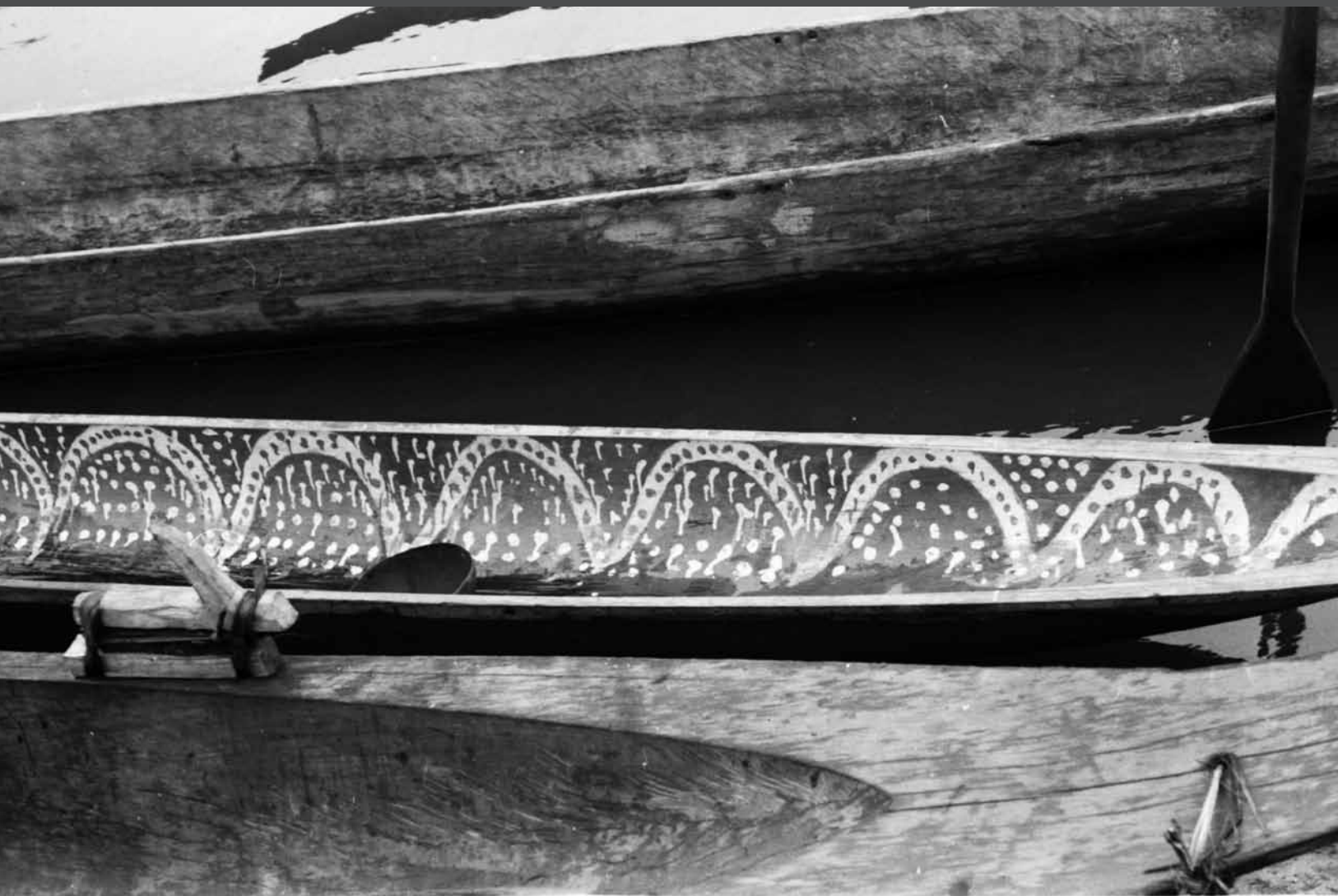




2. EDUCACIÓN Y SABERES

INTERCULTURAL EDUCATION AND KNOWLEDGE



Canoa decorada por dentro, río Tapaje, río Sanquianga | 1951 - 1954
TRANSPORTE | FOTOGRAFÍA DE ROBERT WEST | ARCHIVO BLAA-UNIANDES

LA CÁTEDRA DE ESTUDIOS AFROCOLOMBIANOS: UNA POSIBILIDAD DE DESCOLONIZACIÓN DEL LENGUAJE EN EL CARIBE SECO COLOMBIANO*

THE AFRO COLOMBIAN STUDIES COURSE: A POSSIBILITY OF DECOLONIALIZING LANGUAGE IN THE DRY COLOMBIAN CARIBBEAN

Ernell Villa** y Wilmer Villa***

En este trabajo se hace un reconocimiento a las apuestas que se desarrollan en una zona silenciada dentro de una región excluida. El Caribe seco es un lugar de la geografía colombiana donde las comunidades negras vienen desarrollando diferentes acciones para afirmar la vida desde la descolonización. El texto aborda el sentido pedagógico de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos, a partir de prácticas culturales devaluadas. Inicialmente se hace una contextualización histórica, territorial, jurídica, educativa y organizativa, para insistir luego sobre la necesidad de generar una política de producción cultural desde las realidades de las comunidades negras.

Palabras clave: comunidades negras, Cátedra de Estudios Afrocolombianos, descolonización, mal-decir, pedagogía.

Neste trabalho é feito um reconhecimento das apostas que se desenvolvem em uma zona silenciada dentro de uma região excluída. O Caribe seco é um lugar da geografia colombiana onde as comunidades negras vêm desenvolvendo diferentes ações para afirmar a vida desde a descolonização. O texto aborda o sentido pedagógico da Cátedra de Estudos Afro-colombiana, a partir de práticas culturais desvalorizadas. Inicialmente é feita uma contextualização histórica, territorial, jurídica, educativa e organizativa, para insistir logo sobre a necessidade de gerar uma política de produção cultural desde as realidades das comunidades negras.

Palavras chave: comunidades negras, Cátedra de Estudos Afro-colombiana, descolonização, mal-dizer, pedagogia.

An acknowledgment to those projects carried out in a silenced area inside an excluded region is made in this paper. The dry Caribbean is a place in the Colombian territory where some black communities live since the decolonization developing different actions to settle life. The text tackles the pedagogical sense of the Cátedra de Estudios Afrocolombianos from devaluated cultural practices. The historical, territorial, juridical, educative, and organizational contextualization is followed by the emphasis in the necessity of creating a cultural production policy based on the black communities' life.

Key words: Black communities, Afro Colombian studies, decolonization, miss-speak, pedagogy.

* El presente texto es el resultado de un proceso de investigación que se realiza con, desde, entre y para las comunidades negras de la zona intracosta del departamento del Cesar, región Caribe de Colombia. En el cuerpo del artículo el lector encontrará el análisis de las posibilidades de acción para la construcción de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos, propuesta como parte de un proceso de descolonización del lenguaje.

** Licenciado en Psicología. Candidato a Doctor en Educación, en la línea de Estudios Interculturales de la Universidad de Antioquia, Medellín. Profesor investigador de la Universidad Popular del Cesar, Valledupar (Colombia). E-mail: v_ernell@yahoo.com

*** Licenciado en Ciencias de la Educación. Doctorando en Estudios Culturales Latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito. Profesor de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas y de la Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá (Colombia). E-mail: villaw@hotmail.com

*Para nosotros, la elección está hecha.
Somos de aquellos que rechazan olvidar.
Somos de aquellos que rechazan la
amnesia como método.*

Aimé Césaire

*Necesitamos atizar el fogón dando con la voz
que cuenta o recrea un nosotros olvidado por los
conocimientos de afuera.*

Álvaro Baute

EL CARIBE SECO: UNA ZONA SILENCIADA DENTRO DE UNA REGIÓN EXCLUIDA

El Caribe seco es una zona compuesta por montañas e integrada por valles, ríos, vegas aluviales, sabanas, pequeñas ciénagas y caños, que no tienen como vecino el mar, es más, la característica es ser una entidad intracosta. Esta descripción corresponde a los territorios del departamento del Cesar, localizado en la costa norte de Colombia, donde además, es particular un relieve compuesto por dos grades montañas: la Serranía del Perijá, ubicada más exactamente en la prolongación norte de la cordillera de los Andes, y la Sierra Nevada de Santa Marta, situada en la parte noroccidental, entre los departamentos de La Guajira y Magdalena. Esta gigantesca formación montañosa se convierte en un límite natural entre el mar y los territorios que componen el Caribe seco colombiano.

El Cesar presenta características geográficas que lo distancian del mar, distinto de lo que sucede con los departamentos de Atlántico, Bolívar, Córdoba, La Guajira, Magdalena y Sucre. Estas entidades territoriales colindan con el mar de las Antillas, el cual ejerce su influencia sobre las experiencias de vida de los pueblos y comunidades de esta región. Aun no siendo vecino directo, para la intracosta, la región del mar de la Antillas no es un activador directo de sentido sociocultural, pero sí influye en las prácticas relacionadas con las comunicaciones, el comercio y el acceso a ciertos alimentos.

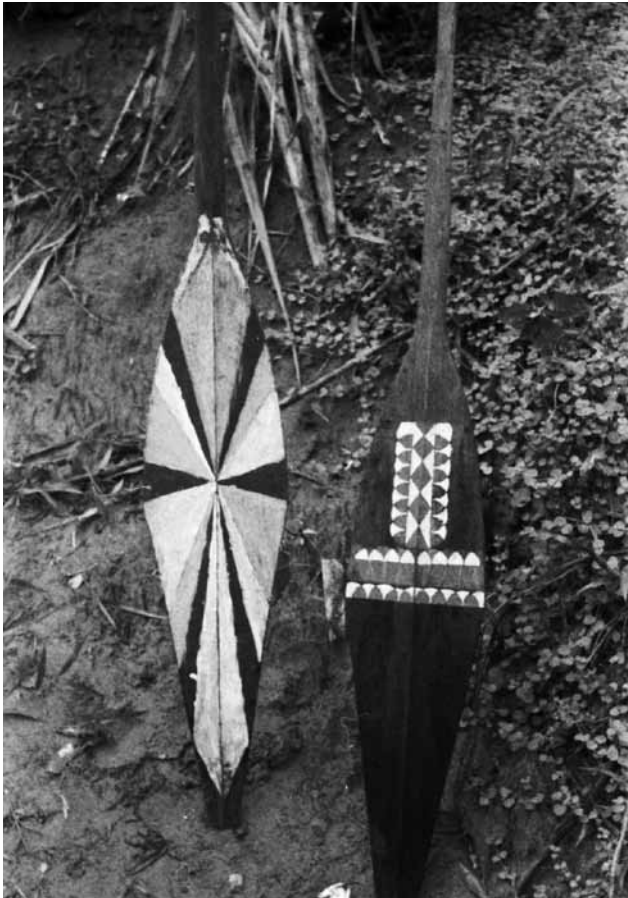
No obstante, de acuerdo con la vecindad o no con el mar, se presentan diferencias en la región, las cuales se manifiestan en la forma de asumir *lo caribe* y *lo caribeño*, pues la experiencia de tener al mar en el horizonte genera modos de sustento y significación de la vida. En otras palabras, una cosa es lo caribe y lo caribeño para la gente de Barranquilla, Cartagena, Santa Marta, Rioha-

cha, y otra lo es para las personas que viven en Valledupar o en cualquiera de los poblados que pertenecen a los territorios intracosta que, en algunos casos, no conocen el mar. La diferenciación de la experiencia y el conocimiento cultural derivado de la vida en una u otra zona de esta región se puede evidenciar en los siguientes dos ejemplos. Cuando uno va con Luis Perrián, un profesor afrocolombiano nativo de Bocachica –isla localizada a un costado de Cartagena frente al delta del Canal del Dique–, a conseguir en la playa unas cuantas libras de pescado sierra, lebranche o mero con los pescadores, este maestro conoce muy bien el oficio de la pesca y el estado de los pescados porque ha vivido todo el tiempo a orillas del mar de las Antillas.

En el caso del Mello Fidel Imbréth (“Mello” es aquel que comparte durante el embarazo el vientre de su mamá con una hermana), un guardián de la memoria de las comunidades negras del Caribe seco en el corregimiento de La Loma, municipio del Paso, departamento del Cesar, podemos percibir que conoce bien el oficio de la pesca en las ciénagas, caños y ríos, es decir, tiene la experticia cultural específica de pescar bagres, bocachicos, barbules, doncellas y moncholos, todos estos peces de agua dulce. Sin embargo, cuando uno le pregunta al Mello por el mar, responde: “No lo conozco, nunca he contado con la suerte de ir a conocerlo, dicen que es inmenso pero no lo [he] visto con mis ojos directamente para poder hablar de cómo es”¹, y más interesante aún, cuando se le pregunta ¿qué es el Caribe?, él sólo baja la cabeza y dice:

Me da vergüenza porque muchos de esos pueblos de los que tanto se habla uno no los conoce, solo por televisión, y eso desde hace un tiempo para acá porque ni eso teníamos tiempos atrás. Uno nunca ha podido viajar y conocer, no conocemos muchas cosas y puede pasar uno por ignorante. Durante mucho tiempo vivimos aislados, con decirle que yo vine a salir cuando me agarraron para el Ejército y presté servicio, sólo así pude ir a otras partes que no conocía. A mí me pueden decir que hable de esas partes que son propias de nuestra tierra, de eso sí me puedo explayar a hablar mucho, pero en cambio me pregunta por esas partes que no son de nosotros y ahí sí *torció la puerca el rabo*, es decir, no tengo nada de qué hablar².

De esta forma, percibimos que desde las experiencias de los hombres y mujeres del Caribe seco colombiano, quienes no han tenido la posibilidad de conocer el mar sino por medio de los canales de televisión regional y nacional, la alusión a lo Caribe se vuelve una referencia for-



Remos, litoral vallecaucano | 1951 - 1954

TRANSPORTE | FOTOGRAFÍA DE ROBERT WEST | ARCHIVO BLAA-UNIANTES



Remo decorado, litoral nariñense | 1951 - 1954

TRANSPORTE | FOTOGRAFÍA DE ROBERT WEST | ARCHIVO BLAA-UNIANTES

zada, que no corresponde con sus prácticas cotidianas, en las cuales la gente habla desde el sentir inmediato que le aporta la experiencia.

De hecho, el sentido de lo Caribe en el territorio de intracosta del departamento del Cesar, empieza a circular con mayor fuerza desde la iniciativa de integración que se da por medio de Tele Caribe, un canal de televisión regional que opera bajo el lema “más nuestro”. En este canal participan los siete departamentos de la costa norte colombiana, y tiene el interés de mediatizar las realidades de los pueblos de esta región en los niveles urbano y rural.

En este sentido, resulta importante abordar la pregunta: ¿a quién se representa en ese canal cuando se habla en nombre de la región Caribe? En el canal, bajo la figura de la “participación”, se generaliza sobre las colectividades específicas de la región. Esto sucede sobre todo cuando, desde las principales ciudades del Caribe colombiano, Barranquilla, Cartagena y Santa Marta, se difunde un sólo modo de ser y decir “costeño”, que termina im-

niéndose como hegemónico en la región. Así las cosas, el Caribe seco resulta ser un zona periférica dentro de la región Caribe, y sus realidades e identidades culturales se encuentran silenciadas inclusive en el ámbito regional, por aquellas que gozan de mayor prestigio.

Recordemos que el departamento del Cesar se creó en 1967, e inclusive, en ese momento, se hicieron sentir voces en oposición a su constitución. Los políticos de la región, en especial los del departamento de Magdalena, se opusieron por la supuesta afectación de sus intereses. La fundación del Cesar se dio mediante la Ley 25 del 21 de junio de 1967, durante el gobierno del presidente Carlos Lleras Restrepo. Se afirma que el nombre que lleva el departamento se debe a las voces de los pueblos indígenas. *Cesar*, escrito sin tilde, o *Zazare*, tiene origen ancestral y significa “aguas calmadas”, de ahí también se deriva el nombre del río Cesar, que es afluente del río Grande de la Magdalena.

Según las investigaciones que hemos venido realizando con el pueblo indígena Yukpa, basados en su tradi-

ción oral, encontramos que el nombre de Cesar viene de una antigua narración que da cuenta de la relación de los habitantes de la montaña con un sabedor de la llanura, cuando éste era frecuentado por su gente. Esto fue lo nos contó Rafa Vencer Julio, un *yuguapo*, es decir, “sabe-dor” de la Kunapejupa o La Laguna, en el municipio de La Paz.

El nombre de Cesar se debe a que, en los tiempos antiguos, en la parte baja al pie del río vivía un cacique llamado Cesare, y cuando la gente iba para allá a hacer trabajo decían voy para Cesare. Cuando los españoles llegaron y oyeron ese nombre terminaron por poner otro nombre diferente a través de quitarle a la palabra original la letra e. Ese nombre original fue cambiando por el de Cesar que, con el paso de los tiempos, la gente fue aceptando hasta llegar a ponerle el nombre al río junto donde vivía Cesare, para nosotros sólo quedó la historia y para el *wateya*, o sea la gente blanca, le quedó el nombre con el cual nombran al río y el departamento³.

Las dos versiones existentes sobre el origen del nombre *Cesar* se desprenden de la tradición de los pueblos indígenas de esta parte de Colombia, donde cada explicación es respaldada por los referentes que afirman su origen. La primera explicación del origen del nombre goza de mayor reconocimiento, y aparece mencionada en los textos publicados sobre el departamento. La segunda versión surge de los archivos de la memoria del pueblo Yukpa, la cual se legitima desde la tradición oral, y sólo es conocida en la actualidad por algunos sabedores ancestrales como Sabas López, Carmen López, entre otros miembros de este pueblo.

En cuanto al origen de las comunidades negras del departamento del Cesar, existe una versión, según la cual, cuando los primeros españoles llegaron a la región ya había presencia de población negra. Según se encuentra reportado,

[...] el capitán Hernando de Santana fue con gentes de Santa Marta (año de 1550) a sujetar a unos negros que desde hacía ratos se habían multiplicado en ese lugar, y no queriéndose regresar sin dejar una población nueva, fundó a orillas del Guatapurí la que hoy se llama ciudad de los Santos Reyes del Valledupar (Alarcón, 1963: 55).

La población negra encontrada en esta zona de la Provincia de Santa Marta, según esta versión, provenía de Maracaibo, Riohacha y Santa Marta, gente prófuga del sistema esclavista imperante en la época.

Otra forma de considerar la formación histórica de las comunidades negras en la zona intracosta, tiene relación con los modos de producción material derivadas de la haciendas, en lo referido a la cría de ganado vacuno y el cultivo de la caña para extraer en los trapiches su jugo, convertido posteriormente en melaza y panela. Gran parte de la población que se fugaba de los latifundios entraba a formar los palenques y rochelas. Los primeros eran pueblos libres donde los esclavos cimarrones concentraron toda su acción de resistencia para cultivar las tradiciones de forma autónoma. Las rochelas eran pueblos donde podían ir los esclavos, libertos y blanco-mestizos prófugos de la ley, a interactuar por fuera del control de las autoridades coloniales. En algunos casos las rochelas contaban con la presencia de un sacerdote de la Iglesia, y en cierta medida, estos poblados eran tolerados por la sociedad esclavista que veía en éstos una posibilidad para que sus esclavos desfogaran su energía y así volvieran a cumplir con su trabajo forzado sin ninguna remuneración. Son estos relatos los que la Cátedra de Estudios Afrocolombianos busca reactualizar bajo el sentido de hallar los referentes de origen de una memoria.

Por otra parte, la composición antropológica y demográfica del departamento del Cesar o Caribe seco, oficialmente se asume como *multicultural*, sin embargo, este concepto se ocupa únicamente de nombrar las culturas a través de un lenguaje culturalista que sirve para hacer clasificaciones étnico-raciales y culturales, todo esto a través de las diferencias que existen entre las poblaciones o comunidades. Recordemos que la “*multiculturalidad* es un término principalmente descriptivo. Básicamente se refiere a la multiplicidad de culturas existentes dentro de un determinado espacio –local, regional, nacional o internacional– sin que necesariamente tengan una relación entre ellas” (Walsh, 2009: 42). Así, en el ámbito oficial, el departamento del Cesar presenta la siguiente composición étnica:

- *Una población indígena* constituida por arhuacos, koguis, wiwas, kankuamos, que habitan la Sierra Nevada de Santa Marta. Los yukpas y los barí-motilonos, en la Serranía del Perijá. También encontramos un pequeño reducto de los chimilas, más específicamente en el municipio del Copey.
- *Una población afrocolombiana*, constituida por las comunidades negras que se encuentran en todo el territorio del departamento, su presencia se da en zonas rurales y urbanas.

- *Una población mestiza*, resultado de la mezcla derivada de los procesos coloniales y las migraciones.

Para entrar a caracterizar a la población afrocolombiana en la zona intracosta, podemos identificar las siguientes poblaciones de comunidades negras (tabla 1):

Tabla 1. POBLACIÓN AFROCOLOMBIANA EN LA ZONA INTRACOSTA

NÚMERO	MUNICIPIO	TIPO DE LOCALIDAD	NOMBRE DE LA POBLACIÓN
1	Curumaní	Corregimiento (rural)	Guaimaral Chinela Sabana Grande
2	Jagua de Ibirico	Corregimiento (rural)	La Palmita Boquerón
3	Pelaya	Corregimiento (rural)	Costilla San Bernardo
4	Tamalameque	Corregimiento (rural)	Sitio Nuevo Las Palmas
5	El Paso	Corregimiento (rural) Urbano	El Vallito El Paso
6	Chiriguaná	Corregimiento (rural)	La Aurora La Sierrita
7	Valledupar	Corregimiento (rural)	Badillo Los Venados Guaymaral El Perro Guacoche Guacochito

Cabe destacar que cuando entramos a analizar la dinámica de las relaciones sociales, vemos como en el Caribe seco colombiano, las comunidades negras han venido perdiendo el control sobre sus territorios, de donde han sido desplazadas por las acciones de los grupos armados. El desplazamiento también se presenta por la expansión de las áreas de explotación de los megaproyectos mineros, principalmente en el centro del departamento, donde se explotan las minas de carbón. Esta problemática la está viviendo en la actualidad la población del Hatillo, ubicada al extremo nororiental del corregimiento de La Loma, en el municipio del Paso, Cesar. En este lugar, la gente no tiene dónde vivir o trabajar, y no cuenta con las garantías mínimas para reproducir la vida en condiciones dignas.

En pro de revertir procesos como el arriba descrito, en la zona del Caribe seco se han constituido once consejos comunitarios de comunidades negras. En el caso específico del municipio de Valledupar, se encuentran seis; en Tamalameque, uno, correspondiente a Sitio Nuevo;

en Chiriguaná, uno, en el corregimiento la Sierra; en El Paso, uno; y en Pelaya, dos: Costilla y San Bernardo.

TRAZANDO CAMINO DESDE LA MOVILIZACIÓN POLÍTICA

El trabajo de los sectores organizados de las comunidades negras del país logró introducir el artículo transitorio 55 en el marco de la Constitución Política colombiana de 1991, el cual permitió, años después, la creación de la Ley de Comunidades Negras o Ley 70 de 1993. Esta ley nació de la presión que los activistas de las comunidades negras ejercieron sobre la Comisión de la Asamblea Constituyente, que:

No rompió con casi dos siglos de silencio sobre la presencia de los negros en la nación. La asamblea constituyente no incluyó delegados de las asociaciones negras y el texto que aprobó no habla de los afrodescendientes sino en el artículo transitorio 55, que fue adoptado de mala gana para responder a la movilización popular [...]. Al mismo tiempo, este artículo transitorio demos-

traba indirectamente que el sistema racial triangular, con los blancos arriba y los negros e indios abajo, en la periferia, seguía vigente (Helg, 2004: 37-38).

Sólo al final de las sesiones, la comisión aceptó la inclusión del artículo transitorio 55, con el cual se abrió la posibilidad de construir dos años después la Ley de Comunidades Negras, cuya elaboración del texto inicial estaría bajo la responsabilidad de la Comisión Especial de Comunidades Negras, que después sancionaría (previa discusión), el legislativo y el ejecutivo.

Así surgió la Ley 70 de 1993 que se convertiría en una herramienta legal para defender los derechos colectivos en materia de territorio, educación, etnocultura, desarrollo y autogestión. Especialmente en el Capítulo VI se abordan los “mecanismos para la protección y desarrollo de los derechos y de la identidad cultural”. Por medio de esta disposición, se da el voto de confianza para que las comunidades negras participen en la construcción de programas de educación desde una visión propia, apoyándose en el organismo de consulta: Comisión Pedagógica Nacional de Comunidades Negras. De estos procesos de participación, surge el Decreto 1122 de 18 de junio de 1998, “por el cual se expiden normas para el desarrollo de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos, en todos los establecimientos de educación formal del país”.

Por medio de la Ley de Comunidades Negras se llega a la defensa jurídica del territorio, reconocido como colectivo, sobre todo cuando los afrocolombianos logran organizarse de acuerdo con una forma de administrativa interna que son los consejos comunitarios, cuya función es “delimitar y asignar áreas al interior de las tierras adjudicadas, velar por la conservación y protección de los derechos de la propiedad colectiva, la preservación de la identidad cultural, el aprovechamiento y la conservación de los recursos naturales” (Ley 70 de 1993: cap. III, artículo 5)⁴. Tres grandes limitaciones presenta la Ley de Comunidades Negras, frente al modelo de comunidad indígena que goza de un fuero especial. Éstas son, a saber:

Primero las tierras de las comunidades negras son definidas como baldías, no como suyas; los negros están considerados como pobladores, no como propietarios desde tiempos inmemoriales; y se les da derecho a la propiedad colectiva, no comunal. Segundo, no se les concede el derecho al autogobierno local, como a los indígenas. Tercero, los dos asientos que le son otorgados no están en el Senado, como los de las comunidades

indígenas, sino en la mucho más numerosa Cámara de Representantes, lo cual diluye su voz todavía más (Helg, 2004: 39).

Específicamente, en el departamento del Cesar, las organizaciones de base de las comunidades negras, con el apoyo del diputado Eduardo Esquivel, lograron la aprobación de la Ordenanza No. 0005 de 27 de abril de 2009, “por la cual se adopta la política pública para reconocer y garantizar los derechos de las comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras del departamento del Cesar”. Esta Ordenanza se convierte en una herramienta legal que permite la defensa de los derechos de las comunidades negras.

Por otra parte, el Capítulo VI de la Ley 70 de 1993 aborda los mecanismos “para la protección y desarrollo de los derechos y de la identidad cultural”. Por medio de esta disposición, se da la posibilidad de que las comunidades negras participen en la construcción de programas de educación desde una visión propia, para lo cual se cuenta con el organismo de consulta que es la Comisión Pedagógica Nacional de Comunidades Negras. Asimismo, se ha logrado la promulgación del Decreto 1122 del 18 de junio de 1998, “por el cual se expiden normas para el desarrollo de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos, en todos los establecimientos de educación formal del país”.

EL CONTROL CULTURAL Y SU RELACIÓN CON LAS PRÁCTICAS CULTURALES DE LAS COMUNIDADES NEGRAS EN EL CARIBE SECO

Para contrarrestar los estereotipos hegemónicos de “lo costeño” y avanzar en la consideración de la transformación de las realidades de los territorios intracosta, hemos venido proponiendo desde la Asociación de Organizaciones de Comunidades Negras del departamento del Cesar: *Ku-Suto*, una nueva política en las formas de nombrar, la cual comienza por articular los “elementos culturales” identificados como propios y apropiados. Para entender este proceso, se hace necesario presentar una breve descripción sobre la organización de comunidades negras en el departamento del Cesar, que emplea como lema la frase *ku-suto*, proveniente de la lengua palenquera de San Basilio de Palenque; esta expresión traduce al español “nosotros somos”.

En 1993, las comunidades negras de la zona intracosta comienzan a crear espacios propios, y en 1994 lo hacen

en los espacios mixtos que son instancias de consulta en las cuales participan las comunidades y los organismos gubernamentales del orden nacional y departamental. En 1995 se dan los primeros seminarios-talleres de autoafirmación y socialización de la Ley de Comunidades Negras. Tiempo después, se constituye la primera organización que tendría como nombre Asociación Departamental por los Derechos de las Comunidades Negras del Cesar, la cual, en 1996 se convierte en entidad jurídica. Ésta organización actualmente se encuentra conformada por 50 organizaciones de base, y pertenece al Palenque Regional Caribe “Ku-Suto”, que a su vez se encuentra integrado a la Red del Proceso de Comunidades Negras (PCN), tejido de organizaciones afrocolombianas que trabaja por la defensa de los derechos étnicos, culturales y territoriales, y a la Conferencia Nacional de Organizaciones Afrocolombianas (CNOA), convergencia de 264 organizaciones, donde el principal interés es visibilizar los aportes del pueblo afrocolombiano.

En la actualidad, la Asociación de Organizaciones de Comunidades Negras del Cesar “Ku-Suto” se agrupa en torno al interés en la defensa de los derechos de las comunidades, así como en la autoafirmación de la identidad, la revitalización de los procesos de la memoria vía oralidad y el derecho primordial a existir en los territorios ancestrales.

Frente a los procesos organizativos de las comunidades negras en el Caribe seco colombiano, se presenta la situación de afrontar las dinámicas de afirmación cultural, las cuales se apoyan en la defensa de lo propio, asumida a partir de algunos excesos que se relacionan con una fuerte idealización relacionada con la pureza, heredada en muchos casos de los imaginarios de exotización de los otros. Esto ha implicado una negación de las dinámicas de contacto e intercambio, donde las colectividades humanas afectan y son afectadas. Estos procesos pasan por la instancia del “control cultural”, propuesto por Guillermo Bonfil Batalla.

Por *control cultural* se entiende la capacidad de decisión sobre los elementos culturales. Como la cultura es un fenómeno social, la capacidad de decisión que define al control cultural es también una capacidad social, lo que implica que, aunque las decisiones las tomen individuos, el conjunto social dispone, a su vez, de formas de control sobre ellas (Bonfil, 1991: 49).

El caso del “control cultural” se presenta cuando se ejerce una vigilancia sobre los contenidos culturales puestos a circular bajo la anuencia de quienes regulan la discursividad bajo la cual se produce y reproduce un orden. “Mediante el discurso los grupos dominantes pueden ejercer control en las mentes de los otros, sus representaciones culturales y sociales” (Soler y Pardo, 2007: 193).

Esto se puede ver en el caso que se presenta en el corregimiento de Potrerillo, municipio del Paso, Cesar, cuando el sabedor de comunidades negras, Peyaye, habla desde la tradición oral. Sin embargo, el círculo de personas dominantes de la producción de significación, es decir, los políticos y las familias con capacidad económica de la zona, demeritan los relatos de Peyaye como “sólo mentiras” y, por supuesto, esta forma de descalificar gana fuerza porque proviene de un círculo que tiene cierto poder y controla la producción. Empero, en el proyecto educativo que llevamos a cabo, venimos formulando los procesos de investigación con, desde, para, entre y en medio de los talleres de la Ley de Comunidades Negras; la gente ha empezado a cambiar su opinión, y entonces ha tomado en serio al sabedor Peyaye y sus narrativas sobre los aparatos o seres encantados que hacen parte de la ciénaga Mata de Palma.

Las comunidades negras del Caribe seco se autodenominan a partir de un sentido colectivo que afirma la memoria arraigada en el territorio, el cual actúa en la producción de sus narrativas. Allí, la alusión a “lo negro” como una instancia de identificación, está vinculada con las prácticas cotidianas de arraigo. Si bien, desde una perspectiva política, las organizaciones de comunidades negras vienen empleando el etnónimo *afrocolombiano*, en la cotidianidad, la gente del Caribe seco colombiano sigue empleando el etnónimo *negro* para autodenominarse. Esto lo reafirma José Tomás Marques, líder de comunidades negras del pueblo de Guacoche, corregimiento de Valledupar: “[...] la gente sigue utilizando lo negro porque no saben sobre la existencia de lo afrocolombiano, poco a poco se va posicionado entre lo nuestro como algo importante, pero lo más importante es que somos y venimos de gente negra y eso nos da mucho orgullo”⁵.

De hecho, la Ley 70 de 1993 también utiliza la denominación étnico-racial *negra*, sin sugerir o posicionarla como *afrocolombiana*, pues esta última denominación sólo comienza a tomar fuerza a partir de la década de los noventa en Colombia.

EL LUGAR DE LA EXPERIENCIA Y LA SIGNIFICACIÓN DE LO NEGADO

En los contextos de cruce de fronteras culturales se generan relaciones en las cuales las personas enfrentan la situación de oponer significados que son ajenos a su visión de mundo. En el caso del Caribe seco, se ponen de relieve los contenidos de la identidad y la diferencia, los cuales actúan en el establecimiento de un “ellos”, un “nosotros” y un “los otros”. En ese proceso, la autoreferencia juega un papel central, pues llega a convertirse en un escudo para reaccionar contra los otros que son representados, muchas veces, de forma amenazante. La respuesta a esta situación ha sido la de trazar una línea de separación que es relativa a la localización de las actitudes del otro, a manera de condena o de aprobación de los contenidos culturales por ese otro manifiestos.

Bajo la presencia amenazadora de las representaciones que deforman a los no iguales, es usual que se produzcan *estereotipos*, concepto que puede “ser definido como un conjunto de rasgos que supuestamente caracterizan o tipifican a un grupo, en su aspectos físico y mental y en su comportamiento. Este conjunto se aparta de la ‘realidad’ restringiéndola, mutilándola y deformándola” (Perrot y Preiswerk, 1979: 259).

Por otra parte, la elaboración de los referentes locales y regionales en el Caribe seco ha tenido que ver con la

construcción de las instituciones históricas de articulación colonialista, las cuales han aportado continuidades discursivas que se reactualizan y que naturalizan ciertas representaciones. Esto se hace manifiesto en la colonialidad, propuesta como “un patrón de poder configurado” (Quijano, 2001: 120) aún presente en América Latina y el Caribe. Tal proceso se puede evidenciar en la región intracosta, cuando las jóvenes reproducen una continuidad que deja visible la colonialidad del cuerpo, así, por ejemplo, durante nuestra época de estudiantes en la básica primaria, las jóvenes afrodescendientes decían: “Yo no me caso con un cabunguito cañaguatero porque eso no mejora la raza”. Lo mismo decían los jóvenes con respecto a las mujeres: “Yo no me caso con una cabunguita cañaguatera porque eso no mejora la raza”⁶. La categoría viene de la expresión utilizada para designar un tipo de ganado criollo desmedrado. Frente a “lo cañaguatero” o “la cañaguatera”, corresponde a la forma como se nombra a la gente del Cañaguata, unos de los varios grupos fundacionales de Valledupar donde vivían los trabajadores de los hacendados, en su mayoría gente negra, en especial las personas de la calle Guajira donde había una familia que por ser negra la llamaban “el museo de cera”.

Este ejemplo refleja la continuidad de la colonialidad que vendría a actuar en la configuración de un sentido colectivo, expresado y manifestado a lo largo de la historia, y que en ciertos momentos se hace visible y otras veces se esconde, pero su influencia actúa en la cognición social.

Así, pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo. La misma se mantiene viva en los manuales de aprendizaje, en criterios para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la autoimagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestras experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente (Maldonado-Torres, 2007: 131).

En las comunidades negras del Caribe seco, encontramos manifestaciones que son el resultado de tales continuidades históricas del colonialismo, las cuales pasan a ser reactualizadas por medio de las prácticas discursivas que conectan con la colonialidad. Un caso que refleja esta situación se da cuando las personas del Caribe seco colombiano aluden a la especificidad del cuerpo negado a través del “mal-decir” (Villa, 2008: 189), que es una forma



Balsa en trozas arrastrada hacia un aserrío en Ríosucio, Atrato cerca de Bellavista. Nótese la balsa para flotación | 1951 - 1954
TRANSPORTE | FOTOGRAFÍA DE ROBERT WEST | ARCHIVO BLAA-UNIENDES

de decir mal de los otros con el fin de deformarlos y silenciarlos.

La configuración de enunciados racistas sobre las comunidades negras del Caribe seco colombiano, se hace evidente en la colonialidad del cuerpo, en especial cuando se alude el cabello de las mujeres y hombres afrodescendientes que son fijados por medio de un decir de las personas blancas-mestizas, a través de expresiones negativas como “pelo grifo”, “pelo pimienta”, “pelo ñongo” “pelo apretao”, “pelo de brillo fino” y “pelo 8888”. Tales fórmulas de despersonalización se usan para indicar lo malo o lo enredado, es decir, lo no aceptado socialmente por las personas blancas o mestizas. Estos modos de nombrar el cabello de las personas de las comunidades negras se agrupan en la categoría de *pelo malo*⁷, que constituye un modo racista de condenar la particularidad del cabello. A continuación, presentamos el testimonio de Riversides Amaya Redondo, una sabedora oriunda de la ciudad de Valledupar, quien pasó por la dolorosa situación de ser racializada de forma negativa por la particularidad de su cabello.

Lo que les voy a contar pasó cuando yo era niña y tenía siete añitos en Valledupar, no me acuerdo bien del nombre de la escuela pero era la municipal que después le pusieron la Escuela Número 5, inclusive en esa escuela yo estudié con la difunta Consuelo Araújo, la Cacica, cuando éramos niñas. Resulta que mi mamá, para que fuera a la escuela todas las mañanas me vestía y me arreglaba el cabello de acuerdo al gusto y las cosas que se hacían para la época, sobre todo cuando uno tenía el cabello no lacio. Yo todas las mañanas iba de la casa a la escuela que quedaba donde hoy en día es la alcaldía municipal, ahí quedaba la escuela. Una mañana la profesora me dijo que le dijera a mi mamá que me dejara de hacer esos peinados porque parecían del diablo, entonces mi mamá me cambio y me hizo otro peinado y la profesora volvió y me dijo otra, me dijo nuevamente que le dijera a mi mamá que no me peinara de esa forma porque parecían dos mojones, desde ahí mi mamá cambió la forma de arreglarme el pelo, esto para que la profesora me dejara tranquila y nunca me volvió a peinar así⁸.

El “pelo malo” es una invención racista de las personas no-negras o mestizas, quienes terminan transfiriendo estereotipos negativos a los hijos/as de la diáspora africana. Frente a esta calificación peyorativa, los/as afrodescendientes, en algunos casos, han optado por esconder sus particularidades corporales y culturales, prefiriendo cor-

tar o alizar su cabello. En la segunda parte de la narración, la sabedora Riversides Amaya Redondo nos terminó de contar la situación racista por la cual ella paso durante su niñez en la escuela municipal de Valledupar.

En ese entonces como yo era niña no entendía bien las cosas pero eso no se me olvidó y poco después entendí que era una manera de tratar a las personas mal, todo porque éramos negras y entonces no se podía hacer nada contra esos insultos, además yo era una niña y no entendía y mi mamá no sabía cómo responder a ese maltrato, lo que se usaba para ese tiempo era de hacerse el de la vista gorda, es decir, no pararle bola a lo que decían las demás personas. Como ellos tenían el pelo lacio, diferente al de nosotros, con ellos nadie se metía. Por el motivo de tener el pelo diferente nos hacían sentir como menos, como si uno no valiera nada o valiera menos que ellos⁹.

La situación de pasar por hechos dolorosos que se desprenden del racismo conlleva a que las personas que lo padecen adopten estrategias para ponerse a salvo desde una actuación de silenciamiento sabio que consiste en la opción voluntaria de no aparecer como actor de la palabra, para así decir “no” frente a los abusadores de ésta.

Para responder a este desafío, la Cátedra de Estudios Afrocolombianos en el Caribe seco colombiano, busca darle una significación positiva a aquellos aspectos negados a lo largo de la historia colonial. Se trata de otorgarle un lugar a las experiencias de las personas y las colectividades, buscando la transformación de las representaciones. Para llegar a la construcción de la Cátedra, se necesita desarrollar un proceso de investigación consentida que tiene como propósito “poner abajo lo que estaba arriba” (Hall, 2003: 14).

LOS PROCESOS Y LAS APUESTAS

A partir de los procesos organizativos que vienen construyendo los distintos pueblos de las comunidades negras en el Caribe seco colombiano, insistimos desde las organizaciones en la necesidad de avanzar para llegar a “políticas de producción cultural” (Bhabha, 2002: 40). El objetivo es incidir en la producción de conocimiento de forma que sea posible crear una representación de nosotros para llegar a una transformación.

Frente a los procesos y las apuestas que se vienen desarrollando en las comunidades negras del Caribe seco

colombiano, es necesario señalar que la intención es la de consolidar una propuesta de educación propia que insista en la afirmación de la cultura a través de la oralidad, la producción de saberes, la defensa del territorio y la construcción de materiales y expresiones simbólicas. Esto se ha venido adelantando en los corregimientos del municipio de Valledupar, departamento del Cesar, más específicamente al norte y sur del municipio, en los corregimientos de Guacoche y Guaimaral.

Es necesario aclarar que la Cátedra de Estudios Afrocolombianos no se constituye por sí misma en un modelo de educación propia, pero sí representa la posibilidad de construir desde la escuela y la comunidad una reflexión que logre incorporar los contenidos endógenos, los cuales, a lo largo de la historia, han sido negados por las instituciones sociales como la familia, la escuela y el Estado. Dentro de los procesos y las apuestas que se defienden en los contextos de comunidades negras del Caribe seco colombiano, se asume la producción de conocimiento como:

- **Emergencia de contenidos:** se asume como parte de un proceso de relacionamiento donde se establecen los equipos de trabajo comunitario, en asociación con los maestros que trabajan los tópicos más representativos de las comunidades negras.
- **Acción situada del conocimiento:** en este caso se tienen en cuenta las producciones y las elaboraciones locales que actúan en la articulación de un pensamiento propio.
- **Afirmación de la voz propia** como un lugar desde el cual se desprenden los sentidos de vida de las comunidades negras del Caribe seco colombiano.

Asumir la cultura como una posibilidad política de afirmación y defensa de los territorios desde una estrategia de “casa adentro” y “casa afuera” (García, 2003: 7), que se puede considerar como parte de lo intracultural, la primera, y como intercultural la segunda.

El proceso de construcción de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos en los territorios intracosta ha propiciado la pregunta por las prácticas y experiencias de las personas. A través de ésta, se han puesto en marcha dinámicas propias de encuentro con los contenidos de la memoria, así como la pregunta por el territorio y los procesos de arraigo colectivo que propicia la Ley 70 de 1993.

En este sentido, en 2010 se realizó un diagnóstico educativo en los municipios de San Diego, La Jagua de Ibirico, Becerril, El Paso, Chiriguaná, Curumaní, Gamarra, La Gloria, Tamalameque, Pelaya y Chimichagua. Los resultados obtenidos con esta actividad se convierten en un referente para proponer un camino para construir la Cátedra. Como parte de este proceso se han realizado tres jornadas de trabajo para hacer una lectura del contexto, éstas han transcurrido de la siguiente manera:

- *La primera jornada denominada norte:* se desarrolló en el colegio de la comunidad de los Venados, sede del Consejo Comunitario Afrovenadense Manuel Salvador Suárez Almenárez. Agrupó a otras poblaciones como Guacoche, sede del Consejo Comunitario Los Cardonales; Guacochito; El Jabo; Los Corazones; Las Raíces; El Alto; Badillo; Uaimaral; El Perro; Rincón Hondo; El Vallito; San Bernardo; La Aurora; Palenquillo; y Los Tupes.
- *La segunda jornada denominada centro:* se realizó en el colegio de la comunidad La Palmita, sede de la Asociación de Comunidades Negras La Palmita “Afro Pal”, perteneciente al municipio de La Jagua de Ibirico.
- *La tercera jornada denominada sur:* se trabajó en los colegios de las comunidades de San Bernardo, sede de las organizaciones Asociación de Comunidades Negras de San Bernardo “Sahalla”, Asociación de Comunidades Negras Campesinas y Pescadores (Ascompes), Asociación de Comunidades Negras de Costilla, Asociación de Pescadores de San Bernardo (Aspesamber), Asociación de Jóvenes Negros de San Bernardo (Asjones), pertenecientes al municipio de Pelaya.

Los aspectos que se han tenido en cuenta para la estructuración de los contenidos son los siguientes, a saber:

- *Memoria y narrativas fundacionales.* Desde este referente se trata de abordar la pregunta: ¿cuáles son las historias de las familias más antiguas que hacen parte de la comunidad?, y ¿cuáles son los orígenes de los nombres de los lugares?
- *Territorio y prácticas de producción.* Frente a este aspecto se busca indagar sobre la forma como se construye la percepción y construcción del territorio, para construir el mapa del territorio. Los interrogantes sobre los cuales se trata de avanzar

se refieren a: ¿qué significado le dan los mayores y las nuevas generaciones a la tierra?, ¿cómo se construye el territorio?, ¿cuáles son los lugares que componen el territorio?, ¿cómo se vinculaba el territorio a las formas de producción material y simbólica? y ¿cuáles son las amenazas de perder el territorio y la consecuencia de venderlo a personas ajenas a la comunidad? En este aspecto la situación es bien problemática, porque en su mayoría las comunidades negras vienen sistemáticamente perdiendo sus tierras, y pasa como en el caso del pueblo de Guacoche que no cuenta con tierras comunales porque a su alrededor los latifundios lo asfixian. Esto también sucede en Badillo, un corregimiento al norte de Valledupar, donde la gente sólo tiene la alternativa de emplearse en los grandes cultivos de arroz.

- *Etnobotánica y medicina tradicional.* Se busca interrogar: ¿cómo se pueden clasificar las plantas?, ¿cuáles son las enfermedades más comunes en la comunidad?, ¿cuáles son las plantas que se utilizan en el tratamiento de las enfermedades más comunes?, ¿en qué lugar del territorio se consiguen las plantas y las semillas?, ¿qué nos brinda el hecho de tener los bancos de semillas? y ¿qué personas de la comunidad practican la medicina tradicional?
- *Música, danza y lúdicas.* Se pregunta sobre ¿cuáles son las características de la cosmopolitividad de las personas?, ¿cuáles son los principales instrumentos musicales que tiene la comunidad?, ¿cuáles son los principales ritmos que representan a la comunidad y la región?, ¿cuáles son las danzas que tiene el pueblo?, ¿esos ritmos y danzas se practican o se han olvidado?, ¿cómo se dan las expresiones lúdicas? y ¿cuáles son sus contenidos?
- *Elaboración de artefactos.* Este aspecto se trabaja desde la arquitectura tradicional, a partir de las formas de conseguir materiales para la vivienda, así como artefactos domésticos que son vitales en el desenvolvimiento de las personas: ¿cuáles son las concepciones que se tienen en las formas de habitar el espacio?, ¿cómo se elaboraban las casas antiguamente?, ¿de dónde se sacaban los materiales para la fabricación de las viviendas?, ¿cuál era el sentido de las partes de las casas?, ¿quiénes elaboraban o elaboran las casas? y ¿cuáles eran los arte-



Jóvenes con remo, costa norte de Buenaventura | 1951 - 1954
TRANSPORTE | FOTOGRAFÍA DE ROBERT WEST | ARCHIVO BLAA-UNIANDES

factos domésticos que las personas hacían cuando se formaba la unión familiar?

- *Tradición oral y sentido de vida.* Frente a este aspecto se busca dar con las formas invisibles de representación y articulación de una visión de mundo: ¿cuál es el origen de la comunidad?, ¿cómo se narra la vida y la muerte en la comunidad?, ¿cuáles son las fechas más importantes?, ¿qué sentido le dan las personas a las narraciones? y ¿cuáles son los contenidos de la tradición oral?
- *Comida y prácticas de mantenimiento del cuerpo.* Estos dos tópicos son muy importantes en la articu-

lación de un sentido colectivo, sobre todo porque tienen una profunda relación con la memoria y el territorio. Las preguntas que se tratan de considerar son las siguientes: ¿cuál es la memoria de los alimentos?, ¿cómo se cultiva la vida? y ¿cuáles son los patrones de crianza que sostienen la socialización en la comunidad?

En la actualidad, en el Caribe seco colombiano se cuenta con los procesos de construcción de la Cátedra en las poblaciones de Guacoche y Los Venados, dos corregimientos del municipio de Valledupar, lugar donde se articula el trabajo comunitario con las dinámicas de escolarización, propendiendo por el establecimiento de la autoconciencia de la identidad de los/as afrocolombianos. Tanto en Guacoche como en Los Venados se han venido desarrollando experiencias que conducen a afirmar las voces de las personas desde prácticas localizadas en el lugar relacional de las acciones. Se persigue fijar un nuevo lenguaje para favorecer la emergencia de lo silenciado, de lo desvalorado, en fin, de aquello desalojado por los efectos de la modernidad.

Se busca trascender los efectos de la modernidad, deteniéndonos en la posibilidad de realojamiento de los contenidos culturales, los cuales actúan en la afirmación y promoción de un mundo cercano a la gente, lo que llega a incidir en los procesos de representación por medio de las narrativas de reinvenición que ayudan a liberar los significados encarcelados por las posturas racistas que implican un desprecio de lo propio. En el momento de abordar el re-alojamiento, se hace necesario asumirlo desde lo contextual, relacional, situacional y problemático.

A partir de la Cátedra, se busca establecer nuevas prácticas de significación, conducentes a la fijación de un nuevo sentido, el cual debe de propiciar la liberación de la conciencia de las personas, asumida como la autodeterminación que lleva a adoptar la voluntad que rige por encima de las determinaciones que reducen la existencia a la obediencia. Frente a esta situación, somos conscientes de que estos procesos son de larga duración y no se logran de manera inmediata. Por este motivo, se comienza con un proceso de construcción de la Cátedra, pasando a crear las condiciones para construir un modelo que se sustente en la educación propia. Desde esta intención, se han venido desarrollando estrategias, acciones e intenciones que a continuación presentamos (tabla 2, página siguiente).

Desde la Cátedra se viene propiciando una política de escritura localizada en la experiencia. Esta comienza con la emergencia de nuevas formas de ver y nombrar las prácticas, las acciones y las experiencias de las comunidades negras del Caribe colombiano. Este caso se presenta con la elaboración de los periódicos *El Tinajón* de Guacoche y *El Yolofo* de Guaymaral, por medio de los cuales se ha logrado fijar una escritura desde abajo, una escritura de consentimiento de los actores, llegando a movilizar los modos de decir propios. Se trata de escribir “para no olvidar, escribir para encontrar las palabras justas, escribir para ayudar a los demás a salir de la desgracia” (Bolléme, 1990: 130). Se hace referencia a una escritura que ayude a la liberación de la gente y no al encierro marginal de las personas.

LA CÁTEDRA DE ESTUDIOS AFROCOLOMBIANOS Y LA REINVENCIÓN A TRAVÉS DE LA DESCOLONIZACIÓN

La Cátedra se propone como una instancia de pensamiento para la promoción de los saberes que articulan un sentido colectivo. Por medio de ésta, se buscan reactualizar los contenidos adormitados por el olvido, e incidir en la producción, mediación, distribución y circulación de la cultura local. No se trata simplemente de llenar y transmitir los contenidos textuales fundamentados en la visión de los autores, buscamos el fortalecimiento del ejercicio narrativo de los actores. “Necesitamos atizar el fogón dando con la voz que cuenta o recrea un nosotros olvidado por los conocimientos de afuera”¹⁰.

La Cátedra debe de propiciar la emergencia de la voz y la sabiduría que es patrimonio de las comunidades. En este caso, no se desconocen los aportes de la investigación que se pueda hacer desde la academia, los cuales se toman en cuenta siempre y cuando sean el resultado de un proceso de “coalianza” entre la comunidad y los investigadores comprometidos. Todo esto implica dejar de ver a las comunidades negras como simple objeto de estudio, y pasar a asumirlas como productoras de conocimiento. Por este motivo, la Cátedra de Estudios Afrocolombianos se propone como una instancia de descolonización que comienza por generar una nueva actitud de vida, para advertir y reflexionar sobre las injusticias, las asimetrías y las condenas de las comunidades negras del Caribe seco colombiano. De este modo:

TABLA 2. PROCESO DE CONSTRUCCIÓN DE LA CÁTEDRA DE ESTUDIOS AFROCOLOMBIANA

ESTRATEGIA	ACCIONES	INTENCIONES
Generar una discursividad para una movilización de lo propio	<ul style="list-style-type: none"> • Elaboración de historias locales • Construcción del periódico <i>El Tinajón</i> y <i>El Yolofo</i> • Reconstrucción de la memoria colectiva a partir de habitar el territorio 	<p>Dar cuenta de la experiencia</p> <p>Fijar los significados</p> <p>Reinventar nuevas formas de representar</p> <p>Visibilizar a los invisibilizados</p>
Propiciar nuevas prácticas de afirmación desde las formas de ver y nombrar la experiencia	<ul style="list-style-type: none"> • Afrontar los olvidos y los silencios como una posibilidad de significación • Elaboración de artefactos desde la cultura material 	<p>Hacer vigente la creatividad y las formas de recrear la vida de las comunidades negras</p>
Poner a circular nuevos contenidos que ayuden a posicionar una autoimagen, a partir de las mediaciones gráficas y audiovisuales en la comunidad y en la escuela	<ul style="list-style-type: none"> • Elaboración de carillas y materiales didácticos a partir de la posibilidad de objetivar la propia imagen • Producir materiales audiovisuales como documentales y entrevistas 	<p>Cambiar las formas racistas de representar en la cotidianidad a las/os afrocolombianos</p>

La descolonización no pasa jamás inadvertida puesto que afecta al ser, modifica fundamentalmente al ser, transforma a los espectadores aplastados por la falta de esencia en actores privilegiados [...]. Introduce al ser en un ritmo propio, aportado por los nuevos hombres, un nuevo lenguaje, una nueva humanidad. La descolonización realmente es creación de hombres nuevos. Pero esta creación no recibe su legitimidad de ninguna potencia sobrenatural: la “cosa” colonizada se convierte en hombre en el proceso mismo por el cual se libera (Fanon, 1986: 31).

La descolonización asume la construcción de una “nueva humanidad”, donde la emergencia cumple un papel fundamental. Se trata de asumir la lucha por la liberación de aquellas cárceles y rejas que los hombres y mujeres han establecido desde el lenguaje. La definición de la descolonización, “puede encontrarse, si se quiere describirla con precisión en la frase bien conocida: ‘Los últimos serán los primeros’. La descolonización es la comproba-

ción de esa frase. Por eso, en el plano de la rescripción, toda desescolarización es un logro” (Fanon, 1986: 31).

En el Caribe seco colombiano, la Cátedra se asume como una posibilidad de reinención asociada con los procesos de descolonización que deben actuar en contra de las invenciones heredadas de los tiempos de la Colonia. Entendemos la invención como la generadora de las formaciones discursivas que han producido la condena de los otros, así, por ejemplo, los africanos no fueron negros desde el principio, su producción se debe a la invención colonial que construyó la estrategia de objetivación que posicionó lo negro desde un “mal-decir”. En este sentido, las pedagogías para la Cátedra de Estudios Afrocolombianos deben alejarse de las formas convencionales de ver, nombrar, actuar y mediar en el cultivo de lo humano.

Se trata de ir más allá de la sola regulación, transmisión y formalización de contenidos que son fijados unilateralmente. Esos que se convierten en arbitrarios culturales

por medio de los cuales se violentan a los actores, y todo en procura de mantener un control. A continuación presentamos los referentes para ampliar la discusión sobre la Cátedra y lo pedagógico.

- Desde una concepción crítica en relación con los estudios culturales, Henry Giroux propone la pedagogía como una “forma de intercambio y producción cultural que aborda el modo en que el conocimiento es producido, mediado, rechazado y representado dentro de relaciones de poder tanto dentro como fuera de la escolarización” (Giroux, 1997: 213).
- Desde la emergencia de la decolonialidad y los estudios culturales latinoamericanos, Catherine Walsh propone la pedagogía como “un proceso productivo de carácter colectivo para la transformación política y cultural desde una consideración crítica que apunta a la práctica, sustentada desde la reflexión-pensamiento-acción para la humanización”¹¹.

Las anteriores concepciones de pedagogía nos ponen de lleno en los procesos de “producción cultural”, donde el relacionamiento es lo importante. Desde la zona intracosta, proponemos la pedagogía como una instancia de afectaciones mutuas para el re-alojamiento de los contenidos que han sido sacados por la modernidad, todo esto

con el fin de movilizar los saberes que se producen en contextos situados.

El hecho de asumir la pedagogía en el proceso de la Cátedra nos lleva a ser conscientes de que existen ciertos riesgos en su consideración, a partir de la pregunta de Saldarriaga: “¿La pedagogía produce o simula la experiencia?” (2006: 99). Esta posible situación de “producir” y “simular” se convierte en un riesgo que se manifiesta en la fijación de los contenidos culturales, epistémicos, políticos, lingüísticos y éticos, donde se pueden llegar a generar “suplantadores cognitivos” (Sodré, 2000) desde los lenguajes que produzcan más de lo mismo a través del desarrollo de la Cátedra.

Finalmente, la Cátedra como construcción, nos debe ayudar a comprender que no es lo mismo ésta en contextos donde la población afro es mayoría como en Guacoché, Guaimaral o los Venados, que en lugares donde la población en un alto porcentaje es blanca-mestiza como en Bogotá, Medellín y Bucaramanga. Por lo tanto, la formulación, estructuración y desarrollo de la Cátedra no debe sustentarse en el ejercicio de la réplica de experiencias ejemplarizantes, sino en la construcción y emergencia de un lugar para entrar a afirmar la voz interior como una instancia política para la defensa de la vida de las comunidades negras.



NOTAS

¹ Entrevista realizada en el corregimiento de La Loma, municipio del Paso, departamento del Cesar, abril 16 de 2010.

² Entrevista realizada en el corregimiento de La Loma, municipio del Paso, departamento del Cesar, abril 17 de 2010.

³ Conversación sostenida con el *yuguapo* Rafael Julio Vencer, en la zona de Kunapejupa o La Laguna, corregimiento de San José de Oriente, municipio de la Paz, departamento del Cesar, julio 22 de 2006.

⁴ Esta parte de la ley se encuentra reglamentada por el Decreto 1745 de 1995, donde se definen y crean las condiciones para el establecimiento de los consejos comunitarios.

⁵ Entrevista realizada en la sesión de trabajo con José Tomás Marques, Escuela Normal Superior María Inmaculada, Manauare, Cesar, junio 23 de 2006.

⁶ Testimonio de vida de los autores durante su socialización de niños y adolescentes en Valledupar.

⁷ Forma racista de clasificar el cabello de las personas de las comunidades negras en el Caribe colombiano.

⁸ Entrevista realizada a la sabedora vallenata Reversides Amaya Redondo en la calle la Garita, Valledupar, Cesar, junio de 2009.

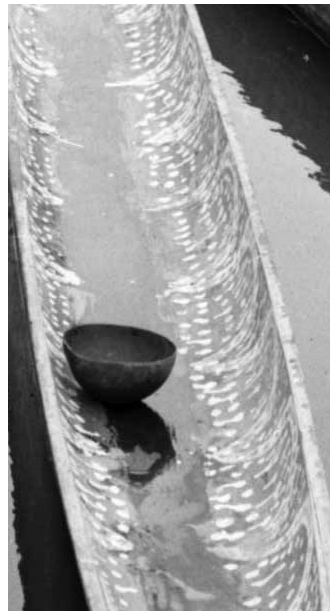
⁹ Entrevista realizada a la sabedora vallenata Reversides Amaya Redondo en la calle la Garita, Valledupar, Cesar, junio de 2009.

¹⁰ Profesor Álvaro Baute, encuentro regional de la Red Caribe de Lengua, Barranquilla (Colombia), julio de 2008.

¹¹ Seminario Perspectiva Metodológica (Crítica y Decoloniales) de Investigación, Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Quito, sesión desarrollada el 8 de septiembre de 2010.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ALARCÓN, José, 1963, *Compendio de historia del departamento del Magdalena*, Bogotá, Voto Nacional.
2. BHABHA, Homi, 2002, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial.
3. BOLLÉME, Geneviève, 1990, *El pueblo por escrito*, México, Grijalbo.
4. BONFIL, Guillermo, 1991, *Pensar nuestra cultura*, México, Alianza.
5. CÉSAIRE, Aimé, 2006, *Discursos sobre el colonialismo*, Madrid, Akal.
6. FANON, Frantz, 1986, *Los condenados de la tierra*, México D.F., Fondo de la Cultura Económica.
7. GARCÍA, Juan, 2003, *Papá roncón*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar.
8. GIROUX, Henry, 1997, *Cruzando límites*, Barcelona, Paidós.
9. HALL, Stuart, 2003, “¿Quién necesita de identidad?”, en: Stuart Hall y Paul du Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires, Amorrortu.
10. HELG, Aline, 2004, “Constituciones y prácticas sociopolíticas de las minorías de origen africano: una comparación entre Colombia y Cuba”, en: Jaime Arocha (comp.), *Utopía para los excluidos*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
11. MALDONADO-TORRES, Nelson, 2007, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre/Universidad Central-Iesco/Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar.
12. PREISWERK, Roy y Dominique Perrot, 1979, *Etnocentrismo e historia*, México, Nueva Imagen.
13. QUIJANO, Aníbal, 2001, “Colonialidad de poder. Cultura y conocimiento en América Latina”, en: Walter D. Mignolo, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, Buenos Aires, Signo.
14. SALDARRIAGA, Óscar, 2006, “Pedagogía, conocimiento y experiencia: notas arqueológicas sobre una subalternización”, en: *Nómadas*, No. 25, Bogotá, Universidad Central-Iesco, octubre.
15. SODRÉ, Muniz, 2000, *Claros e oscuros. Identidades, povo e mídia no Brasil*, Petrópolis, Vozes.
16. SOLER, Sandra y Neyla Pardo, 2007, “Discurso y racismo en Colombia. Cinco siglos de invisibilidad y exclusión”, en: Teun Van Dijk, *Racismo y discurso en América Latina*, Barcelona, Gedisa.
17. VILLA, Wilmer, 2008, “Desempolvar lo ausente para ponerlo en tiempo presente”, en: *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*, Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional.
18. VILLA, Wilmer y Ernell Villa, 2011a, “Desarrollo y mundos desencontrados en el actuar representados desde los bordes”, en: *Anthropos*, No. 230, Barcelona.
19. ———, 2011b, *La pedagogización de la oralidad en contexto de afirmación cultural de las comunidades negras del Caribe seco colombiano*, Cartagena, Universidad de Cartagena.
20. WALSH, Catherine, 2009, *Interculturalidad, Estado, sociedad*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar.



Canoa, río Sanquianga, Nariño. Detalle | 1951 - 1954

TRANSPORTE | FOTOGRAFÍA DE ROBERT WEST | ARCHIVO BLAA-UNIANDES



Estudiantes, Condoto, río San Juan, Chocó | 1951 - 1954
GENTE | FOTOGRAFÍA DE ROBERT WEST | ARCHIVO BLAA-UNIANDÉS