuyo y a las poblaciones afro secuestrados de su territorio y arrojados en calidad de esclavos en la llamada, también colonialmente América.

Lo anterior ha impactado, entre otras cosas, en que muchas de las mujeres del colectivo pierdan varios de los espacios con los que contaban para el encuentro y la vivencia de su cultura, lo cual ha significado una falta de reconocimiento y valoración de sus tradiciones, poniendo de manifiesto una posible pérdida de las tradiciones culturales y, por tanto, de la identidad cultural entre las nuevas generaciones.

Las tradiciones corren el riesgo de perderse y, con ellas, quedan en el olvido las prácticas que reconectan a la comunidad con sus antepasados, con su historia y con su vida misma. Si bien en el colectivo se han organizado para generar espacios y estrategias de difusión y apropiación de las tradiciones y prácticas culturales que les reúnan, no hay

un tiempo-espacio dedicado exclusivamente al trabajo sobre estos aspectos. Es así que, pese a que la agenda del colectivo cuenta con varios espacios en los que se trabaja de manera consistente por la valoración de la tradición y la cultura, por un lado, no suelen darse de manera frecuente y organizada, lo cual también se debe a que en el Colectivo se acogen iniciativas de distinta índole; y por otro, no se ha establecido un mecanismo de construcción que sistematice algunas de las tradiciones y prácticas culturales más significativas para la comunidad articulando sus perspectivas, concepciones y narrativas de vida.

Así, en diálogo con la comunidad, dada su relevancia cultural, social y política, se establece la necesidad de fortalecer, revitalizar y visibilizar estas prácticas y tradiciones que hacen parte de su memoria colectiva y, por tanto, de su identidad como mujeres afrocolombianas y como Comadres. En este panorama, entonces, es necesario construir estrategias para preservar las tradiciones mediante la transmisión generacional y prácticas culturales significativas de las mujeres de La Comadre-Girón, así como realizar un trabajo investigativo que permita dar cuenta de las tradiciones culturales y el sentido que estas tienen para ellas.

Por lo anterior, la pregunta que subyacen en la presente investigación es: ¿cuáles son las tradiciones culturales que las mujeres del colectivo La comadre-Girón consideran relevantes para el fortalecimiento y reafirmación de su identidad?

REFERENTES TEÓRICOS

La presente investigación se enmarca en las Epistemologías del Sur y se orienta

desde una perspectiva decolonial, reconociendo la legitimidad de la diversidad de saberes situados de comunidades, pueblos, movimientos sociales, y cuestionando las formas de dominación epistémica que históricamente han excluido a pueblos y comunidades del Sur global como productores legítimos de conocimiento. Bajo este horizonte, el trabajo investigativo buscó analizar y comprender los significados que las mujeres que el colectivo La Comadre le atribuyen a sus tradiciones culturales y a los procesos de transmisión de saberes.

Entender la diversidad de la experiencia y los saberes, implica entender su complejidad y la imposibilidad de imponer voces y formas de pensamiento único. Es decir, se rechaza la imposición epistemológica y ontológica de la colonialidad en la que el conocimiento es validado por las formas del poder, el hacer y el saber¹ nor-eurocéntrico.

Así pues, el reconocimiento de Otras epistemologías y filosofías de vida, especialmente en América Latina, se plantea bajo una perspectiva decolonial que rechaza las injusticias cognitivas (De Sousa, 2018) y ratifica la generación nueva y alternativa de conocimiento.

Se trata entonces de *descolonizar el saber y reinventar el poder* (De Sousa, 2010), es decir desmontar el monocultivo científico moderno, reconociendo la multiplicidad de saberes que existen en el mundo. A la vez que se re-construye la capacidad colectiva de transformación social. Desde allí, es posible “promover procesos de producción y

¹ Estos tres aspectos han sido trabajados por Autores como Mignolo, Walsh, Quijano, entre otros. Maldonado los resume y los explica brevemente: “la colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, y la colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, la colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje” (P. Maldonado, 2007, 130)

valorización de conocimientos legítimos, tanto científicos como no científicos, así como establecer nuevas relaciones entre distintos tipos de conocimiento” (Ortíz., et al, 2024, p.201).

Bajo estos planteamientos, esta investigación tuvo como orientación ética, política y epistemológica el pensamiento Decolonial y las Epistemologías del Sur, en tanto se reconoce que “la producción y validación de los conocimientos anclados en las experiencias de resistencia de todos los grupos sociales que sistemáticamente han sufrido la injusticia, la opresión y la destrucción causada por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado” (De Sousa 2018, pp. 28–29).

Es decir, se trata de una apuesta ético-política que reivindica la multiplicidad de saberes y cosmovisiones que históricamente han sido marginados por la modernidad eurocéntrica, capitalista y patriarcal. Estos saberes emergen en lo que Boaventura de Sousa Santos denomina el *Sur epistémico*, una noción que se solapa parcialmente con el sur geográfico, pero que no se limita a él. Se refiere a aquellos espacios donde se gestan luchas sociales y políticas que resisten las estructuras de dominación que buscan invisibilizar y deslegitimar sus formas de conocimiento. Por ello, aunque el Sur epistémico suele reconocerse principalmente en América Latina, el Caribe, Asia y África, también se manifiesta en las luchas de resistencia presentes en el norte geográfico, como en Europa y América del Norte.

Por su parte, el uso del término Epistemología cuestiona directamente las formas de construcción, validación y justificación del conocimiento científico, en

tanto estas también determinan quiénes pueden ser sujetos de conocimiento en el mundo. A diferencia del conocimiento científico eurocéntrico, que se encarna mayoritariamente en sujetos masculinos y blancos, los sujetos de las Epistemologías del Sur son múltiples, diversos y, a menudo, colectivos en sus identidades y cosmovisiones. Sus saberes también son performativos, es decir, se viven en el día a día, en la realidad y la cultura, circulan de forma despersonalizada en el grupo, aunque algunos individuos accedan a la autoridad para formularlos (De Sousa, 2018).

Así, los *Conocimientos del Sur* se distancian de la lógica binaria, dicotómica e instrumentalista que estructura la ciencia occidental, la cual pretende ser universal, objetiva y políticamente neutral. Neutralidad que, contradictoriamente, impone una única forma de ver la realidad alineada con la hegemonía del Norte global, cuyo objetivo es reproducir el orden colonial, capitalista y patriarcal. Esta imposición ha provocado el borramiento y la marginación sistemática de las comunidades colonizadas. Se trata, como lo indica De Sousa (2018), e un epistemicidio basado en la supuesta inferioridad etnocultural e incluso ontológica de saberes.

Por esta razón, las epistemologías del Sur se constituyen como una búsqueda activa por superar la dicotomía Norte–Sur y por contrarrestar los “efectos de la colonización. El objetivo es descolonizar el conocimiento a partir de la premisa de que “no hay justicia social global sin justicia cognitiva global” (De Sousa, 2018, p. 36). Es una apuesta intencional por fortalecer las luchas políticas y sociales que resisten a la dominación.

Una vez son identificadas las zonas de exclusión e invisibilización establecidas por la racionalidad hegemónica, se abre la posibilidad de construir nuevas alternativas de conocimiento y resistencia. Lo anterior, implica entonces una ecología de saberes que lleve al “reconocimiento de la co-presencia de diferentes saberes y la necesidad de estudiar las afinidades, divergencias, complementariedades y contradicciones entre ellos para maximizar la efectividad de las luchas de resistencia contra la opresión (De Sousa, 2018, p. 36).

Teniendo en cuenta lo planteado, tiene lugar la lucha por reivindicar los saberes y tradiciones de las mujeres afrocolombianas del colectivo la Comadre-Girón, en tanto surgen como prácticas de resistencia a un contexto que sistemáticamente busca borrar sus formas de ver y existir en el mundo, negándolas su condición de sujetos epistémicos. La marginación a la que ha sido relegada su diferencia, ha ignorado su experiencia y la posibilidad de decidir quiénes quieren ser y cómo quieren contar sus historias.

El reconocimiento de la diversidad de experiencias y, por tanto, de la pluralidad de sentidos frente a las formas de ver, contar y vivir la realidad, permitió comprender que las categorías que atraviesan la presente investigación tampoco son universales; son más bien, multivocales y dinámicos. Es decir, existen diferentes voces y perspectivas que han abordado los temas que aquí interesan y, seguramente, han variado en relación con las condiciones sociales, políticas y culturales.

A razón de lo anterior, es importante aclarar que las reflexiones que se presentarán a continuación no se proponen como verdades absolutas, sino como posturas que dan cuenta desde dónde se realizará la lectura y análisis de los

momentos y resultados de la investigación. Dicho esto, las categorías que orientan esta investigación son:

- Afrocolombianidad;
- Tradición cultural, Identidad y Resistencia Cultural;
- Memoria.

Afrocolombianidad

Para empezar, respecto a la afrocolombianidad, es posible afirmar que esta categoría se construye en un marco relacional entre distintos actores, como la academia, los movimientos sociales, las formas de organización estatal, el uso cotidiano de la sociedad civil, entre muchos otros, y el contexto histórico que cobija dichas relaciones. Esto implica un cambio constante en los conceptos y categorías utilizados para comprender lo afrocolombiano, en una continua transformación de términos como *negro*, *cimarrón*, *comunidad negra*, *afrocolombiano* y *afrodescendiente* (Wade, 2013). Por tanto, para rastrear los contrastes y transformaciones entre las diferentes denominaciones de lo afrocolombiano, se debe considerar el contexto de las relaciones sociales y el momento histórico que aglutina cada definición.

Como punto de partida, surge el término negro en el marco de las relaciones coloniales que posibilitaron la creación del concepto de raza. Quijano (2014) expone que el encuentro de los colonizadores europeos con América en el siglo XV supuso el surgimiento de identidades sociales como indígenas, negros y mestizos, a la vez que se redefinieron otras, pasando de españoles y portugueses a europeos y blancos. De ese modo, “se codificaron las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de

raza, entendida como una supuesta estructura biológica distinta que ubicaba a unos en una posición natural de inferioridad respecto a otros” (p. 778).

El surgimiento de la raza, al justificarse en diferencias biológicas, buscó naturalizar una nueva clasificación social que impuso formas de control del trabajo y los recursos para la producción a escala global, asociando características físicas con roles y labores definidos hasta el punto de normalizarlos. En el caso de los negros, se les clasificó como la “raza” inferior en la jerarquía social al pretender limitar su identidad a la esclavitud. Así, el término *negro* es

el resultado de una antigua globalización que afectó al continente americano; en el que legitimaba—y aún legitima— un mundo jerárquico marcado por la trata y la esclavitud, dando origen en las Américas a formas de equivalencia entre pertenencia social y racial (Cunin, 2013, pp. 44–45).

La aceptación social de los africanos como negros y como una raza inferior también fue trasladada a sus culturas e identidades, con el propósito de producir un borramiento cultural que reforzara estas nuevas identidades impuestas por las relaciones coloniales. No obstante, estos pueblos resistieron para poder autodeterminarse al margen de los cánones y categorías impuestas por los colonizadores.

Un referente importante de esta resistencia es el cimarronaje, el cual se manifestó de dos formas, a saber, el cimarronaje pequeño y el cimarronaje grande. En el primer caso, la persona esclavizada huía temporalmente de la plantación y regresaba después de unos días, siendo visto por los esclavistas como un efecto secundario del tipo de trabajo forzado. En el segundo, era común que la huida fuera definitiva, en solitario o en grupo,

para formar pequeñas sociedades conocidas como palenques en las colonias españolas, ubicadas en lugares de difícil acceso con fines de autodefensa comunitaria (Lebron, 2020).

En Colombia, estas comunidades huyeron hacia las ciénagas del Caribe, extendiéndose por los valles de los ríos Cauca y Magdalena. San Basilio de Palenque es uno de los casos más representativos, al ser considerado el primer pueblo libre de América. Estas comunidades cimarronas se adaptaban a los nuevos contextos desde la reconstrucción de las memorias colectivas fracturadas producto del comercio transatlántico y el genocidio. “En eso consiste el cimarronaje. Los cimarrones tuvieron que recrear sus vidas; querían hacer un tambor, pero los árboles eran diferentes. Una madera diferente. No producen el mismo sonido, pero de igual manera hacen música” (Marshall, 2012, p. 93, como se citó en Lebron, 2020).

Lebron (2020), plantea que el cimarronaje es también una postura filosófica y ontológica, en tanto implica cuestionar la esclavitud como estado permanente. Es una búsqueda de libertad desde la identidad y la cosmovisión, frente a la imposición de una visión única del mundo, la de la modernidad europea. Por eso se configura como una praxis política que lucha por reorganizar el orden sociopolítico, reivindicando la existencia de otros mundos posibles, en tanto “es la huida del mundo de la euro-modernidad en un movimiento para afirmar un mundo propio” (p. 130). Durante el periodo colonial, el cimarronaje se consolidó como una identidad de resistencia frente a la imposición colonial de la “raza negra” como naturalmente subordinada. Estas dos categorías constituyen el punto de partida de la definición de afrocolombianidad y siguen permeando sus significados posteriores, revelando sus tensiones internas.

Ahora bien, con la llegada del siglo XIX inicia el periodo de independencia, donde se introduce la noción de mestizaje como estrategia homogeneizadora para la construcción de los nuevos Estados-nación. Esta estrategia buscaba borrar la existencia de las diferencias raciales heredadas de la colonia. Retomando los planteamientos de Quijano (2014), los procesos de independencia fueron movilizados por los intereses económicos de los blancos latinoamericanos propietarios de tierra, siervos y esclavos. Estos sectores promovieron la construcción de nuevas estructuras sociales con el objetivo de superar la dependencia y subordinación a Europa. Sin embargo, continuaron siguiendo los modelos europeos que buscaban homogeneizar a la población, a la vez que mantenían las estructuras coloniales. En el caso de Colombia, se dio “la imposición de una ideología de democracia racial que enmascaró la verdadera discriminación y la dominación colonial de los negros” (Quijano, 2014, p. 821). Es decir, aunque discursivamente primaba la igualdad, en la práctica la ciudadanía no era alcanzada por todos, pues dependía del estatus social y racial.

En este mismo sentido, Wade (2013) señala que, desde la independencia hasta las primeras décadas del siglo XX, se consolidó un imaginario de nación mestiza homogénea, desde el que se asumía que la raza no importaba. Esto se reflejó en el uso de eufemismos como *moreno*, *pardo*, *mestizo* y *blanco* para referirse a las categorías raciales heredadas de la colonia. Desde el Estado, se promovió el borramiento de la raza en favor del mestizaje, aunque persistiera la discriminación racial hacia los negros. Este negacionismo racial favoreció la ambigüedad de la categoría racial, en un intento por marginar a la población negra.

El imaginario de nación mestiza continúa influyendo hasta la actualidad las relaciones sociales raciales, en tanto busca suponer que evitar el término negro ya erradica la carga colonial de discriminación sistemática que contiene. Sin tener en cuenta que permanece su uso cotidiano y el imaginario colectivo de la raza como algo natural.

Esto podemos verlo reflejado en el pensamiento de intelectuales negros como Manuel Zapata Olivella que lucharon por incluir y reconocer la participación de los negros en la construcción de la nación colombiana en un contexto social que discriminaba lo indígena y lo negro al exaltar lo blanco. Como lo plantea Viveros (2013), este pionero de los estudios afrocolombianos expone la historicidad de las relaciones raciales para desnaturalizar la situación de subordinación de lo negro. A la vez que define la identidad cultural afrocolombiana haciendo referencia al pasado en común de la esclavitud, la migración forzada desde África y la lucha constante por la libertad. Esta identidad coexiste y se adapta en el contexto nacional con la indígena y la europea.

De allí, propone el concepto de triétnicidad para referirse al mestizaje no solo como una mezcla racial sino también cultural, en la que el mestizaje es planteado como una unión neutral de todas las sangres para lograr la eliminación del racismo. (Viveros, 2013) Es así que este autor reivindica lo negro para superar las definiciones hegemónicas coloniales, pero recae en los imaginarios del mestizaje como una categoría aspiracional que elimina las diferencias raciales y por tanto los conflictos latentes en ellas.

Igualmente, Viveros (2013), considera que este autor esencializó y congeló esta identidad cultural “al hablar del ‘negro’ en singular, como un sujeto homogéneo. Lo anterior ejemplifica las contradicciones de su pensamiento y obra a la vez que encapsula el

pensamiento de su época. Donde, logró exaltar la cultura afrocolombiana marcando las diferencias entre el negro nacido de África y el negro de América a través del retrato de las tradiciones afrocaribeñas. Pero, concibió el mestizaje como la solución a la violencia y discriminación de la época al ser producto natural del encuentro entre diferentes “razas”. Lo cual desconoce el carácter “etnocida” de estas relaciones donde se promueve el blanqueamiento de la población.

En este sentido, es importante reflexionar sobre dos puntos. Primero, con el borramiento de la raza en pro del mestizaje se empezó a sustituir la raza por la etnicidad, trascendiendo esta última de un componente biológico a una historia pasada compartida por un grupo humano. Aquí vemos la mutación de la sociedad colonial para los tiempos de la república, donde los indígenas, los negros, los blancos y los mestizos, son grupos étnicos que ya no solo comparten características físicas también es su pasado lo que los define.

En segundo lugar, como la afrocolombianidad ha estado atravesada por la naturalización de roles sociales a partir de características biológicas, primero desde la raza-etnia, pero también, en la intersección entre raza y género. Frente a este planteamiento, Viveros (2009) expone que, si bien el mestizaje supone relaciones sociales y sexuales para ser posible, durante mucho tiempo se ha ignorado la relación entre mestizaje y sexualidad.

En América Latina, la construcción de una nación mestiza se da en la intersección entre jerarquías de raza, clase, género y sexualidad. Las mujeres, en los discursos y en la práctica, son vistas como reproductoras de la descendencia nacional, tanto en términos

biológicos como simbólicos, y como guardianas de las identidades culturales y fronteras nacionales. En otras palabras, las mujeres son percibidas como pilares de la cultura, por lo cual pueden ser vistas como amenazas al orden social establecido cuando su comportamiento sexual se desvía de lo esperado. (Viveros, 2009)

Por eso, podemos inferir que la construcción de las identidades étnicas en Colombia parte la búsqueda de control de las relaciones sexuales raciales. Lo que implica principalmente el control de los cuerpos de las mujeres, especialmente frente a lo “inadecuado”, se relaciona con las uniones fuera del grupo étnico-racial.

En este sentido, Viveros (2009), sostiene que algunas mezclas como la de mujeres negras e indígenas con hombres blancos eran preferidas, mientras se buscaba evitar otras, como la de mujeres blancas con hombres negros o indígenas. En estas relaciones, el dominio se ejercía mediante el control del honor sexual de las mujeres blancas, mientras que el de los hombres blancos permanecía prácticamente inquebrantable, incluso si tenían relaciones extramaritales con mujeres de menor estatus social y racial. Esto muestra que “detrás del mestizaje se oculta siempre un dominio racial basado en un control de la sexualidad construido en el marco de relaciones de género asimétricas, y que la experiencia del privilegio racial y del racismo varía según el género” (Viveros, 2009, pp. 69–70).

En consecuencia, se reconoce que el orden racial legitima desigualdades sociales, al tiempo que explica formas de control y dominación sobre las mujeres, en función de los valores asignados a la feminidad según su pertenencia étnico-racial. El racismo y el sexismo, como formas de dominación, comparten la pretensión de naturalizar las

diferencias de los grupos sociales de tres formas: primero, apelar a la naturaleza para cimentar y reproducir relaciones de poder basadas en características fenotípicas; segundo, asemejar la realidad corporal con la realidad social para establecer símbolos corporizados del privilegio; y tercero, al construir grupos sociales que “tienden naturalmente a ser sometidos”, como se pretendió con las mujeres, vistas como objetos sexuales y los “otros no blancos” como objetos étnico-raciales (Viveros, 2009).

En este contexto la construcción de la identidad afrocolombiana se ve diferenciada por el género. En tanto, son las mujeres afrocolombianas tanto un objeto sexual como un objeto étnico, pero no las portadoras de una feminidad y un honor que se debía cuidar. Por el contrario, se buscaba su posesión especialmente por parte del hombre blanco con el propósito de blanquear o “mejorar la raza”. Mientras que, en el caso de los hombres negros se percibe como peligroso e indeseable que se relacionen sexualmente fuera de su grupo étnico, siendo por tanto el mestizaje que se busca evitar.

Hasta el momento se ha abordado la construcción de la afrocolombianidad entre la cotidianidad de las relaciones sociales y el proceso de construcción del estado nación producto de la herencia colonial de la euro-modernidad bajo la idea de raza y su intersección con el género. Por otra parte, es necesario abordar la perspectiva académica que se empezó a construir en el siglo XX con los estudios afrocolombianos. Este fenómeno lo plantea Velandia y Restrepo (2017), por medio de una cartografía en la que reconoce cuatro fases históricas, donde predominan los estudios desde el campo de la historia y la antropología. La primera fase de los pioneros, la segunda fase de emergencia, la tercera de consolidación y la cuarta de eclosión.

La primera fase comprende la década de los 50 y la primera mitad de los 60, reconocida como el surgimiento de los pioneros quienes fueron los primeros en plantear los estudios afrocolombianos como campo de estudio en el marco de las ciencias sociales. Sus investigaciones, basadas en el afro-americanismo de la ecología cultural, “se caracterizan por enfocar la especificidad cultural de las poblaciones negras a partir del grado de retención de las herencias africanas” (Velandia y Restrepo, 2017, p. 165). Entre los autores destacados se encuentra Manuel Zapata Olivella, quién caracterizó un pensamiento propio de los intelectuales afrocolombianos por medio de su obra literaria que plasmaba el racismo, la nación y el mestizaje.

Si bien, pensadores como Manuel Zapata Olivella fueron precursores en estudiar la afrocolombianidad en esta fase, los estudios afrocolombianos dentro de la antropología se encontraban en los márgenes, en tanto se les limitaba a un papel dentro de los estudios folclóricos. La centralidad de los estudios étnicos de la época se encontraba en las indagaciones sobre los grupos indígenas, dejando el estudio de las comunidades afro a espacios electivos dentro de la formación de la antropología colombiana.

La predominancia de lo indígena en los estudios étnicos se ve como un rezago de la herencia colonial donde la estratificación social basada en la raza, como naturalización de la división social del trabajo, puso a los indígenas en una posición de servidumbre de los blancos y a los negros como esclavos. Lo cual permitió más cercanía o incluso interés de los sectores blancos y mestizos por estudiar y conocer lo indígena, dentro de procesos de extractivismo epistémico, mientras lo negro quedo rezagado y excluido de procesos académicos. Por eso, durante mucho tiempo lo afro no tuvo cabida en lo étnico.

La segunda fase propuesta por Velandia y Restrepo (2017), correspondiente entre las décadas de los 60s y 80s, es considerada de emergencia, debido a que empiezan a surgir las ciencias sociales en las universidades y por tanto un pensamiento crítico vinculado al movimiento estudiantil; factores que promueven aportes desde nuevos enfoques en la comprensión de la sociedad y por lo tanto sobre los afrocolombianos. En esta fase se incluyen los estudios de Peter Wade quien establece la importancia de las categorías de raza y racismo para comprender la configuración de la afrocolombianidad en relación con la discriminación y la desigualdad.

Es así que, en la década de los 70s desde la academia, investigadores como Friedman y Arocha, desde la preocupación por la invisibilización y falta de identidad y autoconocimiento de las poblaciones negras, criticaron la perspectiva de la fase anterior frente a la retención de la cultura africana considerando que las herencias africanas no se mantuvieron invariables ni inertes a las formas de ser de África, sino que se adaptan según los nuevos contextos naturales y sociales en América, específicamente Colombia (Velandia y Restrepo, 2017). Aquí surge la categoría de cultura negra, que se distancia de esencialismos raciales de la fase anterior y se centra en las prácticas y tradiciones culturales, yendo más allá de las características físicas como criterio que define la identidad afrocolombiana.

Simultáneamente, surgieron los activismos juveniles negros de habitantes urbanos que vivían la discriminación en el acceso a educación, vivienda y trabajo, y tenían mayor interés en entender las relaciones e identidades raciales en perspectiva de derechos, influenciados por el movimiento de los derechos civiles en Estados Unidos. (Velandia y

Restrepo, 2017) Esto generó que en la siguiente década la categoría ‘negro’ se construyera en el dialogo e influencia constante entre la academia enfocada en lo rural y el movimiento social centrado en el contexto urbano. Evidenciando las tensiones de la cultura negra como definición única y homogénea de lo afrocolombiano a lo largo del país, que fueron disputadas desde la autodeterminación de las organizaciones sociales en su multiplicidad y diversidad.

Estas tensiones se reflejarán en la tercera fase en la década de los 90, en la que se consolida una definición de afrocolombianidad desde el Estado priorizando la visión académica sobre las disputas de los movimientos sociales. Primero, por el reconocimiento como sujetos políticos y jurídicos a las comunidades afrocolombianas gracias a la constitución de 1991 y su perspectiva multiculturalista; segundo, al reconocer que estas comunidades viven con “prácticas tradicionales de producción, una relación armónica con la naturaleza, un territorio colectivo y una identidad cultural tradicional y diferenciada del resto de la nación colombiana” (Velandia y Restrepo, 2017, p. 171).

Con el multiculturalismo vemos el paso de un Estado que no pudo sostener el imaginario de una nación mestiza sin conflictos por el racismo y las estructuras coloniales heredadas, a tener que reconocer las reivindicaciones y luchas de las comunidades indígenas y afrocolombianas, que buscaban ser borradas por el mestizaje. Así el multiculturalismo busca aceptar que en Colombia existen grupos étnicos, que comparten unas características e historias en común y necesitan coexistir.

Este reconocimiento político y jurídico se expresó en la proliferación de programas y proyectos de organizaciones e instituciones gubernamentales y no gubernamentales. Así

como con el aumento de investigaciones en las ciencias sociales centradas en el pacífico colombiano construyeron el imaginario teórico de la década de los 90, donde predominó la perspectiva académica al caracterizar a los afrocolombianos como pueblos comunitarios, tradicionales y rurales con una estrecha relación con la naturaleza y el territorio. Lo que asimilo la afrocolombianidad con las comunidades rurales negras del pacífico, desconociendo las otras formas de ser afrocolombianos que siguen en disputa.

Esto se refleja en la Constitución Política del 91 que permitió promulgar la Ley 70 que reconoció a los negros como un grupo étnico perteneciente a la sociedad colombiana en su conjunto donde prevaleció la perspectiva académica enfatizando las poblaciones rurales marginales, aunque la realidad social fuera más compleja. Donde el rol como miembros de la asamblea constituyente estuvo en mano de los investigadores Friedman y Rocha, mientras que no hubo ninguna representación negra en la asamblea constituyente.

La representación estuvo en nombre de un líder indígena emberá como una asociación regional, que llevaba dándole varias décadas, donde la negritud se asoció con lo indígena por “la ancestralidad de comunidades rurales y étnicamente diferenciadas, a las que le preocupaba principalmente el derecho a la tierra” (Wade, 2013, p.27) Es así como se equiparó lo indígena y lo afro por la ruralidad perdiendo la posibilidad de dar lugar a la diversidad intrínseca de cada grupo étnico.

Debido a la omisión de un representante afrocolombiano en la asamblea constituyente, el movimiento social realizó un ejercicio de manifestación encabezado por organizaciones como Proceso de Comunidades Negras (PCN) quienes reforzaron la idea de una única comunidad negra para buscar distinguirse de lo indígena. De esta manera, el

concepto de comunidad negra se estableció como dominante en los discursos estatales para la titulación de tierras y de los movimientos sociales que implica el planteamiento de una identidad étnica única y homogénea que supuso dejar a un lado particularidades sociopolíticas.

En palabras de Wade (2013),

“el efecto final de la Ley 70 fue una definición de negridad que resultó limitante, en la medida en que ruralizó e indianizó la negridad y dio prioridad a las diferencias étnicas sobre el racismo, esto no se debe a un simple proceso de esencialización y reificación que además pueda ser achacado a un grupo particular de actores.(...) las prioridades estatales tuvieron una influencia decisiva en esto, ya que esta definición se ajustaba a la agenda neoliberal del estado, limitando el alcance de la ley a la región de la Costa Pacífica, donde planes de desarrollo masivo estaban ya en curso” (Wade, 2013, p.28)

En ese sentido, el Estado colombiano en su afán por denominarse multicultural y superar la insostenible contradicción de la nación mestiza, reconoció la diversidad de grupos étnicos a la vez que homogeneizó cada uno en su interior. Sin embargo, al momento de implementar los planes de desarrollo se mostró lo limitante de la definición de comunidad negra y como esta se desbordaba por la realidad diversa de las comunidades afrocolombianas a lo largo del país.

Adicionalmente, Wade (2013), explica que el creciente interés de las agencias de desarrollo a mediados de los 90s por investigar y financiar a las llamadas por ellos mismas comunidades afrolatinas o afrodescendientes empezaron a hacer dominantes estos

términos desde el estado. Frente a la necesidad del estado y agencias no estatales de caracterizar a las comunidades afrocolombianas en un sentido más amplio para implementar programas de desarrollo, se inserta la autodeterminación o autoidentificación como elemento central para la comprensión de la afrocolombianidad como identidad no solo individual sino también colectiva. Este fue el caso de los estudios piloto del censo del DANE de 1993 financiados por el Banco mundial, donde los investigadores Urrea y Barbary buscaron construir un concepto de negritud más amplio que el de la comunidad negra. Así, definieron “la negritud como una categoría inclusiva y expansiva que, construida desde el fenotipo, la cultura o el pueblo basándose en cierta medida en la autoidentificación con lo afro” (Wade, 2013.p. 31)

En ese contexto llega la cuarta fase llamada de eclosión, que abarca desde los 2000 hasta la actualidad, en la cual la academia optó por la multiplicidad de enfoques teóricos y territoriales que han ampliado las formas de ver y leer la afrocolombianidad (Velandia y Restrepo, 2017) Producto del escalamiento del conflicto armado, el narcotráfico, el extractivismo y el desplazamiento forzado en las décadas anteriores, se dieron procesos de reasentamiento de las comunidades afrocolombianas en diferentes ciudades principales. Ampliando el marco de las investigaciones sobre la afrocolombianidad a las ciudades principales como Cartagena, Cali, Bogotá y Medellín en contraposición al pacífico-centrismo de la década anterior; planteamiento que ya estaba siendo abordado por los movimientos sociales desde los 90. Aquí observamos el rezago estatal y académico que continúa prevaleciendo en los estudios afrocolombianos frente a las luchas y reivindicaciones que tienen los movimientos sociales.

En esta fase lo afrocolombiano se constituye en el marco de la racialización, la discriminación racial y una competencia con lo mestizo en los lugares de reasentamiento. Es decir, la lucha contra los imaginarios, representaciones y discursos que estereotipan lo afro y lo menosprecian para exaltar lo blanco-mestizo. Lo afrocolombiano se lee como heterogéneo, complejo y múltiple desde los aportes de los “estudios culturales, las teorías críticas de la raza, el posestructuralismo, los estudios subalternos, la teoría poscolonial, los estudios de género, las teorías feministas y el giro decolonial”(Velandia y Restrepo, 2017, p.180), que además apuestan por articular las perspectivas académicas, comunitarias y de los movimientos sociales frente a la afrocolombianidad como categoría múltiple y diversa en su interior, al reconocer que comparten reivindicaciones políticas que buscan enfrentar los sistemas de opresión que han encasillado a estas comunidades.

De esa manera surgen los procesos identitarios afro como formas de resistencia y re-existencia que buscan exaltar y consolidar el lugar de enunciación del sujeto afrocolombiano como una disputa ético-política por medio de “acciones afirmativas, la ciudadanía diferencial y las afro reparaciones.” (Velandia y Restrepo, 2017, p. 175) Es en esta fase donde se enmarca este trabajo en tanto busca centrar el proceso de autorreconocimiento de las mujeres del colectivo La Comadre-Girón como forma de resistencia y re-existencia desde las epistemologías del sur y la decolonialidad para consolidar el pensamiento propio frente a las tradiciones culturales.

Para Wade (2013), este acercamiento a lo afrocolombiano se enmarca en el nuevo multiculturalismo oficial de Colombia creado a partir de categorías étnicas preestablecidas, desde las que los blanco-mestizos son la mayoría que no debe auto

reconocerse, son la norma, mientras los demás deben identificarse como étnicamente diferentes a la norma dentro de la nación. Es en el contexto globalizado que las diferentes categorías que hablan de negritud, que hemos abordado a lo largo de este apartado como: negro, moreno, afro, afrocolombiano, afrodescendiente, comunidades negras, entre otras; pueden coexistir, ser vagas, estabilizarse o cambiar según el contexto. Es frente a esta flexibilidad de denominaciones que existen en la actualidad que Wade (2013), las agrupa en la categoría de negritud, donde explica que sobre todo su existencia vaga y cambiante es práctica para las personas que las viven y “recurren a categorizaciones flexibles y ambiguas en sus estrategias de ubicación social” (p. 34) según lo que les permita habitar y resistir en el entorno donde se encuentren.

En la actualidad,

El elemento ‘afro’ de este tipo de designaciones es cada vez más distante de África misma y de ideas acerca de la africanidad ‘real’. En cambio, ‘afro’ hoy invita a las personas a identificarse con una cultura de la negritud que ha sido globalizada y atravesada por los medios de comunicación. Una cultura que está asociada con ciertas imágenes y ciertos estilos –de música, de lenguaje corporal, de vestido– y que debe su existencia en gran parte a las prácticas de consumo. (Sansone ,2003 y Wade 1999, p. 32).

A pesar de esa ambigüedad y flexibilidad de esta categoría actualmente, hay consensos sociales que se consolidan según los diferentes contextos y que a pesar de que buscan ser definidos y especializados por académicos, como es el caso de esta investigación, es fundamental reconocer que a su vez son desestabilizados y superados por

las mismas personas en esas categorías.

Tradición cultural

Por su parte, frente a la Tradición cultural es necesario decir que ha sido un concepto ampliamente estudiado, especialmente en el campo de las Ciencias Sociales; si bien hay elementos que pueden encontrarse en común, en definitiva, se trata de un término polisémico² que toma connotaciones tanto positivas como peyorativas.

Herrejon (1994), propone que la tradición no es un simple contenido, sino que es un proceso dinámico en el que los sujetos de cada generación asimilan y reinterpretan los contenidos que les han sido heredados por los más “antiguos”. Lo anterior, implica que los sujetos cumplen un papel importante no solo en el mantenimiento, sino en la renovación de las tradiciones, pues no son estáticas. Este autor plantea además cinco elementos centrales para abordar el concepto de tradición, a saber: el transmisor, la acción de transmitir, el contenido (en este caso la cultura), el receptor y la acción de recibir (Herrejon, 1994). Estos asuntos convergen y permiten que la tradición³ cultural sea una selección de contenidos cargada de sentidos y visiones de la vida que una comunidad considera relevantes para preservar su forma de vida, alcanzando una continuidad histórica y social que reafirma la identidad del grupo.

De este modo, la tradición cultural implica la permanencia de cierta comunidad a lo largo del tiempo que, como lo argumenta Madrazo (2005), no se asocia a la rigidez del

² La polisemia es la pluralidad de significados de una expresión lingüística, es decir que las palabras tienen un significado más amplio, sino que están en un constante ciclo de transformación que, a su vez, está asociado a las condiciones del contexto y que impacta directamente en sus procesos de transmisión y de construcción de identidad.

³ Sobre ello, valdría la pena aclarar que una tradición se diferencia de una costumbre, en tanto esta última no está estrechamente vinculada a los aspectos identitarios, ni a periodos temporales extensos.

conservadurismo, sino que se articula como una forma de memoria colectiva que impacta directamente en la identidad y, aunque su repetición no es idéntica, toma la forma de una gran tradición. Desde esta perspectiva, se asume entonces que la tradición es un proceso colectivo de transmisión, que depende y se adapta a los contextos y resiste para mantenerse vigente.

Los aspectos mencionados permiten comprender la tradición cultural como un eje en movimiento que se modifica, sin dejar a un lado su sentido identitario que se basa en los modos colectivos de pensar y habitar los territorios en los que se establecen las comunidades y consolidan los rasgos que las caracterizan y, a su vez, las diferencian de otras, así pues “la humanidad es variada en su esencia como lo es en sus expresiones” (Geertz, 2003)

Se pone de manifiesto entonces, una crítica antiesencialista y anti-universalista (Geertz, 2003; Hall, 2003), que rechaza la reducción de la cultura a una sola, a una verdad absoluta que niega las particularidades grupales. Las tradiciones culturales, a pesar de tener similitudes o conexiones, pueden tener historias, motivaciones y significados heterogéneos. Ciertamente, las Tradiciones Culturales no pueden ser leídas desde las Teorías tradicionales de la cultura, es decir, desde los cánones del pensamiento moderno, pues ello implica, entre otras cosas, clasificarlas y seleccionar cuáles tienen la oportunidad de ser válidas y cuáles no. En ese sentido, una posibilidad para leer las Tradiciones está dada desde la Teorías Críticas de la Cultura, en tanto:

enfataría, entonces, las contradicciones que son propias de las relaciones culturales, marcadas por el conflicto y la misma contradicción social. En esta

concepción, el reflexionador de la cultura no es un ser aséptico, ubicado en la distancia, que puede contemplar los fenómenos culturales sin mancharse en ellos, sino que está atravesado por los mismos hechos culturales que estudia, y por ello mismo se encuentra en una situación contradictoria de sujeto-objeto, no siempre separable y distinguible (Garcés ,2007, p.218).

Las Tradiciones Culturales tienen un significado y sin tal dejan de ser reveladoras. Sin embargo, este significado desde las perspectivas hegemónicas ha excluido los saberes, las espiritualidades e, incluso, las estéticas de los pueblos racializados y marginados. De allí que la matriz de poder-saber Colonial considere lo tradicional como un sinónimo de atraso. Bajo esa perspectiva, las Tradiciones Culturales, entonces, se convierten en un territorio en disputa, porque a pesar de ser considerado como inferiores por la lógica colonial, desde las comunidades se han resignificado, es decir han tensionado la visión de unicidad del mundo.

Bajo esos argumentos, se reivindica la capacidad que tienen los sujetos individual y colectivamente de (re) construir unas tradiciones culturales, transmitir las de generación en generación y, de ese modo, ampliar su sentido, resignificarlas y mantenerlas vivas en contextos cambiantes. Es importante mencionar que no todo es transmitido de generación en generación; solo aquellas prácticas, conocimientos y saberes que la comunidad considere como valiosos serán heredados. Cada comunidad establece qué la particulariza, qué la hace diferente a otras, y construye herramientas propias de construcción y reafirmación de identidad. Reafirmación que debe entenderse como una exaltación a la diferencia, una reivindicación de la misma, pues es esta relación con la diferencia que

permite construir identidad, esto es “a través de la relación con el Otro, la relación con lo que él no es”(Hall, 2003, p. 18).

Allí, se apela entonces a dos conceptos que acompañan a la Tradición Cultural, el primero, la significatividad, pues no toda idea es digna de permanecer en el tiempo y mucho menos de introducir o conducir de manera particular la vida humana. La segunda, es la de interpretabilidad, todo símbolo es susceptible de ser interpretado y, con ello, se pone en juego su significado. Sobre este aspecto habrá que decir que no es posible lograr la plena interpretación de los rasgos y gestos de una comunidad fuera de su contexto; esto porque es allí en donde adquieren sentido y relevancia.

En esa misma vía, Lozano (2016), propone que,

Lo distinto, lo fronterizo, lo disruptivo, no hay que buscarlo en el conocimiento teórico que contiene las interpretaciones oficiales de la realidad, sino en los esquemas interpretativos, las máximas morales, la sabiduría tradicional de la gente común. Es importante considerar que no nacemos en un mundo acabado al que tenemos que adaptarnos, sino que llegamos a ese mundo a construir y a transformar, a ser parte de una historia, a vivir (p.11).

Los esquemas interpretativos, esto es, los símbolos y significados que son históricamente transmitidos, incluyen representaciones culturales diversas (gestos, modos de conducta, herramientas, valores, etc.), ponen de manifiesto que la tradición cultural, no sería un tema que corresponda únicamente a los pueblos que se mueven (o han sido movidos) dentro del marco del folklore. En efecto, hace parte de las diferentes comunidades dado que todas cuentan con un “sistema de concepciones heredadas y

expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan” (Geertz, 2003, p.88).

Estas formas simbólicas se manifiestan en expresiones concretas de cada comunidad y se relacionan con la construcción que estas han hecho de sus valores culturales, que son propios de la identidad y ayudan a saber a las poblaciones de dónde vienen, en dónde están y hacia dónde deberían ir (Gordillo et al., 2021). Así entonces, la tradición cultural “está matizada por valores y costumbres dados, en principio, por su origen social. El medio social contribuye a moldear su moral, es decir a indicarle lo que es bueno o lo que está bien” (Podestá, 2006, p.34). Allí, se pone en juego una dimensión filosófica de la tradición cultural en relación con los valores, principios y creencias que subyacen a las prácticas y expresiones humanas.

Esta visión vincula unos modos deseables de ser con las maneras en que se propone que los individuos comprendan y se vean el mundo individualmente y en relación con los otros. Sobre esta base, se afianza la identidad individual y colectiva, siendo así que la tradición permite la construcción de un sentido de pertenencia que cohesiona a los grupos humanos (Hall, 2003). Ciertamente, la tradición a la luz de una historia y unos valores compartidos ilumina el lugar de cada quien en su comunidad. Se trata entonces de una identidad que se refleja en la identificación que, “se construye sobre la base del reconocimiento de algún origen común o unas características compartidas con otra persona o grupo o con un ideal, y con el vallado natural de la solidaridad y la lealtad establecidas sobre este fundamento” (Hall, 2003, p.15).

Si bien el reconocimiento de lo compartido fundamenta las tradiciones culturales,

la complejidad de la experiencia colectiva implica que la apropiación de la tradición pasa por la búsqueda de sentido. Dicho de otro modo, estas experiencias sólo pueden ser asumidas desde su razón de ser, no se trata de conocer la tradición cultural per se, sino de preguntarse cuáles son sus sentidos, sus implicaciones, se trata de explorar los significados construidos que trae consigo.

Este último aspecto, otorgaría otra característica a la tradición cultural, a saber, se trata de la no simplicidad, pues reconocer que hay unos significados que son construidos por las poblaciones, también invita a pensar que esos significados deben ser analizados en relación con lo que hay alrededor y con lo que hay dentro de las comunidades. Un gesto, como lo indica Hall (2003), puede ser similar pero no tiene el mismo significado para todos, el ejercicio de interpretación implica tratar de develar esos sentidos particulares que cada pueblo le ha dado a su sistema de símbolos. De allí, que las tradiciones culturales deban ser analizadas desde su inscripción en marcos sociales e históricos que las delimitan.

En oposición a la posibilidad de autorreconocimiento, resignificación y movilización, presentadas en las perspectivas anteriores, es importante mencionar que también han surgido connotaciones peyorativas en las que la tradición cultural es un asunto obsoleto, que no permite la renovación de las formas de vida. La tradicionalidad, como una noción opuesta a la modernidad, ha sido leída como algo negativo y anacrónico que supone que a la mayor brevedad deba desaparecer (Mansilla, 2002).

El súper posicionamiento de la modernidad occidental, que se autoproclama como el producto supremo de la civilización humana (Jiménez, 2014), reclama el derecho de

posesión sobre las construcciones comunitarias. Así pues

Los conocimientos que vienen ligados a saberes ancestrales, o a tradiciones culturales lejanas o exóticas, son vistos como doxa, es decir, como un obstáculo epistemológico que debe ser superado. Solamente son legítimos aquellos conocimientos que cumplen con las características metodológicas y epistémicas definidas a partir del mismo punto cero. Los demás conocimientos, desplegados históricamente por la humanidad durante milenios, son vistos como anecdóticos, superficiales, folclóricos, mitológicos, “precientíficos” (Castro-Gómez, 2007 p.88)

Así entonces, la visión de modernidad desde su racionalidad desarrollista busca y ha buscado consolidarse a expensas de lo tradicional, desechando los valores construidos en el pasado por diversas comunidades. En esa visión modernizadora, “la fuente última de la autoridad no es ya la tradición sino la razón. Lo que está escrito no necesita ser verdad. Nosotros podríamos llegar a saberlo mejor” (Gadamer, 1999, p. 339). A saber, bajo esa perspectiva, lo tradicional al estar desligado de la razón científica occidental atenta contra el proyecto de modernidad y, por tanto, queda relegado a hacer parte del discurso del Tercer Mundo (Escobar, 2007).

Desde el pensamiento moderno, las formas de ser y pensar de los individuos que se transforman generación tras generación (esto es la Tradición Cultural) se convierten en mecanismos obsoletos que impiden la movilidad. En esa vía, las Tradiciones se convierten en artefactos de control que suprimen la creatividad y autonomía individual. Es así que la identidad que generan estas tradiciones puede llegar a producir divisiones sociales excluyentes, reforzando organizaciones inequitativas.

La Tradición así pensada, se constituye como un dispositivo de control que ordena el lugar de cada quien en el mundo, le otorga una posición y busca perpetuarse para mantener las lógicas de poder y jerarquía social. No obstante, como enuncia Foucault (1982), donde hay poder tiene cabida la resistencia y es en ese marco en donde se inscriben los marginados, los que tienen voz, pero son silenciados o, bien, ignorados. Son estas personas quienes como se mencionó antes reinterpretan la cultura y viven de maneras distintas, atendiendo a sus subjetividades y a la correspondencia con la identidad colectiva.

Siguiendo lo anterior, a partir del rechazo de las visiones reduccionistas y se reivindica la idea de que la tradición es construida y no puede ser impuesta, pues cada comunidad rescata los elementos que les son útiles y tienen sentido como forma de pensar el mundo en colectivo. Esto se refleja en la dualidad de las luchas contra la autoridad, que cuestionan al individuo al afirmar su derecho a ser diferente y subrayar todo lo que separa al individuo. A la vez que desdibuja sus vínculos con los demás, obligando a los individuos a replegarse y vincularse a su propia identidad de manera constrictiva⁴ (Foucault, 1982).

De este modo, se plantea que el sujeto se configura como el resultado de un proceso de normalización que surge a través de las relaciones entre poder y saber. Así, el entramado de factores que rodean al sujeto - a lo que otros autores refieren como cultura o tradición- definen su forma de conocer y que son aprehendidos por medio de los dispositivos de poder y control.

⁴ Traducción propia

A través de los procesos de subjetivación es posible redefinir o adaptar la tradición para reafirmar la identidad, los individuos están en la capacidad de cuestionar y transformar su propia tradición. En el caso de las comunidades afrodescendientes, se tensiona mucho más esta idea, pues es una comunidad históricamente marginada y a la cual se le han impuesto formas de relacionamiento con los otros. Como bien lo enuncian en el Proceso de Comunidades Negras (2015)

A lo largo de la historia, la sociedad Occidental nos ha impuesto, a los mal llamados países del Tercer Mundo, su visión de desarrollo, el proyecto de modernización e industrialización que corresponde a otros intereses y visiones del racionalismo eurocéntrico. Por lo tanto, tenemos derecho a aportar a la sociedad ese mundo nuestro, tal y como lo queremos construir; en este sentido, lo que planteamos es avanzar en la concepción e implementación de un modelo distinto, otro, que en interacción con la sociedad como un todo, respete nuestras prácticas tradicionales, las cuales sí han demostrado garantía de permanencia y desarrollo de la diversidad natural y cultural en el planeta tierra en las zonas rurales y la posibilidad de relaciones interétnicas en las que nuestra postura contra el racismo se convierte en formas de racialización de lo afro descendiente, desde el reclamo de igualdad en la diferencia (p.22)

Mediante procesos de resistencia creativa que se basaban en la utilización y preservación de prácticas culturales tradicionales, las comunidades afrodescendientes, cuestionando desde su posición marginal los valores de la modernidad, han construido nuevas formas de identidad (Mintz, 2012; Gilroy, 1993). La tradición cultural toma varios

caminos, permite y es en sí misma la resistencia; vincula el pasado y el presente, se honra a los ancestros a la vez que se readaptan las prácticas. Y, se reafirma la identidad encontrando vínculos que unen y comunican a las personas y a los territorios. Así entonces, se pone en evidencia las luchas que han llevado a cabo estas comunidades por resignificar su existencia. Se trata de una resistencia que se reaviva y se alimenta a sí misma.

Así, las huellas de la africanía (Friedemann, 1993), acompañadas de una creatividad fascinante demuestran que la tradición cultural en las comunidades afrodescendientes ha sido interpretada y apropiada inter-generacionalmente alrededor de prácticas, saberes y valores que, junto al arraigo territorial, configuran su identidad colectiva. Esto, a su vez, funge como un mecanismo de resistencia ante la dominación de los discursos hegemónicos.

A lo anterior, debe adicionarse que a la luz de las prácticas extractivistas -que proliferan en nombre del desarrollo- la tradición cultural se convierte en un mecanismo de resistencia contra las amenazas a la vida comunitaria. Vida que en las comunidades afrocolombianas se ha configurado con relación a la trasmisión de las tradiciones a través de prácticas fundamentalmente comunitarias de resistencia que se resguardan en los agenciamientos políticos y las expresiones artísticas. De esta forma, las tradiciones culturales evidencian procesos creativos de respuesta a la marginación y exclusión social.

Las tradiciones culturales se inscriben como mecanismos de lucha contra los avatares de la indignidad. Por ende, las prácticas tradicionales afrocolombianas, como lo

plantea Wade (2002) a lo largo de su análisis interseccional entre Música, Raza y Nación , son un ejemplo de memoria y resistencia, son estrategias que permiten que las comunidades puedan preservar sus historias en un contexto que habitualmente los ha invisibilizado, así “las minorías étnicas, con severas limitaciones prácticas, han conseguido verdaderos avances políticos y materiales, y los pueblos indígenas y negros ocupan en el contexto nacional una posición distinta de la anterior” (Wade, 2002, p.223).

Sobre esto vale la pena resaltar que la tradición permite articular las luchas de los ancestros y de las nuevas generaciones, pues paulatinamente se suman causas que usan a las prácticas culturales heredadas como formas de manifestación. Lo anterior permite afirmar que estas prácticas se vinculan a la resistencia y son, entonces, fundamentales para entender con mayor profundidad el sentido de las mismas para la comunidad.

Las tradiciones culturales se fortalecen fundamentalmente a través de la danza, la gastronomía y los rituales comunitarios, por ejemplo, como lo presenta Rodríguez (2015), fundamentalmente la religiosidad y las expresiones musicales fueron dos escenarios que posibilitaron sobrevivir a actos atroces como la esclavización, la trata de personas, la colonia, el racismo y, en general, las diferentes abiertas declaraciones de prejuicio y segregación. Esos espacios se convierten en momentos de catarsis, unión colectiva, fortalecimiento de la identidad y de resistencia.

Desde estos y otros escenarios se genera la trasmisión de los saberes y experiencias culturales. En ese horizonte, cobra sentido que la transmisión oral sea un canal esencial para perpetuar los saberes y las historias colectivas que vinculan la memoria y los valores, surgiendo así, “alternativas vibrantes que permitirán con creces la

permanencia de la diáspora africana” (Friedemann, 1993, p.64). Estas alternativas, se encuentran en diferentes expresiones que configuran la tradición cultural y que comprenden

los conocimientos para el manejo del territorio, la naturaleza y la cotidianidad, impartidos por los demás integrantes de la comunidad, así como aquellos de la tradición oral, escritos en los ríos, en el cosmos, en las montañas y que se transmiten de generación en generación, a través de la palabra (Proceso de Comunidades Negras, 2015, p.18)

El espíritu de esta idea, con respecto a la variedad de tradiciones y el efecto sublevante que estas tienen, también es recogido por Negrete (2014), quien expresa que la comida afrocolombiana, como una de las muchas expresiones tradicionales de la cultura afrocolombiana, no solo ha significado una muestra cultural, sino que sus recetas se traducen como símbolos de lucha y resistencia; su esencia tiene que ver con un hacer, con un saber, pero también con una forma de construir identidad.

Hecho este recorrido, la tradición cultural puede entenderse como un conjunto de saberes, prácticas, creencias y formas de (co) existir en el mundo que se transmiten intergeneracionalmente. Estas, tienen significados y sentidos que son otorgados por las comunidades y, por tanto, son variables en el tiempo. Según el contexto y las condiciones de los individuos y las comunidades hay una readaptación y resignificación de las tradiciones que las matizan. Hay dos asuntos, especialmente relevantes para el presente trabajo, frente a las tradiciones culturales: la posibilidad que tienen los sujetos de seleccionar y dotarlas de sentido y la diversidad de expresiones y significados que los

individuos y comunidades pueden otorgarles.

Identidad

Como se notó en el desarrollo de la categoría anterior, la identidad se construye a través de las tradiciones culturales compartidas y es en ellas en donde encuentra uno de los escenarios de realización. Ciertamente, la identidad “no puede verse separado de la noción de cultura, ya que las identidades sólo pueden formarse a partir de las diferentes culturas a las que se pertenece o en las que se participa” (Giménez 1997, 2004 como se citó en Vera y Valenzuela, 2012, p. 273).

En ese vínculo con la cultura, la identidad se convierte en un proceso relacional, social, cultural e histórico; no es estática, es un constructo dinámico y relacional, inestable y múltiple que se configura en el marco de procesos de negociación en medio de las interacciones cotidianas con los otros (Marcús, 2011).

Nótese que enfatizar en la idea de ‘construcción’ implica pensar en la identidad como algo que está en proceso, nacemos desprovistos de ella y en el camino la vamos reconociendo como algo propio, de nosotros y de los otros. Allí, además, la alteridad se configura como eje central de la identidad, pues sin reconocer al otro, al diferente no podríamos reconocernos como nosotros mismos. La diferencia, como propone Restrepo (2014), se erige como un fundamento de la identidad y viceversa, cada una está inscrita en la otra y su configuración es mutua. Entonces no habría una disyunción sino una interrelación, una reciprocidad.

La construcción de la identidad se va dando gracias a la relación que se entabla con el mundo, con sus símbolos y significados y con las autopercepciones. La identidad se

convierte en nuestra comprensión de “quiénes somos y quiénes son los demás, y recíprocamente, la comprensión que los otros tienen de sí y de los demás, incluidos nosotros. Desde esta perspectiva, la identidad es resultante de acuerdos y desacuerdos, es negociada y siempre cambiante” (Vera & Valenzuela, 2012, p. 273).

Ello indica que en la construcción de identidad se entrecruzan y se tensan fuerzas distintas y, si se quiere, dispersas. De este modo, se encuentran posiciones y disposiciones sobre rasgos que cada persona, por su voluntad o por influjos sociales, asume como rasgos consustanciales a su forma de vida. Para ilustrar ello, Hall (2003) plantea

Uso «identidad» para referirme al punto de encuentro, el punto de sutura entre, por un lado, los discursos y prácticas que intentan «interpelarnos», hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos que producen subjetividades, que nos construyen como sujetos susceptibles de «decirse». De tal modo, las identidades son puntos de adhesión temporaria a las posiciones subjetivas que nos construyen las prácticas discursivas (Hall, 2003, p. 20).

En esa premisa llama la atención dos asuntos particulares: el primero, tiene que ver con la idea de “sutura”, es decir que hay una relación innegable, innegociable - y quizás dolorosa - que constituye la identidad del ser. Se ponen en discusión o, bien, en diálogo los aspectos que interpelan y que producen sentidos del mundo; sentidos que surgen del contraste entre el exterior que podría estar representado por una sociedad que busca definir la existencia de cada quien dictaminando las formas -exactas⁵- de existencia y un

⁵ Se hace alusión a la exactitud en tanto existen imaginarios estrictos que definen cómo es y cómo se ve una persona

interior que busca construir un sentido personal.

Vale la pena aclarar que, como ya se ha venido esbozando, la definición de las particularidades y fijaciones subjetivas no se asumen como posiciones inalterables. La condición de variabilidad que es inherente a la identidad, marca la posibilidad de transformaciones y reconfiguraciones, “en consecuencia, la identidad es volátil y subsumida a la voluntad del individuo: Así, no existe una identidad fija, pero tampoco la identidad es un horizonte abierto del cual simplemente se escoge” (Hall, 1999, p. 207 como se citó en Restrepo, 2014, p. 106).

El segundo asunto se relaciona con asumir que la identidad refiere a un proceso de significación en el que hay una suerte de negociación entre los individuos y sus contextos. Desde este enfoque, se reafirma la idea de que la identidad no es preexistente, sino que se construye en intermediación con una serie de discursos y prácticas que la reafirman o, incluso, la cuestionan. En otras palabras, las identidades se reconstruyen a partir de los cuestionamientos que la desestabilizan y desestiman o se reconforta a través del establecimiento de vínculos externos. En todo caso, la identidad no se conforma de manera aislada, sino que su sentido se construye dentro de los discursos y expresiones que pueden ser rastreadas a lo largo del tiempo y que hacen presencia en las instituciones sociales.

Toda vez que la identidad es un asunto relacional y continuo, se constituye gracias al reconocimiento y la no negación del otro; además, está estrechamente vinculada con las

posibilidades sociales que se han expresado en una variedad de discursos y prácticas que imprescindiblemente involucran a los individuos y a las comunidades, siendo así que la identidad -o identidades-, como lo sugiere Hall (2003), “emergen en el juego de modalidades específicas de poder y, por ello, son más un producto de la marcación de la diferencia y la exclusión que signo de una unidad idéntica y naturalmente constituida: una «identidad»” (p. 18).

En esta misma perspectiva Butler (1999), propone que la identidad no se posee, sino que se “hace” desde prácticas performativas como el lenguaje y los gestos, y se manifiesta mediante la repetición normada de ciertos actos. La performatividad, permite entender en el proceso de configuración de identidad, interfieren expectativas sociales, es decir, “ejes de relaciones de poder que conforman la identidad” (Butler, 1999, p.51).

La visión planteada por Butler (1999), coincide con lo planteado por Ricoeur (2006), sobre la identidad no como un proceso estático o inmutable, sino como una construcción constante que es susceptible de ser narrada. Sobre ello, también cabe resaltar cómo la imbricación que tiene la identidad con la cultura, pues se hace presente una “identidad narrativa que nos constituye a la luz de los relatos que nuestra cultura nos propone” (p.21).

Lo anterior, implica reconocer dos características naturales de la identidad, a saber, la mismidad como la identidad fija que se manifiesta en características o rasgos personales que perduran a través del tiempo y que se corresponden con la tradición y la ipseidad como la identidad que se transforma constantemente y que se construye a través de experiencias, interpretaciones, reflexiones y decisiones personales, lo que conjuga también

con la idea de innovación (Ricoeur, 2006b).

Ciertamente la identidad no antecede a las acciones y expresiones, sino que es configurada a través de estas. Sin embargo, es importante resaltar que allí surge la posibilidad de subvertir dichas expectativas y configurar nuevas identidades, es decir, formas de reconocimiento que se alejan del esencialismo impuesto por fuerzas dominantes inscritas en los marcos culturales y sociales, sino que dependen de la auto-narración, es decir la manera en cómo cada individuo asume su subjetividad y la representa. Así pues

Narrativa, experiencia e identidad tienen entre sí una vinculación estructural y hermenéutica que redefinen nuestro ser en el mundo, el sentido que le otorgamos a nuestra práctica en él y las formas en que los percibimos, nombramos y evaluamos. Relatar nuestra experiencia produce una imagen de nosotros mismos que se proyecta como identidad narrativa y da cuenta de nuestra formación (Suárez, 2021).

Los sujetos no son únicamente moldeados por el poder y las relaciones que en él hay implícitas, pues gracias a su capacidad de resistencia participan de manera activa en la configuración y transformación de sus identidades. Ello significa que a pesar de que los sujetos tienen una carga cultural que los encausa, cada uno “posee una capacidad de acción, en general configurada como la capacidad para la mediación reflexiva, que queda intacta sea cual sea su grado de inserción cultural. Apoyándose en ese modelo, «cultura» y «discurso» atrapan al sujeto, pero no lo conforman” (Butler, 1999, p.278). Esto lleva a pensar que es posible construir identidades no europeas, es decir distintas

Se resalta entonces el potencial de transformación y adaptación de los sujetos, y la influencia y regulación de fuerzas exógenas que son independientes al sujeto. Esto permite

asumir que los límites de la identidad son redefinidos constantemente a raíz de las tensiones producidas entre lo interno y lo externo. La identidad no es natural, es un posicionamiento frente al pasado y al presente, como lo plantea Hall, estas son el

producto de tomar una posición, de jugarse un lugar en un cierto discurso o práctica. En otras palabras, es decir, “esto es, para el momento en el que estoy, quien soy y donde me paro”. Esta noción posicional de la identidad permite entonces que uno hable desde ese lugar, actúe desde ese lugar, así algún día en el futuro, desde otras condiciones, uno pueda querer modificarse a sí mismo o la persona que está hablando. (Hall, 2007, p. 269 como se citó en Restrepo, 2014, p. 117).

Bajo este horizonte que enmarca la posibilidad de tomar posición y esgrimir un lugar de agenciamiento, puede hablarse de declaraciones subversivas, de prácticas que descolocan y deslocalizan las verdades universales y las construcciones identitarias predefinidas que asignan arbitrariamente lugares y posiciones sociales que reproducen desigualdades (Bourdieu & Passeron, 1996). En esa vía se exaltan las *identidades de resistencia* que, según Castells (2001), son generadas por actores que se encuentran en una posición vulnerables y estigmatizada por las lógicas dominantes y lo que los ha llevado a construir escenarios posibles de resistencia y supervivencia que se fundamentan en la oposición a los principios que están entrañados en la sociedad.

También existen las *identidades proyecto*, que pueden ser consideradas como el “siguiente paso” de las *identidades de resistencia*, pues cuando estas últimas buscan no solo oponerse sino transformar la estructura social, logran redefinir su posición social y

se convierten en un proyecto. Una ilustración de este tipo de identidades, como lo propone Castells (2001), son las feministas que desafían a la estructura patriarcal y sus formas de producción y reproducción de la sexualidad.

En ese orden de ideas, resulta importante mencionar que la *identidad proyecto* está estrechamente vinculada a la resistencia comunal y es en esa resistencia y agenciamiento colectivo que se rechazan los estereotipos de identidad que le dan sentido al mundo, principalmente aquello que justifican imágenes y adjetivos calificativos peyorativos que se otorgan a ciertos grupos (Vergara, 2014). Esta marginación ha marcado los procesos y rasgos identitarios de las comunidades afrocolombianas, es así que “La identidad de las mujeres negras colombianas está definida por el hecho de ser negras, en una sociedad mestiza discriminadora; pobres, en una sociedad de clases; y, mujeres, en una sociedad patriarcal” (Lozano, 2010, p. 2).

El proceso de construcción identitaria, en el caso de las comunidades afrocolombianas, también se vincula al reconocimiento de la ancestralidad y la experiencia de la diáspora. Estos elementos se forjan como ejes centrales de la identidad y el sentido de comunidad. Restrepo (2013), subraya que el acto de identificarse como afrocolombiano no solo supone un ejercicio de memoria sino la apropiación de una posición política ante las estructuras raciales del país. De hecho, las teorías de movimientos sociales, como lo indica Oslender (1998), enfatizan en que los actores sociales crean y defienden sus identidades y solidaridades que, a su vez, les permiten construir y articular alternativas al proceso político dominante. Desde allí la afirmación de las identidades afro, se ha convertido en una estrategia importante en la lucha de los

movimientos sociales contra el poder dominante.

La evidente opresión a estas poblaciones, además de poner en evidencia la normalización de las violaciones a las libertades y derechos humanos, ha permitido la resignificación de sus formas de ver y compartir con ellos, con los otros y con sus territorios. La identidad afrocolombiana, entonces, esta arraigada a las experiencias de resistencia y lucha frente a discriminación, marginación y colonización a las que sus comunidades han estado obligadas a exponerse; de hecho “las apariencias raciales - color, rasgos fenotípicos- intervienen hoy como marcadores de identidad, ciertamente encarnados en el cuerpo, pero también como signos sociales y construcciones culturales que pueden dar lugar a interpretaciones cambiantes” (Cunin, 2003, p.18).

Las interpretaciones cambiantes son tanto efectos como causas de las posibilidades de transformación y resistencia. En esta afirmación se expone la necesidad de considerar que en la construcción y el desarrollo identitario de cada persona confluyen un sinnúmero de variables contextuales. No obstante, “sujeto a” no significa “impedido por”; es decir, la sujeción al contexto no impide la capacidad de adaptación y reconfiguración de aquellos aspectos con los que se reconocen los individuos o colectivos.

Paradójicamente, son las imposiciones externas y presuntamente objetivas las que potencializan la capacidad de resistencia y transformación. Son estas imposiciones las que producen cohesión colectiva para defender “lo propio”, las formas auténticas de ser de cierto modo. En ese marco, las identidades son resultados de las luchas políticas (Restrepo, 2014), en las que se reconoce la posibilidad que tienen los sujetos de impactar en su vida y en el entorno. Así, se sitúan y se reordenan los sentidos (individuales y

colectivos) que sostienen la idea de lo común que, a su vez, se asienta en las posibilidades de reconocerse en un conjunto de haceres, saberes y sentires que se construyen y adoptan colectivamente.

Así, el concepto de identidad se sostiene sobre las posibilidades de resistir ante los sistemas opresivos y excluyentes y, de ese modo, preservar cosmovisiones. Ello, como se ha visto a lo largo de este apartado, implica reconocer tanto la influencia de los factores externos como la lucha que emprenden los sujetos en la configuración de la identidad. Así este concepto, por un lado, corresponde a la interrelación entre condiciones sociales e históricas que, vinculadas a la alteridad en su ejercicio y reconocimiento, vigorizan el sentido colectivo que reconoce la coincidencia en valores, costumbres, sentimientos, actos. Por otro lado, comprende a los sujetos como agentes activos de transformaciones y reconstrucciones sociales sin dejar a un lado la esencia y las especificidades de su cultura (Camelo et al., 2019)

Se entiende que, en síntesis, la identidad, atendiendo a su legado histórico y social, es un posicionamiento frente a los legados del mundo; ciertamente, la identidad es la postura que sujetos o colectivos toman frente al mundo. Se expresa como un conjunto de características, valores, modos y pensamientos que permiten que un individuo o un grupo se auto-reconozca y se identifique en y a través de dichas expresiones. Por tanto, la configuración y el significado que adquiere la identidad depende del contexto, las condiciones y las relaciones que establece cada quien.

Este significado se despliega y asume la responsabilidad de confrontar las hostilidades de la discriminación, las jerarquías dominantes y, en general, las matrices de

opresión en sus diferentes formas de acción, así “las identidades son el lugar y el punto nodal por medio del cual las estructuras políticas son desplegadas, movilizadas, reforzadas y a veces desafiadas” (Alcoff y Mohanty 2006, p. 6-7 como se citó en Escobar, 2010 p.238).

Resistencia Cultural

La resistencia cultural se ha configurado como una de las categorías centrales para leer y comprender procesos de organización y movilización política comunitaria en pro del reconocimiento de los derechos y libertades de aquellas personas que han sido excluidas por las narrativas dominantes. En ese escenario se reconoce que el establecimiento de formas de opresión y negación de las formas de vida de ciertas comunidades si bien han ocasionado quebrantamientos en individuos y comunidades a lo largo del territorio, también han agitado actitudes y acciones subversivas que se expresan como resistencias ante la subordinación cultural.

Scott (2000), propone que la resistencia no solo está concentrada en movimientos colectivos, sino que también puede ser leída en prácticas y expresiones cotidianas de los oprimidos. Así entonces, se habla de *infrapolíticas* que empoderan a los débiles desde actos que por lo general no son visibles como la desobediencia, la crítica, el sabotaje. Desde allí, es posible desafiar los sistemas de poder que están vinculados a la exclusión y discriminación.

Las resistencias por lo general están dadas de manera individual desde el disimulo, no se habla con sinceridad, sino que hay una suerte de actuación de los subordinados antes los dueños del poder. Se trata de un acto de disimulo, unos discursos ocultos, en donde

quien es vulnerable finge determinada actitud o pensamiento para mostrar un fingido acuerdo con quien ostenta el poder, esto ya que “la actividad política explícita está casi prohibida, la resistencia se reduce a las redes informales de la familia, los vecinos, los amigos y la comunidad, en vez de adquirir una organización formal” (Scott, 2000, p.236).

Si bien esta perspectiva reconoce la potencialidad que hay en los pequeños actos, bien, actos discretos de resistencia, es necesario elevar el impacto que tienen las acciones colectivas y abiertas que, aunque posiblemente inician como iniciativas individuales, tienen un impacto directo en la reivindicación cultural y transformación social. La resistencia simbólica aislada, sin perder validez e importancia, no genera impacto directo en las estructuras de poder y no busca preservar una cultura sino un pensamiento individual que puede carecer de relacionalidad. A razón de ello, es necesario pensar en perspectivas que consideren e integren diferentes estrategias de resistencia y revitalización de los actos de insurgencia colectiva que permiten que las comunidades se apropien de su identidad cultural y de su modo de ver la vida.

En esa medida, se destaca que muchas comunidades se han organizado y han alzado su voz no solo para contar sus experiencias, sino para reivindicar su derecho a ser y a conocer de diferentes maneras y que su lucha sea reconocida en los esfuerzos que históricamente han hecho las comunidades por “desindividualizar, descapitalizar y desinstrumentalizar las relaciones entre seres humanos, descolonizando imaginarios del tiempo lineal a partir de herramientas concretas experimentadas por quienes hacen en sus prácticas referentes de afirmación de procesos culturales disidentes” (Botero, 2016, p.306).

Las luchas que surgen en la resistencia desdibujan la idea de que, por la identificación con asuntos particulares y diferenciados, existen cuerpos fuera de lugar y que esa descolocación entorpece el proyecto civilizatorio de la modernidad. Por el contrario, manifiestan que tienen un lugar en el mundo que está dado por su capacidad de ver y coexistir con los otros y con la tierra, de actuar en relación con lo que se identifican.

Bajo ese horizonte, como declara Escobar (2014), puede hablarse de luchas ontológicas como formas de resistencia, que deconstruyen la idea de una existencia dual que separa la naturaleza y la cultura de la mente y el cuerpo, en las ontologías relacionales no existe la división entre naturaleza y cultura ni entre individuo y comunidad, no existen los individuos, sino que se profesa una relación interminable entre lo humano y no humano.

Lo anterior indica que las luchas enmarcadas en estas perspectivas Otras, que constituyen formas de resistencia, están inmersas en una profunda conexión comunitaria con sus valores y con todo aquello que habita sus territorios. Esta lógica, a todas luces, pone en tensión la realización del ideal moderno de mundo (en singular). Como parte de la interrupción del proyecto capitalista, las comunidades marginadas como indígenas, afrodescendientes y campesinos adelantan luchas ontológicas que defienden formas Otras de vivir y relacionarse desde el reconocimiento de la existencia de un pluriverso (Escobar, 2014).

La desestabilización del mundo como lo conocemos, o como nos lo han hecho conocer, ha implicado una movilización ético-política de diversas comunidades, una movilización que está basada en la resistencia como la reafirmación de poder decidir y

vivir en relación con una identidad y con una cultura que representa de manera simultánea la esencia y la diversidad de cada comunidad. En ese marco, como lo advierte Escobar (2016), hay que reconocer la fortaleza y persistencia de las resistencias, pues vienen de vieja data y se han venido configurando como claves para comprender la defensa territorial y comunitaria como prácticas de una ontología política.

Habría que decir que esta defensa tiene sus bases en lo común y en la posibilidad de reconocer y aceptar la diferencia propia y de los otros como potencias para la interexistencia. Así, las resistencias que reconocen la identidad valoran al otro, dialogan e interactúan con él desde la posibilidad y no desde la rivalidad permitiendo así “la configuración de ethos diversos como formas de habitar el mundo desde otros mundos y realidades disidentes frente a la homogenización de la historia por la acumulación, la dominación y el autoritarismo” (Botero, 2016, p.306).

Nótese que en las líneas anteriores se ha expuesto -quizás de manera breve- la relevancia que tiene la organización colectiva y la militancia política como fuentes efectivas de resistencia cultural. Allí, se pone en cuestión lo propuesto por Scott (2000), puesto que se exalta, por un lado, el trabajo colectivo y, por otro lado, el debate abierto y la potencialidad transformadora de este. Ello quiere decir que en la resistencia cultural hay, por lo menos, tres asuntos que están en juego: la posibilidad de pensar en lo común, la desestabilización de manera directa y abierta las estructuras de poder instauradas, y la defensa de la vida, la identidad y la cultura. Ello no quiere decir que se desestime la acción individual, sino que se valora lo colectivo y la idea de la interacción constante y con sentido que no se queda únicamente en lo simbólico, sino que trasciende a las

prácticas y los escenarios concretos.

Desde allí, algunos autores incluso han tensionado la idea misma de resistencia y la extienden a conceptos como la decolonialidad que atiende a un impacto global. En esta perspectiva se rescata que la resistencia promueve la rebeldía en contra de la visión de mundo instaurada, comúnmente, en un nivel local; sin embargo, no escala a la acción global. Es de tal modo como lo expresa Walsh (2009) en las siguientes líneas:

Más allá de la resistencia, la decolonialidad propone una postura ofensiva de intervención, transgresión y construcción. Una ofensiva que posibilita, viabiliza y visibiliza, por un lado, las concepciones, prácticas y modos de ser, estar, pensar y vivir de carácter decolonial actualmente existentes, haciendo que ellos abran procesos de enseñanza, desaprendizaje y reflexión, como bases para la deliberación, el cuestionamiento y el enfrentamiento con nosotros mismos y con las concepciones, prácticas y modos modernos, capitalistas, occidentales, y crecidamente alienantes –entre otros– del vivir cotidiano (p.234).

Aquí se manifiesta un asunto interesante: los límites de la resistencia. Es decir, si bien es necesario poner un alto a la intrusión colonial y hegemónica, es necesario dar el siguiente paso en contra de la irrupción del orden -arbitrariamente– establecido y generar acciones que no solo impacten el entorno inmediato, sino que vayan descolocando las estructuras globales de dominación. Esto se hace posible gracias a la generación de insurgencias que emprenden acciones críticas que evidencian su capacidad de generar propuestas transformadoras que desestabilicen las diferentes escalas del poder dominante; es decir, se desafía, pero también se construye (Walsh, 2009).

Esta perspectiva, al contrario de lo que parece, no desestima la relevancia de la resistencia. En cambio, la analiza y la propone como un imperativo para el cambio; un cambio que es generado en espacios contruidos de manera colectiva y que tienen manifestaciones materiales y simbólicas que en conjunto permite no solo el reconocimiento cultural sino la incidencia social. Ello quiere decir que la resistencia y la acción crítica transformadora no pueden existir desencajadas, al contrario, deben ser una moneda de dos caras cuyo reflejo sean los espacios colectivos y diversos de diálogo y reflexión sobre la identidad cultural, la historia, las necesidades de cada comunidad.

De ese modo, la decolonialidad se convierte en un horizonte desde el cuál es posible construir nuevas realidades, mientras que la resistencia cultural es la evidencia del agenciamiento local en la que se resignifica la identidad y la cultura, por lo general, mediante prácticas cotidianas como cantos, bailes, rituales, etc. Esos espacios, entonces, resultan tan potentes para la resistencia como para la creatividad y la proposición de nuevas realidades; además, renuevan el espíritu curioso y rebelde que busca nuevas formas de apropiarse y agenciar más allá del mandato hegemónico, generando tensiones entre la colonialidad y la decolonialidad (Di Caudo, 2016). Ello implica pensar en que la resistencia cultural es innegablemente política, es un acto de posicionarse en el mundo asumiendo unos valores y una cosmovisión, se trata de defender la identidad proponiendo alternativas de vida, asentadas en la dignidad y en el compartir.

La resistencia cultural conlleva a posicionar las formas de vida alternativas como formas de vida autónomas, críticas, relacionales que alzan la voz contra las pretensiones del pensamiento único. Es justo en esa divergencia entre perspectivas de mundo, es que

las resistencias se hacen relevantes, despojando imaginarios sobre la manera en que idealmente se debería asumir el mundo. Cada comunidad remarca cómo entiende el mundo y cómo se ha pensado en él, lo cual implica que debe darse lugar a relaciones sociales que elogien y reconozcan la diversidad que constituye la vida, permitiendo así que los nuevos modos de vida que surgen en las poblaciones se enuncien como estrategias sociales que rompen con la lógica de dominación y guerra (González et al., 2011).

De hecho, las cuestiones antes expuestas pueden notarse, por ejemplo, en muchos de los proyectos de resistencia cultural de las comunidades afrocolombianas; comunidades que, como muchas otras, se configuran como actores sociales que se resisten a la individualización y a la reducción de la vida y que, más bien, proporcionan una alternativa para la construcción de sentido en nuestra sociedad. Las comunidades afrocolombianas son defensivas y solidarias, protegen su cultura contra un mundo hostil, y están organizadas en torno a unos valores, es decir, una cultura cuyo significado se enmarca en unos códigos propios (Castells, 2001).

Un asunto llamativo en estas comunidades es la manera en que las expresiones culturales no solo son una manifestación de la tradición, sino que son estrategias de resistencia que pretenden visibilizar sus luchas. De este modo las tradiciones se entrelazan con la resistencia cultural permitiendo la construcción de agenciamientos y sentidos de identidad que perturban las estructuras coloniales. No obstante, esta resistencia tiene dos ejes fundamentales: la historicidad y la continuidad, que apreciarse en la siguiente declaración del Proceso de Comunidades Negras (2015):

El pueblo Negro, Afrocolombiano, Raizal y Palenquero es culturalmente diverso, por lo cual no es posible generalizar su historia y aspiraciones políticas. Sin embargo, compartimos raíces y fundamentos básicos de ancestralidad e historia de opresión y resistencias que nos ha permitido sobrevivir y reconocernos como pueblo (p.5)

En el caso particular de las comunidades afrocolombianas, habrá que señalar que una variedad de agrupaciones culturales y políticas han adoptado posiciones analíticas basadas en la crítica y la reflexividad desde las cuales ponen en discusión no sólo las condiciones vulnerables a las que históricamente han estado expuestos, sino las contribuciones que han hecho al panorama nacional (Friedemann, 1993). Se trata, entonces, de que las resistencias culturales representan el florecimiento de otras perspectivas epistemológicas y políticas que anuncian Otras formas de ver y pensar el mundo, en los que la vida no se enmarca en los principios de desarrollo y explotación, sino en las interconexiones e interdependencias vitales, culturales e, incluso, espirituales.

Reconocer el hecho de que con la modernidad se depositó en el mundo una racionalidad monocultural, en la que los parámetros de producción de conocimiento, creación artística y, en realidad, de cualquier experiencia, permite exteriorizar la manera en la que el conocimiento no legítimo o no reconocido por esos cánones ha sido blanco de un borramiento sistemático.

Es así que la visión eurocentrada, niega la riqueza de las poblaciones colonizadas y se encarga de suprimir cualquier gesto de reconocimiento o valoración de sus iniciativas, por ejemplo, “la esclavitud no significó únicamente tener hombres forzados a

su servicio implicaba el extrañamiento de seres humanos de su tradicional hábitat, de su cultura, de sus lenguas, de sus religiones, de su aceptada organización social y política y de sus oficios” (Hernández, 1956 como se citó en Zuluaga, 2010 p. 93).

Desde los albores de la colonia la resistencia ya se hacía notar, se entonaban himnos de rebeldía que rechazaban el acallamiento y la indiferencia. Estas expresiones de resistencia cultural se han ido organizando en movimientos sociales que tienen incidencia y responsabilidad en la agenda pública del país. Allí, un componente fundamental son las prácticas disidentes que narran la subalternidad no desde el déficit, sino del empoderamiento y la capacidad de impactar positivamente la realidad a través de la preservación y reconocimiento de su cultura.

Estas acciones y movimientos se han consolidado de la mano de organizaciones de base como, por ejemplo, AFRODES, AFROMUPAZ, La comadre, entre otros., que a pesar de tener diferentes líneas de acción encaminan su quehacer en la insurrección arraigada profundamente a los saberes tradicionales, las expresiones culturales, la vida en comunidad, la lucha por los derechos y la exaltación de la diferencia.

En ese marco, las mujeres han jugado un papel fundamental en los procesos de resistencia cultural. Se han organizado en diferentes latitudes en el país y se reconoce que su trabajo enaltece su lugar como mujeres y como afrocolombianas. Lo anterior se reconoce en que “las mujeres a menudo pueden abrir espacios de resistencia para desafiar normas existentes al empujar el proyecto colectivo y los principios organizativos en nuevas direcciones” (Flórez, 2004, 2006 como se citó en Escobar, 2010, p.267).

En esa medida, las mujeres han emprendido una lucha que impacta diferentes

flancos, entre ellos el género, la raza, la tradición y la comunidad. Esto les permite ocupar un lugar tanto dentro del movimiento político como en sus comunidades, navegando entre el saber, el cuidado y la insurgencia.

Las luchas comunitarias se convierten en la expresión de la voluntad colectiva y la posibilidad que en ella emerge para la coexistencia de sujetos dentro de un proyecto transformador que demanda el acceso al Buen Vivir. Desde allí, surge la necesidad de que la resistencia cultural, que busca preservar y reivindicar las formas de vida propias y alternativas, se asuma como una conducta política de los grupos subordinados que evidencian la abierta intención de embestir al poder, de manifestar de manera clara y auténtica sus posturas e intenciones. Así entonces, la resistencia cultural se entiende como el rechazo hacia los actos totalizantes y unificadores que rechazan la diferencia y la expresión de la misma.

Del mismo modo, habrá que decir que se resaltan por lo menos cuatro ejes fundamentales en la comprensión de la resistencia cultural: la oposición contundente a la dominación o reificación de las prácticas, valores o creencias propias por parte de agentes externos; la lucha individual y colectiva como posibilidad de pensar en otros modos de ser y vivir; las acciones colectivas, críticas y creativas como formas de reconectar con el territorio y con la identidad; y, el desdibujamiento de la diferencia como adversidad.

Memoria Ancestral

Hablar de memoria ancestral implica, en primer lugar, reconocer que las comunidades han construido y poseen un saber, unos recuerdos y formas de ser y pensar

el mundo, desde allí se reconoce la “experiencia histórica de los pueblos que resisten al epistemicidio propiciado por la racionalidad hegemónica” (De Sousa, 2014, p. 21).

Desde esa perspectiva se asume que la memoria se configura como una práctica colectiva y en constante renovación que articula identidad, territorio, resistencia y que, por tanto, no se limita únicamente a la rememoración de acontecimientos particulares. Lo anterior implica que la memoria ancestral no es un testimonio de un pasado remoto, sino un nodo viviente de saberes que se reactivan en la cotidianidad de las comunidades. Así entonces, la memoria ancestral se configura como un saber situado y dinámico que da la posibilidad de conocer el mundo desde una visión de mundo que no necesariamente corresponde a categorías occidentales, sino maneras Otras de recordar y reconstruir la historia.

Walter Mignolo (2011), argumenta que la modernidad, entendida como proyecto de colonización global, impone una concepción lineal y progresiva de la historia que invisibiliza las múltiples temporalidades que conviven en los pueblos originarios y afrodescendientes. Así, “la lógica de la colonialidad se articula en la pretensión de que existe un único ‘pasado’ válido, amparado en discursos eurocéntricos, mientras que la memoria de los pueblos colonizados es marginada o reducida a un folclorismo superficial” (Mignolo, 2011, p. 57). Por ello, la memoria ancestral, que se vincula a la historia contada desde y por los pueblos, implica cuestionar esa narrativa única, pues desafía la temporalidad hegemónica que, a diferencia de las cosmovisiones ancestrales, divide pasado, presente y futuro.

Además de la dimensión temporal que tiene la memoria ancestral, hay otro

elemento relevante: la dimensión corporal. Esta adquiere relevancia cuando se atiende a cómo la historia se encarna en prácticas rituales, danzas y cantos que atraviesan los cuerpos de mujeres y hombres de las comunidades. Lo anterior implica que el cuerpo no puede asumirse como un receptor pasivo, sino como un agente vivo que a través del movimiento revive las experiencias de los ancestros. (Lugones, 2016).

Se puede hablar, entonces, de una “memoria corporal” que se convierte en un territorio íntimo en el que se inscriben las huellas de la colonialidad y los gestos de resistencia. Así pues, “las mujeres de los pueblos originarios y afrodescendientes portan en su cuerpo huellas de resistencia: su memoria corporal es un territorio íntimo donde se anudan la experiencia histórica de la colonialidad y el gesto de la sanación” (Lugones, 2016, p. 88). Esto subraya la centralidad del cuerpo como vehículo de memoria, resistencia y transmisión intergeneracional.

Es así que el territorio, se convierte en un sujeto de conocimiento que alberga las memorias ancestrales como rastros visibles en el paisaje: cerros, ríos, bosques y caminos sagrados que funcionan como “archivos vivos”. En esa vía, Mignolo (2011), afirma que “la memoria ancestral concibe el territorio como un sujeto ontológico, donde cada cerro, río o bosque contiene memorias vivas que se resisten al despojo colonial” (p. 60). Bajo el mismo horizonte, De Sousa (2014), explica que “la protección del territorio, entendida como cuidado relacional de todos los seres que lo habitan, es un acto de restitución de las memorias ancestrales que articulan la justicia cognitiva con la justicia ambiental” (p. 29). Ello implica que el cuidado de la tierra no es un mero manejo de recursos, sino que, por el contrario, se convierte en un acto político de reconocimiento de que cada enclave

geográfico encarna narraciones y saberes ancestrales que trascienden la lógica extractiva.

Tal y como lo menciona De Sousa Santos (2014) Al fusionar oralidad, corporalidad y territorialidad, la memoria ancestral conforma una matriz de conocimiento complejo que surge como contrapunto a la fragmentación impuesta por la colonialidad. Dicha fragmentación se rebate, por ejemplo, desde las epistemologías del sur que “se construyen en la práctica de la oralidad crítica, pues la palabra hablada adquiere densidad política al denunciar el olvido impuesto por las estructuras de poder” (p. 33). Desde allí, los relatos orales—mitos, testimonios, cantos— se convierten en prácticas políticas que desafían la exclusión de las voces subalternas.

La noción de territorio para las comunidades del Sur Global no se limita a una demarcación administrativa o a un espacio físico indiferente, sino que configura un “nudo de relaciones sociales, memorias y cosmovisiones” que dan sentido a la existencia colectiva (Escobar, 2010, p. 45). Este territorio como espacio de “memoria viva” se concibe como un repositorio en el que las experiencias ancestrales están inscritas en el paisaje mismo y se reconstituye cada vez que se realizan prácticas cotidianas vinculadas a la tierra. Desde esta perspectiva, el territorio deviene de “un sistema integral en el que la tierra, la sociedad y la memoria ancestral configuran un todo indivisible, un modo de vida que se expresa en las prácticas agrícolas, en los rituales y en la organización comunitaria” .De este modo, la tierra no es un recurso exógeno sino un sujeto activo en la constitución de identidades colectivas; cada cerro, río o bosque se percibe como portador de un entramado de relaciones que constituyen la memoria ancestral.

El territorio no solo alberga memorias inscritas en el paisaje, sino también en los

cuerpos que lo habitan y lo recorren. Los gestos cotidianos, las danzas, los cantos y los rituales no son únicamente expresiones culturales, sino vehículos de transmisión de saberes que han sido encarnados generación tras generación. La corporalidad, en este sentido, no debe entenderse como un simple receptor pasivo, sino como un territorio íntimo en el que se inscriben las experiencias históricas de los pueblos y sus formas de resistencia. Cada práctica ritual activa esos saberes profundos y reactiva una memoria viva que da sentido a la vida colectiva. Así, los cuerpos se convierten en archivos móviles de la historia ancestral, capaces de reconstituir, en cada acto, los vínculos con el pasado y proyectarlos hacia el futuro (Lugones, 2016, p. 64).

De la misma manera, en las comunidades indígenas y afrodescendientes, la espiritualidad no se entiende como un añadido aislado a la cotidianidad, sino como el eje que articula la conexión entre el cuerpo, el territorio y los ancestros. Dicha conexión ha tenido múltiples formas de hacerse presente; por ejemplo, en el chamanismo amerindio la memoria ancestral se ve reflejada en “otras presencias” que renuevan la vida. (Viveiros de Castro, 2013)

Complementariamente, Cuartas (2015), documenta cómo, en la comunidad de San José de Apartadó, la medicina ancestral se practica mediante ceremonias colectivas en las que “cada planta medicinal es un fragmento de historia: se recolecta con cantos que aluden a la resistencia de los ancestros, y la preparación de infusiones contempla rituales de purificación en fuentes de agua sagrada” (p. 63). De este modo, la medicina cura enfermedades físicas y restablece la memoria colectiva al remitir a historias de lucha y supervivencia.

Esas prácticas espirituales suelen tener lugar en sitios considerados sagrados, como nacientes, cerros o ríos que son lugares donde no solamente se reaviva la conexión con la madre tierra, sino que hace presente la memoria de los ancestros. Se trata de una curación corporal y, simultáneamente, de un ritual de reencuentro con el linaje ancestral que sostiene la identidad y la cohesión social. Asimismo, se subraya el carácter colectivo de la sanación: “Cuando un enfermo recibe el ungüento o la bebida ritual, la comunidad entera se reúne y reza, de tal forma que el individuo es curado en su cuerpo, su psique y su sentido de pertenencia territorial” (Cuartas G, 2015. p. 63). La medicina ancestral, es un acto de restauración colectiva que refuerza los lazos de solidaridad y la memoria de resistencia.

Desde una perspectiva decolonial, esta integración de espiritualidad, cosmovisión y medicina tradicional desafía las directrices biomédicas occidentales que fragmentan el cuerpo y la mente. Viveiros de Castro (2013), señala que, en el paradigma chamánico, “la humanidad no es la excepción, sino la regla; el cuerpo animal es una ‘ropa’ que oculta una forma radicalmente humana” (p. 58). Esto implica que restituir la memoria ancestral permite recuperar una visión integral de la salud, donde el territorio y los ancestros son coautores de la curación. En consecuencia, la salvaguarda de esos saberes ancestrales, es decir, de la memoria de una comunidad, se garantiza la salud de los cuerpos y se refuerza la continuidad de un legado espiritual y político que sostiene a la comunidad.

Entender la memoria ancestral es aceptar que el conocimiento no es monolítico ni universal, tiene matices que recuerdan que hay otras visiones de mundo asociada a hechos históricos y culturales que configuran la identidad de comunidades. De tal modo,

hablar de memoria es un acto de resistencia, incluso, hablar de su preservación y recuperación esto puede considerarse como un acto que desafía lo convencional y le da agencia histórica a lo que se entiende como tradición y folclore. Esta rebeldía se aviva cuando se reconocen las marcas de dominación que guardan las memorias corporales y se abre la posibilidad de cuestionar a la colonialidad y retomar la integridad comunitaria que se expresa en la memoria ancestral viva (Lugones M, 2016, p.68).

Atendiendo a la propuesta de los autores aquí planteados, la memoria ancestral es un proceso relacional que entreteje conocimientos, experiencias, sentires y saberes que se transmiten generacionalmente. La memoria ancestral se expresa en la oralidad, corporalidad y territorialidad; es un saber colectivo que se construye y vive a lo largo de generaciones y que guarda formas de vida, cosmovisiones propias.

OBJETIVOS

Objetivo general

Promover la recuperación y transmisión intergeneracional de tradiciones culturales afrocolombianas del colectivo La Comadre-Girón a través de estrategias narrativas orales y visuales.

Objetivos específicos

- Caracterizar algunas de las tradiciones culturales afrocolombianas para el colectivo La Comadre-Girón.
- Analizar el sentido de la Tradición Cultural para las mujeres del Colectivo la Comadre-Girón.
- Co-crear un producto de apropiación social del conocimiento que integre

estrategias basadas en testimonios orales e imágenes, para visibilizar y fortalecer las tradiciones, la identidad y la memoria colectiva de La Comadre-Girón.

METODOLOGÍA PROPUESTA

No hay

duda de que para llevar al hombre o a la mujer a la luna no hay conocimiento mejor que el científico; el problema es que también sabemos hoy que, para preservar la biodiversidad, de nada sirve la ciencia moderna. Al contrario, la destruye. Porque lo que ha con- servado y mantenido la biodiversidad son los conocimientos indígenas y campesinos. ¿Es acaso una coincidencia que el 80% de la biodiversidad se encuentre en territorios indígenas? No. Es porque la naturaleza allí es la Pachamama, no es un recurso natural: “es parte de nuestra sociabilidad, es parte de nuestra vida” (Boaventura de Sousa Santos, 2006, p.27)

Esta investigación cualitativa, está inscrita en el paradigma decolonial y guiada por los principios de las Epistemologías del Sur. Estas orientaciones responden a la necesidad de cuestionar y superar las formas hegemónicas de producción de conocimiento, que han invisibilizado los saberes de comunidades que no se ajustan a la visión de modernidad. El paradigma decolonial permite comprender desde una perspectiva que existen diferentes realidades sociales y que existen múltiples epistemes y cosmovisiones que han sido dominadas por las jerarquías y las formas de organización eurocéntricas. Por su parte, las Epistemologías del Sur orientan este trabajo investigativo, desde la superación de la interpretación eurocéntrica del mundo, hacia el diálogo de saberes, la construcción colectiva de conocimiento y el reconocimiento de los saberes que han sido excluidos o se han intentado eliminar (*epistemicidio*).

El propósito central de la presente investigación es contribuir a la preservación de las tradiciones culturales del colectivo la Comadre-Girón, reconociendo que estas prácticas constituyen formas legítimas de conocimiento, históricamente silenciadas por el pensamiento moderno y la razón metonímica,⁶ (De Sousa, 2006;2014). Por lo anterior esta investigación parte de la convicción de que las comunidades no solo son portadoras de saberes, sino también creadoras de epistemologías que emergen de contextos que están marcados por la experiencia vivida; es decir, las narrativas, las emociones, la memoria, el territorio y los vínculos afectivos de quienes las practican son la fuente primaria de conocimiento.

Por ello, se privilegia una mirada que comprende el conocimiento situado, relacional y enraizado de las vivencias cotidianas de las mujeres afrocolombianas del colectivo. En este sentido, el enfoque decolonial, es una postura epistemológica y política que atraviesa todas las fases del proceso investigativos y sus principales postulados como es la reivindicación de los saberes situados y pluriversales que, en concordancia con las epistemologías del Sur, destacan que no hay una única forma válida de conocer, sino múltiples epistemologías que emergen de contextos culturales, históricos y territoriales diversos. En términos de Mignolo (2010), “la descolonización del saber implica romper con las epistemologías hegemónicas heredadas de la Modernidad y la modernización, y reanudar las prácticas de conocimiento locales” (p. 25).

En esta investigación, además, se buscó analizar los significados que las mujeres que el colectivo La Comadre le atribuyen a sus tradiciones culturales y a los procesos de

⁶ La metonimia es una figura retórica o literaria por la cual se designa un concepto con el nombre de otro

transmisión de saberes. Lo anterior, entonces, supone considerar que los sujetos en su capacidad construir, reflexionar y transformar su realidad, participan activamente del proceso de investigación.

Como plantea Boaventura de Sousa Santos (2009), “la epistemología del Sur es un proyecto que tiene como objetivo la justicia cognitiva: ampliar el canon de lo que cuenta como conocimiento legítimo, abriendo espacio a saberes que han sido sistemáticamente silenciados” (p. 16). En coherencia con este planteamiento, el proceso investigativo se construyó desde el respeto por los saberes ancestrales y cotidianos del colectivo, reconociendo su papel activo en la preservación y transmisión de la tradición.

En esa medida, se buscó que el proceso investigativo no sólo respondiera a las necesidades e intereses de la comunidad, sino que sus voces fueran reconocidas como productoras legítimas de conocimiento (Fals Borda, 1991; Restrepo, 2013). Por lo anterior, la investigación se planteó como un proceso dialógico y colaborativo, en el que las experiencias, sentires y reflexiones de las mujeres del colectivo fueron fundamentales. La transmisión de saberes y las prácticas culturales fueron comprendidas como parte de una memoria viva y situada, que se transmite generacionalmente no solo mediante discursos, sino también a través del cuerpo, los afectos y la práctica cotidiana (Cusicanqui, 2010).

Siguiendo estas posturas, la investigación priorizó la preservación de las tradiciones culturales que las mujeres del colectivo consideran relevantes y la elaboración conjunta de un libro. Esto último, más que como un producto final de la investigación, sino como un ejercicio de memoria y de afirmación identitaria que, según Infante parte del

principio de construir

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 el colonialismo (Infante, 2013, p.406)

A lo largo del trabajo se privilegió el diálogo horizontal y la escucha activa, de tal modo que, además de recuperar los saberes tradicionales, fuese posible conocer a la comunidad y establecer una relación de afecto y confianza en la que cada realidad fuera entendida y valorada. De ese modo se abre la posibilidad de dialogar con las comunidades generando un desplazamiento epistémico en el que las comunidades son portadoras de saberes válidos, complejos y relacionales.

Teniendo en cuenta las premisas enunciadas, a construir con la comunidad una ruta metodológica flexible que se fuese adaptando a las posibilidades e intereses colectivos. Es decir, como un proceso ético-político y epistemológico que se tejió colectivamente desde el territorio, con las personas, dialogando con sus saberes. Por tal razón no fue posible aferrarse a métodos predeterminados ni de esquemas rígidos, sino que se configuraron en la interacción con el colectivo y sus formas propias de saber y hacer.

En este marco, la ruta metodológica no se contempló como una línea recta sino, siguiendo a Garcés, et al. (2021), como un entramado de experiencias, metáforas, encuentros, tensiones y aprendizajes mediante las que se recrea el conocimiento en la vida misma y no como un producto externo a las comunidades.

En coherencia con los principios de las Epistemologías del Sur, el proceso de construcción de saberes se desarrolló a través de formas de encuentro colectivo y de escucha situada, que permitieron el diálogo respetuoso con las voces, experiencias y memorias de las participantes. Se privilegiaron estrategias metodológicas que emergen del territorio y la relacionalidad, comprendidas no como técnicas neutras sino como caminos de co-creación y tejido de saberes.

A continuación, se relacionan los caminos de acercamiento al saber (técnicas) y la forma situada que utilizamos para recolectar la experiencia (instrumento), posibilitando a su vez el cumplimiento de los objetivos del proyecto, en especial los referidos a caracterizar algunas de las tradiciones culturales afrocolombianas y analizar el sentido de la Tradición Cultural para las mujeres del Colectivo la Comadre-Girón.

Círculo de la palabra

Se organizaron encuentros colectivos en los que las participantes dialogaron sobre sus experiencias culturales, compartieron recuerdos y reflexionaron sobre los desafíos actuales para la transmisión de saberes. Estos espacios fomentaron la circulación de la palabra, la resignificación colectiva de relatos y la reconstrucción de memorias. Para acompañar estos encuentros, se diseñaron mapas de preguntas (ver anexo 1) para movilizar para la conversación. Estos mapas son esquemas temáticos que organizan preguntas abiertas en torno a ejes como la memoria, las prácticas culturales y los saberes compartidos. Su función fue orientar el diálogo sin imponer una ruta fija, facilitando que las participantes conectaran sus experiencias personales con reflexiones colectivas.

Mirándonos

Se llevó a cabo un ejercicio de presencia activa en los espacios cotidianos de la comunidad, a través de lo que en la investigación clásica se nombra como observación participante. En esta investigación, se asumió como un acompañamiento situado, guiado por el respeto, la escucha y el vínculo. El registro de estas experiencias se realizó mediante un cuaderno de campo vivencial (ver anexo 2), que más que consignar datos, recogió impresiones, gestos, emociones y afectos involucrados.

Tejiendo saberes

Se diseñaron dos espacios creativos y dinámicos en los que se activaron prácticas culturales en relación con el uso de plantas medicinales. Allí, fue posible expresar los saberes no sólo a través del lenguaje verbal, sino mediante el cuerpo, el dibujo y los objetos. Este tipo de actividad fortaleció los vínculos comunitarios y permitió observar cómo se enseñan las tradiciones en la práctica.

Para este espacio la comunidad construyó unos tableros colaborativos (ver anexo 3.1) y un cuadro colectivo de preguntas sobre plantas medicinales (Ver anexo 3.2).

Comprendiendo(nos)

Este espacio permitió conocernos y comprendernos con las mujeres del colectivo. Fue posible reconstruir historias de vida, trayectorias culturales y sentidos de prácticas como la danza, la música, el liderazgo y la vida espiritual. Se realizaron diálogos de manera individual, guiados por un espiral de preguntas (ver anexo 4), favoreciendo un espacio íntimo y reflexivo. Estos diálogos se guiaron por temas previamente definidos, pero con apertura a los énfasis de cada participante.

En este espacio surgieron tres tipos de preguntas, a saber, de caracterización,

significado, exploración y profundización de relatos. Las primeras, orientadas a conocer asuntos como la edad, el lugar de proveniencia, hace cuánto tiempo se radicaron en Girón, con quién vivían, entre otras. Las segundas, buscaron indagar por el significado explícito que tenía para cada mujer la tradición y la transmisión intergeneracional de las mismas, por ejemplo, ¿qué es para ti la tradición cultural?, ¿en tus palabras cómo definirías la tradición cultural? Las terceras, buscaron conversar sobre sus experiencias relacionadas con la práctica de las tradiciones culturales, apelar a su memoria, a los recuerdos familiares y a las vivencias colectivas ¿En tu casa practicaban alguna tradición?, ¿cómo recuerdas tu lugar de origen?, ¿quién y cómo aprendiste a cocinar, bailar, tejer...?, ¿cómo comenzaste a identificarte como afrocolombiana?

La información de comprendiendo(nos) y mirando (nos) se analizó mediante una estrategia de análisis temático (Braun & Clark, 2006), que permitió identificar categorías emergentes a partir de la sistematización de las narrativas y registros (ver anexo 5.1 y 5.2). El análisis se realizó en diálogo constante con las participantes, generando espacios de retroalimentación y reflexión conjunta sobre los sentidos construidos.

Para este análisis fue necesario realizar un proceso de transcripción de cada una de las conversaciones llevadas a cabo, así como una organización de la información recolectada en los talleres realizados. Ello, además de facilitar la organización de la información en una matriz, permitió hacer una relectura que permitiera encontrar conexiones, repeticiones, continuidades y discontinuidades entre los relatos de las diferentes personas con las que se compartió. Este proceso buscó mantener la riqueza contextual de las voces, evitando extraer testimonios fuera de sus tramas culturales y

afectivas. Por tal motivo, el análisis también se estableció como un ejercicio de interpretación conjunta.

Co-creando

En el marco de esta investigación y atendiendo a un compromiso con el colectivo La Comadre, se ha co-creado un libro (ver anexo 6) que permite dar a conocer las tradiciones de estas mujeres reconociendo sus lugares de origen y las particularidades de cada uno. Allí, entre otras cosas, se presentan las tradiciones culturales de las mujeres del Colectivo, la diversidad cultural y, como eje central, el uso de plantas medicinales.

Por lo anterior, esta construcción apeló a la co-creación, inscrita en un paradigma participativo que busca desdibujar las jerarquías tradicionales entre investigador y participante. Desde este enfoque las imágenes, objetos o narrativas no son simplemente recolectadas, sino creadas conjuntamente con las personas involucradas, es decir, cada una de las mujeres participantes, quienes son reconocidas como agentes activos en la producción de conocimiento. Este tipo de prácticas “implican a los participantes en todas las fases del proceso de investigación: el diseño, el trabajo de campo, el análisis y la divulgación” (Mannay, 2017, p. 15), promoviendo un sentido de corresponsabilidad ética y epistémica.

Para el análisis de la información recolectada en este momento de la investigación, se hizo uso de la Teoría de autor. Desde allí se posibilitó otorgar a cada imagen o narración la intención de sus creadoras, o sea, las comadres de Girón. Este enfoque sitúa al autor como el eje interpretativo, en tanto que sus motivaciones, contextos y subjetividades orientan la lectura de la información. De este modo, “el aspecto más relevante de una

imagen es aquello que el creador de la imagen pretendía comunicar” (Mannay, 2017, p. 123), lo que evita interpretaciones impuestas o reduccionistas.

En lo que a consideraciones éticas se refiere, el trabajo se desarrolló respetando los principios de consentimiento informado, confidencialidad y reciprocidad. En línea con el enfoque participativo, se reconoció la autoría colectiva del conocimiento generado, promoviendo la devolución de resultados en formatos accesibles para las comunidades participantes.

Así también, en aras de respetar los derechos de autor y dar un adecuado tratamiento a las fuentes bibliográficas, es importante mencionar que se hace uso de las normas APA en su séptima edición. Del mismo modo, es importante aclarar que se hizo uso responsable de IA para búsqueda en bases de datos, sugerencias de palabras clave y operadores booleanos, así como para revisiones sintácticas esporádicas y la transcripción de los audios de los espacios de encuentro que fueron grabados en audio.

La investigación fue también un ejercicio de cuidado y respeto por los saberes ancestrales, entendiendo que preservar las tradiciones implica también defender los territorios y las formas de vida que les dan sentido.

HALLAZGOS, CONCLUSIONES Y REFLEXIONES

A lo largo del proceso investigativo, los espacios creados junto a las mujeres del Colectivo La Comadre-Girón se convirtieron en territorios afectivos, epistémicos y políticos para el reconocimiento y reconstrucción de saberes. Lejos de concebirse como técnicas de recolección de información, los momentos denominados Círculo de la palabra,

Mirándonos, Tejiendo saberes y Comprendiendo(nos) permitieron abrir un diálogo horizontal entre las voces, los cuerpos y las memorias de las mujeres, dando lugar a una producción colectiva de conocimiento, en la que se exalta las voces que han sido históricamente marginadas. En cada uno de estos espacios emergieron hallazgos que revelan cómo las tradiciones culturales, la afrocolombianidad, la resistencia y la memoria se entrelazan en la vida cotidiana de estas mujeres.

En primer lugar, el Círculo de la palabra fue el espacio inicial donde afloraron las memorias más íntimas y profundas. Allí, la oralidad se consolidó como medio de transmisión ancestral y una herramienta política de resistencia. Las mujeres compartieron sus relaciones desde un lugar de confianza, lo que permitió observar cómo la palabra hablada actúa como archivo viviente, capaz de activar la memoria individual y colectiva. Así, no se trató simplemente de contar lo vivido, sino de reescribir la historia desde la propia voz. Estas narraciones no respondían a una lógica cronológica ni a una expectativa académica externa; por el contrario, surgieron como una forma de dignificar la experiencia y disputar los silencios impuestos por el conflicto armado, el racismo y el sexismo. Además, en este espacio se hizo evidente que el cuerpo también es un archivo: los silencios, los gestos y las pausas dijeron tanto como las palabras. Desde allí, se reconoce que el cuerpo es tanto territorio de inscripción de la violencia como espacio para la sanación y la re-existencia.

En segundo lugar, el espacio Mirándonos, centrado en el reconocimiento individual y colectivo, permitió explorar la construcción de la identidad afrocolombiana desde una perspectiva situada. A través del intercambio entre mujeres provenientes de

diversos territorios, surgió la comprensión de que la identidad no es una categoría fija ni esencialista, sino una construcción relacional en la que los sujetos van construyendo sentidos de pertenencia y reconocimiento de sí mismos y de los otros.

La identidad está profundamente influenciada por la relación que las mujeres han tejido con sus territorios, con sus historias de vida y con sus tradiciones, pero también por el racismo estructural, el desarraigo territorial y la historia del conflicto armado. Estos elementos, en particular, contribuyen a la construcción de la identidad, ya que ofrecen un marco simbólico y afectivo, es decir, un conjunto de valores, significados, creencias y prácticas compartidas, que le dan sentido a la realidad. La forma en que cada mujer se identifica está profundamente marcada por las tradiciones que cada una recuerda, vive, transforma o, incluso, resiste.

En relación con la identidad, llamó especialmente la atención que la autoidentificación como mujer afrocolombiana fue, en muchos casos, un proceso tardío, mediado por experiencias de exclusión y silenciamiento. No fue el Estado, la escuela o los medios quienes promovieron dicho reconocimiento, sino espacios comunitarios como La Comadre.

De este modo, el colectivo se configuró como un espejo de memoria compartida, en el que la mirada de las otras validó lo propio. Este reconocimiento mutuo resignificó la negritud, no como estigma, sino como raíz y herencia. A lo anterior se suma que, en este proceso, también fueron cuestionados los estándares de belleza eurocentrados, las representaciones coloniales del cuerpo afro, más recientemente estereotipados con el mercado y la cultura de consumo, lo cual permitió la afirmación de una identidad

reconstruida desde el cuerpo y la espiritualidad.

En tercer lugar, el espacio Tejiendo saberes permitió dar forma material, sensorial y simbólica a las tradiciones culturales compartidas. A través del trabajo colectivo con plantas medicinales, prácticas gastronómicas, cantos, danzas y trenzado, se hizo evidente que la tradición no es una herencia inerte, sino una práctica viva en recreación permanente.

A diferencia de lo que plantean los discursos exotizantes, los saberes no se transmiten como recetas fijas, sino como relatos encarnados, como prácticas que se hacen mientras se cuentan, se sienten y se comparten. En consecuencia, quedó claro que el conocimiento ancestral se conserva y transforma mediante la recreación situada.

Las mujeres reescriben sus tradiciones desde el contexto urbano que consideran ajeno a sus raíces y desde las carencias económicas, pero también desde sus propios deseos de sanar, cuidar y resistir. Un hallazgo clave aquí fue la aparición de la comunidad como nuevo espacio de filiación cultural. En ausencia de madres o abuelas que transmiten saberes —debido al desplazamiento forzado y la ruptura territorial—, son las compañeras del colectivo quienes asumen ese rol, tejiendo una red de aprendizaje intergeneracional basada en el afecto, la confianza y el reconocimiento político.

Además, este espacio evidencia el valor epistémico de la diversidad territorial. Lejos de generar tensiones, las diferencias de procedencia —Pacífico y Caribe— enriquecieron el repertorio simbólico del colectivo. Por ejemplo, una misma planta medicinal puede tener distintos nombres y usos según la región, lo cual dio lugar a diálogos interculturales dentro del grupo. Este hallazgo confirma que la

afrocolombianidad no debe ser comprendida desde una única narrativa homogénea, sino como una ecología de saberes múltiples, históricos y situados. En este mismo sentido, fue notorio que el acto de enseñar lo propio —una receta, un canto, un gesto cotidiano— se vivenció no como una práctica utilitaria, sino como una afirmación de identidad. Así, la transmisión de saberes se convierte en un acto de resistencia política y epistémica frente al olvido, al extractivismo cultural y a la precarización del conocimiento comunitario.

En cuarto lugar, el espacio Comprendiendo(nos) abrió paso a un ejercicio colectivo de interpretación crítica sobre los sentidos atribuidos a las prácticas compartidas. Aquí, las mujeres afirmaron que sus saberes han sido históricamente excluidos por los sistemas escolares, las instituciones estatales y los marcos científicos dominantes. Este hallazgo evidencia la persistencia del racismo epistémico, el cual invisibiliza o subvalora los conocimientos ancestrales afrocolombianos. Las tradiciones culturales, tienen una profundidad histórica, espiritual y política vinculada a la cosmovisión de cada comunidad. No son solo costumbres heredadas, sino recuerdos vivos que permiten reconocerse en la historia y en el presente compartido. Desde esa perspectiva, las tradiciones se configuran como formas simbólicas que se manifiestan en formas concretas de ser y hacer de cada comunidad, que le son propias de su identidad.

Las mujeres del colectivo afirman que sus prácticas no pueden seguir siendo reducidas a expresiones folclóricas o decorativas. Por el contrario, sus cocinas, sus plantas, sus cantos y sus tejidos son formas de pensamiento, de resistencia y de cuidado. Es su forma de demostrar y reafirmar su existencia como, entre otras cosas, mujeres afro, madres, hijas, sabedoras y comadres.

De manera complementaria, fue posible identificar que muchas de las prácticas del colectivo, aún sin ser nombradas explícitamente como políticas, constituyen formas cotidianas de acción transformadora. Acciones como organizar un círculo de palabra, tener su propio emprendimiento de ropa interior, tejer, peinar a otras, preparar una infusión o entonar un canto espiritual representan estrategias de resistencia frente a la lógica colonial, productivista e individualista del mundo moderno. En este sentido, las tradiciones no son únicamente vehículos de transmisión cultural, sino territorios simbólicos en los que, se disputan sentidos sobre la vida, la justicia y la dignidad. Como resultado, el espacio Comprendiendo(nos) visibilizó la agencia política y epistémica de las mujeres del colectivo, quienes no esperan ser interpretadas desde afuera, sino que producen conocimiento desde sus propios marcos simbólicos, afectivos y territoriales.

Como se puede notar, los hallazgos presentados muestran que las mujeres de La Comadre-Girón están gestando un proceso de recuperación, reactivación y circulación de saberes desde abajo, desde lo cotidiano y desde el cuidado colectivo. Sus palabras, gestos, prácticas y silencios configuran una trama epistémica que interpela las jerarquías coloniales del saber, que reclama reconocimiento.

En atención a lo anterior, parte del trabajo de investigación se encaminó a apoyar la preservación de las tradiciones culturales, contadas desde sus experiencias de vida. Esto llevó a la co-creación de un libro llamado “Voces que brotan de la tierra” (ver anexo 6), que contiene los hallazgos de la investigación de manera ampliada, fue desarrollado en dos momentos: (i) las tradiciones culturales contadas por las voces de mujeres que compartieron sus saberes. Allí, respetando las diferencias regionales, se hace un recuento

de las tradiciones gastronómicas, artísticas y espirituales, entiendo que estas tienen particularidades y significados que obedecen a las formas de ser y pensar de cada comunidad. Parte fundamental de este apartado, fue contar qué significa la identidad para estas mujeres y cómo se expresa en cada tradición e historia vivida y contada. Y (ii) la construcción de un herbario en el que se recoge el saber ancestral sobre el uso de plantas medicinales para curar el cuerpo y *alivianar el espíritu*.

Este ejercicio de co-creación implicó un reto metodológico no sólo porque era necesario recolectar información que fuese pertinente y acotada con los objetivos del trabajo de investigación -propuestos de manera conjunta con la comunidad- sino porque se requería que se recogieran genuinamente las voces de las mujeres del colectivo. De allí que se haya apostado a la co-creación como posibilidad de transformar las metodologías y desafiar los marcos tradicionales de autoría, propiedad y legitimidad del saber, abriendo paso a formas de producción más horizontales, sensibles y contextualmente situadas.

A lo anterior, se suman las responsabilidades éticas y políticas que requieren un ejercicio de orden participativo-horizontal. Sin embargo, plantear y llevar a cabo la investigación teniendo como horizontes la decolonialidad y las Epistemologías del Sur, permitió desarrollar el trabajo de investigación de manera consciente, crítica y autocrítica, reconociendo que los imaginarios se desdibujan en la práctica y no por ello dejan de ser lugares llenos de valor y riqueza comunitaria.

Conclusiones

Los hallazgos obtenidos a lo largo de esta investigación evidencian que las prácticas culturales del colectivo La Comadre-Girón no solo son expresiones simbólicas o

recreativas, sino formas activas de resistencia política, de construcción de identidad y de producción de conocimiento situado. En otras palabras, las tradiciones que habitan en estas mujeres afrocolombianas son más que costumbres heredadas: se convierten en dispositivos sociales, afectivos y epistémicos que les permiten sobrevivir, sanar, narrarse y habitar el mundo con dignidad. Desde este lugar, las categorías de afrocolombianidad, memoria y tradición se entrelazan, no como conceptos abstractos, sino como prácticas encarnadas en lo cotidiano. A partir de estas consideraciones, concluimos lo siguiente:

En primer lugar, la racialización opera como un dispositivo histórico de inferiorización, que no solo afecta las posibilidades de acceso a derechos o representación institucional, sino que también marca profundamente el acceso a la condición de sujeto epistémico. La experiencia de las mujeres de La Comadre muestra que la racialidad no es solo una categoría fenotípica, sino un régimen de sentido que ha deslegitimado sus formas de saber, sentir y narrar. La colonización no se limita a un proceso político-territorial, sino que se sedimenta en el cuerpo, en el lenguaje, en la historia y en la memoria. Desde este enfoque, es posible afirmar que la palabra, el gesto, el canto, la planta y el trenzado son formas contrahegemónicas de producción de conocimiento que resisten al proyecto moderno-colonial de la cultura dominante.

Bajo ese horizonte, se comprende que no existe una cultura "inferior" y otra "universal", sino relaciones jerárquicas de poder que han clasificado lo cultural según parámetros eurocéntricos, masculinos, blancos y letrados. Esta investigación, al ubicar como centro las voces de las mujeres afrodescendientes desplazadas, desdibuja la idea de que el saber es patrimonio exclusivo de la academia o de las instituciones científicas. Las

sesiones desarrolladas —Círculo de la palabra, Mirándonos, Tejiendo saberes y Comprendiendo(nos)— demuestran que los espacios comunitarios son también lugares de reflexión, de análisis colectivo, de crítica. Entonces, son lugares donde se construye el mundo.

Así también, los relatos y saberes compartidos permitieron entender que la identidad afrocolombiana no puede ser entendida como una categoría fija o esencialista, sino como una construcción relacional, situada y en permanente transformación. Es decir que la identidad cultural es un proceso continuo de negociación entre el pasado y el presente, entre la memoria y el contexto actual, entre la experiencia personal y la pertenencia colectiva. Las mujeres de La Comadre representan la multiplicidad de trayectorias, experiencias y sentidos que se entretajan en lo cotidiano. Ser afrocolombiana, en sus voces, no es una condición estática, sino una forma situada de resistir, recordar, re-existir y sanar.

Contrario a una visión esencialista o folklorizante, como se encontró a lo largo del trabajo de investigación, evidencia que ser afrocolombiana no responde a una identidad única, homogénea ni inmutable, sino a una constelación de experiencias, memorias, estéticas y prácticas que varían según el territorio, la clase, el género, el ciclo vital, la trayectoria migratoria y la relación con las raíces. Las mujeres del colectivo La Comadre no representan una sola forma de ser afro, sino múltiples modos de habitar lo afro desde contextos y lenguajes diversos. Esta pluralidad tiene que ver con la identidad cultural como una articulación, un proceso dinámico que no remite a una esencia, sino a una posición. Lo afro, entonces, no es un punto de origen fijo, sino una red de sentidos en

disputa. Reivindicar esta diversidad permite derrotar los estereotipos que reducen lo afro a lo exótico, lo marginal o lo uniforme, y abre paso a un reconocimiento más amplio, interseccional y situado.

De este modo, esta experiencia de investigación remarca la necesidad de romper con las imágenes fijas que la sociedad impone sobre lo afro. No hay una sola forma de ser mujer afro. Cada mujer del colectivo es distinta: algunas bailan, otras cocinan, otras sanan con plantas o narran desde la palabra. Cada una, con su historia y su talento, representa una forma legítima de habitar lo afro. La diversidad desdibuja la idea de los determinismos, no hay *uniexpresiones* ni verdades unívocas. Hay múltiples experiencias de lo que es ser mujer afrocolombiana, cada una atravesada por unos afectos, unos territorios, unas historias y unas condiciones sociales.

Así, reafirmamos que la tradición y la identidad son conceptos en movimiento, que cobran sentido en contextos específicos, no son elementos fijos, se transforman con el tiempo, con los vínculos que tejemos y con las decisiones que tomamos. Cada mujer expresó, a su manera, elementos de identidad que se relacionan con sus características físicas, valores, creencias, y formas de ver el mundo. Desde este horizonte, hablar de tradición no es solo hablar del pasado, sino de la forma en que cada mujer, desde su diversidad, se reconoce, se resignifica y se proyecta en el mundo, tanto en lo individual como en lo colectivo.

Es así que la diversidad, lejos de ser una debilidad, es la fuerza del colectivo. En la variedad de acentos, rostros, saberes y sentires se construye un espacio en el que lo afro se reconoce como múltiple, cambiante y profundamente creativo. La identidad

afrocolombiana de las comadres rompe con las versiones reduccionistas; no puede ser reducida a un molde, se nutre de la experiencia, del entorno, de la historia familiar y del deseo de cada quien de vincularse —o no— con ciertas prácticas.

De ese modo, el colectivo La Comadre-Girón se convierte en un espacio de contención, reconstrucción y aprendizaje no solo de las tradiciones, sino de la vida misma. Es un lugar donde las diferencias regionales no son barreras, sino fuentes de saber compartido. Allí, las mujeres son maestras y aprendices a la vez; el conocimiento no se impone, se ofrece y se cuida con amor y respeto.

El colectivo funciona como un puente para quienes se han alejado de sus raíces, permitiendo el reencuentro con ellas de forma libre, sin exigencias. Es un lugar que valora la diferencia, que reconoce el derecho a ser distinta, y que acoge con ternura cada historia, cada práctica, cada voz. En este sentido, todas las tradiciones compartidas —sin jerarquías ni clasificaciones— son valiosas porque representan procesos de vida y resistencia.

En segundo lugar, otra conclusión que emerge con fuerza es que las formas de ser afrodescendientes no están exclusivamente ancladas al territorio rural o a los paisajes del Pacífico o el Caribe, como suele fijarse desde el discurso institucional o mediático. Las mujeres del colectivo viven la afrocolombianidad desde entornos urbanos, desde la experiencia del desplazamiento, desde el contacto intercultural. Reconocer al afro en la ciudad también implica resistir la despolitización de la cultura, recuperar la memoria a pesar del desarraigo y construir comunidad en contextos marcados por la exclusión.

Esta vivencia urbana de lo afro visibiliza nuevas territorialidades simbólicas donde la identidad se fortalece, no desde la nostalgia del origen, sino desde la afirmación de la

presencia, la palabra y el derecho a ser desde cualquier lugar.

Del mismo modo, esta investigación ha reafirmado que la memoria ancestral no es una acumulación de hechos pasados, sino una fuerza activa que estructura el presente y orienta el futuro. La memoria, se transmite en la oralidad, el cuerpo, los gestos, los saberes medicinales, los cantos espirituales, las prácticas alimentarias y el cuidado colectivo. Las mujeres del Colectivo han heredado memorias no siempre en forma de relatos explícitos, sino como intuiciones, conocimientos encarnados y vínculos afectivos. Esto se alinea con que la memoria es una práctica social que se actualiza en el presente a través de la experiencia, la performatividad y la transmisión intergeneracional.

Otra conclusión tiene que ver con que algunas mujeres del colectivo mantienen un fuerte arraigo a sus prácticas culturales y buscan transmitir las a las nuevas generaciones como una forma de preservar la memoria y el legado de sus ancestros. Para ellas, la tradición es guía, orgullo, herencia y resistencia.

Sin embargo, también hay quienes han vivido un distanciamiento respecto a esas tradiciones, ya sea por decisión personal o por las circunstancias de vida como la crianza, la migración o la falta de transmisión intergeneracional. Algunas mujeres, aunque se reconocen como afrodescendientes, no crecieron vinculadas a prácticas tradicionales o incluso decidieron alejarse de ellas. Este alejamiento no debe interpretarse como falta de identidad, sino como una manifestación de contextos sociales e históricos que han dificultado la conexión con los saberes ancestrales.

La migración, que casi siempre se da de manera forzada e injusta, ha generado procesos de desterritorialización que afectan directamente la práctica y transmisión de las

tradiciones. Algunas mujeres relataron que, al llegar a estos nuevos espacios, sus costumbres eran vistas con extrañeza, lo que provocó que dejaran de practicarlas. Con el tiempo, muchas de estas prácticas no fueron olvidadas, pero sí se fueron diluyendo y sus hijas e hijos crecieron sin el vínculo con ese legado.

A pesar de ello, no se puede generalizar ni responsabilizar a las nuevas generaciones de la pérdida cultural. Por el contrario, encontramos jóvenes orgullosos de sus raíces afrocolombianas y deseosos de reconectar con sus tradiciones, resignificarlas y representarlas con dignidad. Se desdibuja, entonces, la idea de que son los jóvenes quienes se alejan de sus raíces y, más bien, se exalta el lugar que tiene la familia y la comunidad en la transmisión y preservación de sus tradiciones.

En cuarto lugar, otra conclusión relevante es que el uso de las plantas medicinales no puede ser comprendido de forma aislada, sino como parte de un entramado que vincula cuerpo, territorio y espiritualidad. Para las mujeres del colectivo, el conocimiento sobre las plantas está ligado a prácticas de sanación integral, en las que el cuerpo físico, el ánimo, la historia familiar y la conexión con los ancestros se entrelazan. Las plantas no solo curan dolencias físicas: limpian energías, acompañan duelos, protegen el hogar, preparan nacimientos, cierran ciclos. Así, el saber ancestral en torno a lo vegetal forma parte de una cosmología relacional en la que la salud es entendida como equilibrio entre múltiples dimensiones de la existencia.

Son las mujeres madres, abuelas, tías, comadres, quienes históricamente han sostenido y transmitido el saber relacionado con las plantas medicinales dentro de las comunidades afrodescendientes. Este conocimiento ha sido acumulado, practicado y

enseñado de manera oral, gestual y afectiva, sin necesidad de manuales ni formalización académica. A pesar de ello, dicho saber ha sido históricamente subvalorado por la ciencia eurocéntrica y la academia no crítica, lo que refleja una jerarquía epistémica de género, raza y clase. Reconocer a las mujeres como guardianas de la medicina ancestral implica una reparación simbólica, pero también una oportunidad política para integrar estos saberes en sistemas de salud interculturales.

En general, la investigación permite concluir que existe una urgencia de validar institucionalmente estos saberes, no sólo como expresiones culturales, sino como formas de conocimiento legítimo, complejo y situado. Esto implica ir más allá del reconocimiento simbólico para construir políticas públicas, estrategias educativas y plataformas culturales que no instrumentalicen las tradiciones, sino que las protejan, las financien y las respeten como parte del patrimonio vivo de la nación. Requiere también desmontar las lógicas del extractivismo cultural, que muchas veces se apropian de estos saberes sin devolver nada a las comunidades que los sostienen.

Reflexiones

Los hallazgos y conclusiones presentados anteriormente nos pusieron de manifiesto algunas reflexiones que atraviesan el ejercicio investigativo que dejan abierta la puerta para continuar generando espacios de construcción colectiva y situada de conocimiento. Dichas reflexiones se presentan a continuación:

Las investigaciones son procesos no lineales, tienen altos y bajos que son -posiblemente- naturales a un ejercicio que demanda no solo la puesta en práctica de conocimientos académicos, academicistas, técnicos y teóricos. Dada su naturaleza, esta

clase de procesos implica asumir y poner en juego posturas éticas y políticas sobre el trabajo con comunidades. Desde allí es necesario reconocer que en los procesos de construcción de conocimiento hay desigualdades y relaciones de poder que pueden cuestionarse y transformarse. Por ello, el trabajo mancomunado entre la academia y las comunidades puede articularse desde la construcción colectiva de sentidos, prácticas y realidades.

El trabajo con las comunidades, por cierto, debe ser realmente compartido pues no es el investigador quien ilumina a las comunidades. Se trata de todo lo contrario, no hay una versión iluminista de los hechos en los que alguien saca de la oscuridad a otro y le hace ver la luz unívoca de la ciencia y la razón. Especialmente cuando se trata de investigaciones que pretenden conversar y presentar un pequeño apartado de la realidad social, es necesario que no se impongan comprensiones o creencias. Construir un trabajo CON y PARA la comunidad, significa escucharla y valorar sus conocimientos y sentires, incluso si estos van en contravía de lo que se esperaba.

De ahí que los trabajos investigativos, como caminos montañosos, van desdibujando las expectativas y deseos de quienes investigan. Ahora bien, esto no significa perder la ilusión, significa dejar el hábito de la prefiguración, de *enmoldar* todo lo que vemos -o creemos haber visto-. Esto, por supuesto, tiene que ver con las posibilidades que abre la autocrítica, que para el caso de este ejercicio hizo presencia, por lo menos, en dos momentos claros el primero, en la reflexión sobre cuáles son los lugares de enunciación de cada participante de la investigación, y cómo esos lugares están profundamente marcados por las historias y los contextos de vida de cada una. En segundo

lugar, en la capacidad de revisar el ejercicio de investigación y replantearlo varias veces, tanto metodológica como epistemológica y políticamente.

Este ejercicio nos lleva a afirmar que el trabajo con las comunidades es necesario hacerlo desde el respeto y, sobre todo, el agradecimiento. Poder explorar los sentimientos, las experiencias y los rumbos que han tomado la vida de ciertas personas es un regalo no frecuente que, sin duda, debe agradecerse y albergarse como el más grande de los tesoros.

Otro aspecto fundamental que surge de esta investigación es el reconocimiento de que las prácticas compartidas en los espacios metodológicos se constituyen como formas de enseñanza no formal donde se construyen aprendizajes colectivos, se resignifican saberes y se activan procesos de autorreconocimiento. Estas formas de enseñanza-aprendizaje colectivas no surgen desde la verticalidad y la imposición, sino desde el cuidado mutuo, la horizontalidad y el diálogo. Esto invita a pensar que enseñar desde los márgenes no significa enseñar desde la carencia, sino desde la potencia crítica de quienes han sido históricamente excluidos.

Finalmente, es necesario reflexionar sobre el alcance de las investigaciones, más que entregar resultados empíricos o teóricos, deben convertirse en un acto de devolución ética, política y afectiva hacia los participantes que la posibilitan. Sus voces, sus gestos, sus silencios y sus cantos componen una cartografía de saberes que desafía las narrativas dominantes y nos obliga a repensar qué entendemos sobre asuntos como, por ejemplo, conocimiento, identidad, tradición o cultura.

POTENCIA Y APROPIACIÓN SOCIAL DEL CONOCIMIENTO

Este trabajo no se limita a la producción de conocimiento desde la academia. Si

bien puede ser el punto de partida o insumo de consulta para otras investigaciones, la realización de este proyecto aporta a la creación y apropiación social del conocimiento. Lo anterior es posible gracias a que el producto de la investigación es un libro, pensado como una herramienta de circulación.

Así mismo, esta investigación aporta al fortalecimiento del Colectivo como organización social, desde el reconocimiento de la importancia de la generación de espacios de encuentro, diálogo y reflexión entre la comunidad. Además, al documentar y sistematizar experiencias que surgen al interior de las organizaciones, la investigación favorece la proyección de acciones colectivas futuras que permitan el encuentro de intereses culturales y políticos de sus integrantes.

Por último, este trabajo de grado representa un puente entre la academia y las comunidades. Esto al poner en diálogo los saberes y metodologías construidas desde y con la comunidad con los marcos teóricos establecidos en la investigación académica. El reconocimiento de la capacidad que tienen las comunidades para producir conocimiento legítimo y necesario para la comprensión de las realidades sociales, contribuye a superar las barreras tradicionales entre universidad y territorios, impulsando relaciones éticas y transformadoras.

BIBLIOGRAFÍA

Botero, P (2016). Escuela y transformación desde las luchas por el buen vivir en Colombia en Di caudo, M., Llanos, M. & Ospina, M, *Interculturalidad y educación desde el sur. Contextos, experiencias y voces* (pp. 295-314). Quito: Editorial Abya-Yala.

- Bourdieu, P; & Passeron, J. (1996). *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Distribuciones Fontamara. México. Recuperado de: <https://socioeducacion.wordpress.com/wp-content/uploads/2011/05/bourdieu-pierre-la-reproduccion1.pdf>
- Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), (pp.77–101).
<https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa>
- Butler, J. (1999). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Camelo, A; Posada, M; & Arrieta, A. (2019). Identidad y construcción de comunidad en la población afrocolombiana de la localidad de Suba, Bogotá. *Tabula Rasa*, 32, (pp.271-288). DOI:
<https://doi.org/10.25058/20112742.n32.12>
- Castells, M. (2001) *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad*. v2. Siglo XXI editores.
<https://trabajosocialucen.wordpress.com/wp-content/uploads/2012/05/castells-manuel-la-era-de-la-informacic3b3n-el-poder-de-la-identidad-v-ii.pdf>
- Castro-Gómez, S. (2007) Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes.en: *el giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (pp.79-93). Siglo del Hombre Editores.

Cuartas, G. (2015). San José de Apartadó: Crónica de una comunidad en resistencia.

En C. Jaramillo (Ed.), *Resistencias desde el territorio: Experiencias de comunidades en Colombia* (pp. 59-72). Bogotá: Editorial Kavilando.

Cunin, E. (2003). *Identidades a flor de piel, Lo "negro" entre apariencias y pertenencias: categorías raciales y mestizaje en Cartagena (Colombia)*.

Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), Universidad de los Andes, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Observatorio del Caribe Colombiano.

Cunin, E. (2013). Identidades a flor de piel: lo “negro” entre apariencias y pertenencias. En E. Restrepo (Ed.), *Estudios afrocolombianos hoy: aportes a un campo transdisciplinario* (pp. 43–63). Editorial Universidad del Cauca.

Cusicanqui, S. R. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.

De Sousa Santos, B. (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social* (encuentros en Buenos Aires). CLACSO

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/coediciones/20100825033033/2CapituloI.pdf>

De Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores – CLACSO – ILSA.

De Sousa Santos, B. (2014). *Epistemologías del Sur*. Editorial Akal.

De Sousa Santos, B. (2018). *Introducción a las Epistemologías del Sur*. En

Epistemologías del Sur: conocimientos construidos en las luchas de la opresión (pp. 25–61). CLACSO.

https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20181124092336/Epistemologias_del_sur_2018.pdf

Denzin, N. K., Lincoln, Y. S. (1994) “Introduction: Entering the Field of Qualitative Research” en Denzin, N. K., Lincoln (eds.) Handbook of Qualitative Research. California: Sage.

Di caudo, M. (2016). Interculturalidad y universidad. Cuando lo distinto (no) cabe en el mismo molde. En Di caudo, M., Llanos, M. & Ospina, M, Interculturalidad y educación desde el sur. Contextos, experiencias y voces. Quito: Editorial Abya-Yala. (pp. 295-314)

Escobar, A. (2007). La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo (D. Ochoa, Trad.). Caracas, Venezuela: Fundación Editorial El Perro y la Rana. (Obra original publicada en 1995)

Escobar, A. (2010) Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes. Envió Editores. (pp. 231-285).

Escobar, A. (2014). Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Universidad Autónoma Latinoamericana UNAULA.
http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/escpos-unaula/20170802050253/pdf_460.pdf

Escobar, A. (2016). Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur. Revista de

antropología Iberoamericana, 11(1), (pp.11-32).

Fals Borda, O. (1991). *La IAP en Colombia: Trayectoria de un compromiso entre conocimiento y acción*. Ediciones CINEP.

Flick, U. (2015). *Introducción a la investigación cualitativa* (5ª ed.). Morata.

Foucault, M. (1982). The subject and power. *Critical inquiry*. 8(4). (pp. 777-795).

Friedemann, N. (1993). *La saga del negro: presencia africana en Colombia*. Instituto de Genética Humana, Pontificia Universidad Javeriana.

Consultado en línea en la Biblioteca Digital de Bogotá

(<https://www.bibliotecadigitaldebogota.gov.co/resources/2093136/>), el día 2024-11-09.

Gadamer, G. (1999). *Verdad y método I*. Ediciones sígueme – Salamanca

<https://es.scribd.com/document/353618363/Gadamer-Verdad-y-Metodo-pdf>

Garcés, F. (2007). *Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica* (pp. 217–243). En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Comps.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Garcés Montoya, Á., Velásquez, A., Sanabria Bohada, D., Hurtado, F., Acosta, G.

L., Jiménez García, L., Hernández, M. J., Ángel, S., Zapata Aguirre, S.,

Ospina Mesa, V., Ospina Otavo, V. Y., & Garavito, Y. V. (2021). *Minga de*

saberes metodológicos: Comunicación, territorio, buenos vivires.

Universidad de Medellín; Universidad de Antioquia; Universidad Autónoma Latinoamericana.

[https://experienciasvivas.com/wpcontent/uploads/2022/04/Minga-de-saberes-metodologicos.pdf:contentReference\[oaicite:0\]{index=0}](https://experienciasvivas.com/wpcontent/uploads/2022/04/Minga-de-saberes-metodologicos.pdf:contentReference[oaicite:0]{index=0}).

Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa. pp. 9-116.

Recuperado de:

https://monoskop.org/images/c/c3/Geertz_Clifford_La_interpretacion_de_las_culturas.pdf

Gilroy, P. (2014). *Atlántico negro: Modernidad y doble conciencia* (J. M. Amoroto Salido, Trad.). Madrid: Akal. (Obra original publicada en 1993)

González, S., Colmenares, J. C., & Ramírez, V. (2011). La resistencia social: una resistencia para la paz. *Hallazgos*, 8(15), (pp.237-254).

Gordillo, S. M., González, M., & Batista, A. (2021). Promoción y rescate de tradiciones culturales locales en estudiantes de educación básica de la Universidad Nacional de Loja. *Revista Universidad y Sociedad*, 13(1), (p p . 167-176).

http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2218-36202021000100167

Hall, S. (2003). Introducción: ¿quién necesita «identidad»? en Hall & Du Gay (Comp.) *Cuestiones de Identidad Cultural*, pp. 13-40. Amorrortu editores.

<https://antroporecursos.wordpress.com/wp-content/uploads/2009/03/hall-s-du-gay-p-1996-cuestiones-de-identidad-cultural.pdf>

Herrejón, C. (1994). Tradición. Esbozo de algunos conceptos. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*. 15 (59). (pp.135-149).

file:///C:/Users/juani/Downloads/tradicion-esbozo-de-algunos-conceptos%20(1).pdf

Infante, A. (2013). El porqué de una epistemología del Sur como alternativa ante el conocimiento Europeo. *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología*, 23(68), (pp. 401-411).

Jiménez, C. (2014). Pensando lo occidental: aportes de Stuart Hall a la crítica de una modernidad ensimismada. *CLACSO*, (pp.23-45).

La Comadre Afrodes. (s.f.) *Spot trenza la paz*.

<https://lacomadreafrodes.wixsite.com/lacomadre/galeria-videos>

Lebrón Ortiz, P. (2020). Teorizando una filosofía del cimarronaje. *Tabula Rasa*, 35, 133-156. <https://doi.org/10.25058/20112742.n35.06>

Lozano. (2010). Mujeres negras (sirvientas, putas, matronas): una aproximación a la mujer negra de Colombia. *Temas De Nuestra América Revista De Estudios Latinoamericanos*, 26 (49), (pp. 135-158).

<https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/tdna/article/view/3720>

Lozano, B. (2016). *Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/afrocolombianas. Aportes a un feminismo negro decolonial*.

[Tesis de doctorado-Universidad Andina Simón Bolívar].

<https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/4895/1/TD063-DECLA-Lozano-Tejiendo.pdf>

Mignolo, W. (2011). *Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Ediciones del Signo.

Lugones, M. (2016). Colonialidad y género. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal & K. Ochoa Muñoz (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 57-99). Universidad del Cauca.

Madrazo Miranda, M., (2005). Algunas consideraciones en torno al significado de la tradición. *Contribuciones desde Coatepec*, (9), (pp.115-132).
<https://www.redalyc.org/pdf/281/28150>

Mansilla, H. C., (2002). Una visión crítica de tradicionalidad y modernidad. *Política y Cultura*, (18), (pp.158-176).
<https://www.redalyc.org/pdf/267/26701808.pdf>

Marcus, J. (2011). Apuntes sobre el concepto de identidad. *Intersticios, Revista sociológica de pensamiento crítico*. 5(1). pp. 107-114.

Maldonado, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto (pp. 127–169). En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Comps.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica*

más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores;
Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos;
Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Mannay, D. (2017). *Métodos visuales, narrativos y creativos en investigación cualitativa*. Narcea Ediciones.

Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Mignolo, W. (2011). El lado más oscuro de la modernidad occidental: futuros globales, opciones decoloniales. *Prensa de la Universidad de Duke*.

Mintz, S. (2012). *El origen de la cultura africano-americana. Una perspectiva antropológica*. México: CIESAS, UAM-I, U. Iberoamericana.

Negrete, G. (2014). Sabores de la identidad afrocolombiana: lucha y resistencia de un pueblo. *Agenda Cultural Alma Máter*, (209), 4. Recuperado a partir de <https://revistas.udea.edu.co/index.php/almamater/article/view/19187>

Oslender, U. (1998). Espacio e identidad en el pacífico colombiano: perspectivas desde la costa caucana. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, 7(1-2), (pp. 251–290).

<https://revistas.unal.edu.co/index.php/rcg/article/view/70843>

Ortiz-Padilla, M., Ortiz-Domínguez, D. Jiménez-Sierra, D. & Zwierewicz, M. (2024). Enfoque epistemológico decolonial y las pedagogías modernas. *Educación y Humanismo*, 26(47), 198222.

<https://doi.org/10.17081/eduhum.26.47.6901>

Podestá C., P., (2006). Un acercamiento al concepto de cultura. *Journal of Economics, Finance and Administrative Science*, 11(21), pp. 25-39.

<https://www.redalyc.org/pdf/3607/360733601002.pdf>

Proceso de Comunidades Negras (PCN). (2015). *Modelo conceptual y metodológico para la implementación de procesos de memoria histórica para comunidades y organizaciones afrodescendientes*.

Quijano, A. (2014) Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.

<https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf>

Restrepo, E. (2013). Investigación militante: Hacia una política de la etnografía. En E. Restrepo & A. Escobar (Eds.), *Antropologías del mundo: Transformaciones disciplinarias dentro de la colonialidad* (pp. 269–288). Editorial ILSA.

Restrepo, E. (2014). Sujeto e identidad. En Restrepo, E, *Stuart Hall desde el sur: legados y apropiaciones*. Buenos Aires (Argentina): CLACSO.

Ricoeur, P. (2006a). La vida: un relato en busca de narrador. *Ágora- Papeles de filosofía*, 25 (2), 9-22.

Ricoeur, P. (2006b). Sí mismo como otro. Siglo XXI editores. pp.138-173.

Rodríguez, V. (2015). *Resistencia de comunidades afrocolombianas y mecanismos propios para pensar en reparación integral a las víctimas*

[Tesis de maestría, Universidad de Salamanca]

<http://hdl.handle.net/10366/128419>

Scott, J. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos*.

México: ediciones Era.

Suárez, D., (2021). Investigación narrativa, relatos de experiencia y

revitalización del saber pedagógico. *Espacios en blanco*. Serie indagaciones,

2(31), 365-379. <https://doi.org/10.37177/UNICEN/EB31-308>

Vera, N. J. A. & Valenzuela, M. (2012). El concepto de identidad como recurso

para el estudio de transiciones. *Psicología & Sociedade*; 24 (2), 272-282

Vergara, A. (2014). Cuerpos y territorios vaciados ¿En qué consiste el paradigma de

la diferencia? ¿Cómo pensamos la diferencia?. *Revista CS*, (13), 338-

360. <https://doi.org/10.18046/recs.i13.1830>

Velandia, P. J., & Restrepo, E. (2017). Estudios afrocolombianos: balance de un

campo heterogéneo. *Tabula Rasa*, (27), 161–197.

<https://doi.org/10.25058/20112742.448>

Viveros Vigoya, M. (2009). El sexo y la raza: la mirada sociológica sobre la

diferencia. *Debates feministas: género y raza* (pp. 63–84). Universidad

Nacional de Colombia.

Viveros Vigoya, M. (2013). Mestizaje, triétnicidad e identidad negra en la obra

de Manuel Zapata Olivella. En E. Restrepo (Ed.), *Estudios*

afrocolombianos hoy: aportes a un campo transdisciplinario (pp. 87–

104). Universidad del Cauca.

Viveiros de Castro, E. (2013). *La mirada del jaguar: Introducción al perspectivismo amerindio*. Fondo de Cultura Económica.

Wade, P. (2002). *Música, raza y nación. Música tropical en Colombia*. Vicepresidencia de la República de Colombia, Departamento Nacional de Planeación. Multiletras editores.
<https://personalpages.manchester.ac.uk/staff/peter.wade/articles/Wade%20Musica%20raza%20y%20nacion.PDF>

Wade, P. (2013). Definiendo la negritud en Colombia. En E. Restrepo (Ed.), *Estudios afrocolombianos hoy: aportes a un campo transdisciplinario* (pp. 21–41). Universidad del Cauca.

Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Ediciones Abya-Yala.

Zuluaga, F. (2011). Una reflexión sobre la des-esclavización y los elementos teóricos y metodológicos de esta perspectiva. *Historia Y Espacio*, 7(36).

<https://doi.org/10.25100/hye.v7i36.1778>

ANEXOS

Para ver los anexos, ingresar a [Anexos informe de investigación](#)