

Capítulo

2

Prácticas
afroindígenas,
historias subalternas
y psicología
comunitaria en
Montes de María

Liliana Parra-Valencia

Universidad Cooperativa de Colombia, Colombia

lilianaparrav@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9411-4513>



Mujer y cuidado. San Francisco

Fuente: Archivo fotográfico *Investigación PsicoPaz* (2014-2022).



Introducción

La inmensurable sabiduría de los pueblos afrodescendientes e indígenas de América / Abya Yala¹ es uno de los ámbitos de mayor aprendizaje para la psicología comunitaria, que se enmarca en el modelo epistémico moderno/colonial de la ciencia. Aquella reproduce el *silenciamiento epistémico* (Parra-Valencia, 2019) de lo que cura en comunidad, cimentado en los saberes ancestrales, las epistemologías y cosmogonías afroindígenas, perseguidos aún en la actualidad.

Mientras escribía este capítulo, en 2020, fue asesinado el médico tradicional (*Ajkun*) y guía espiritual (*Ajq'ij*) Q'eqchí Domingo Choc Ché, de la aldea Chimay en el municipio de San Luis (Petén, Guatemala), conocedor de la medicina maya, de la madre naturaleza y de las plantas medicinales que se utilizan para sanar. “El crimen cometido es resultado del fundamentalismo y fanatismo cristiano impuesto desde el inicio del colonialismo y reproducido aún por miembros de su aldea, quienes lo acusaron de brujería”, afirmó el grupo de trabajo Clacso Pueblos Indígenas y Proyectos Extractivos (2020). También coincide la antropóloga médica de la Universidad del Valle (Guatemala), la Dra. Mónica Berger, al señalar que “el asesinato del respetado *Ajq'ij* habla de prejuicios estigmatizantes que ven equivocadamente a los herbalistas como brujos. Además, considera su muerte como haber quemado una biblioteca” (teleSUR -avr- MER, 2020), en cuanto, no fue posible documentar su amplio conocimiento ancestral.

Por su parte, el campo de estudio del pensamiento africano ha sido objeto de interés de unas/unos autores, mientras que lo indígena lo ha sido para otras/otros; al parecer, por ser considerados raíces de

¹ La denominación *Améfrica*, introducida por la intelectual, antropóloga y política afrobrasileña Leila Gonzalez (1988), hace referencia a las marcas de África a lo largo y ancho de América y el Caribe. En sus palabras: a la africanización del continente. Por su parte, *Abya Yala* evoca la denominación que hizo el pueblo cuna, que habitó la costa Caribe colombiana hasta Panamá, antes de la utilización de América por el colonizador español. Con ambos quiero hacer referencia a la presencia afroindígena en el continente y la región insular.

diferente procedencia. Sin embargo, ambas comparten, entre otros, el silenciamiento de saberes y el racismo epistémico (Grosfoguel, 2013) de una historia colonial vigente hasta nuestros días, como lo vemos con el asesinato del *Ajkun* y *Ajq'ij* Domingo Choc Ché. En este sentido la denominación *afroindígena* es pertinente.

La categoría *afroindígena*, acuñada por la antropóloga social Cecília Mello, convoca los debates en relación con lo africano y lo indígena, sin caer en el mestizaje colonial que diluye las identidades, ni en la pertenencia a una u otra. Por el contrario, en ella, los dos mundos interactúan (Mello, 2003, citada por Goldman, 2014). Por su parte, lo *afroindígena* para Goldman (2014) tiene un alcance social, político y epistémico en relación con la dominación blanca; a la vez que vincula las diferencias afro e indígena, sus agenciamientos y lo compartido en relación con los procesos de territorialidad (Goldman, 2017).

No solo el saber de los pueblos afroindígenas fue excluido de la construcción de la Ciencia, sino también las prácticas. Los oficios, el trabajo del taller y de la/el artesano desde el discurso ilustrado y científico fueron considerados “incultos” y las artes separadas de la ciencia, según Michel de Certeau (1999). El historiador, teólogo, semiólogo y filósofo francés, contemporáneo de Jacques Lacan y Michel Foucault, se interesó por las *prácticas cotidianas*, que entendió como las “artes o maneras de hacer” de quienes están en condición de dominación. Es decir, aquellos “modos de operación”, de producción y reapropiación del hacer, del maniobrar, del taller, del campo. Según el autor, en las prácticas reside, en un lugar reprimido en el inconsciente, un reservorio de conocimiento, que él denomina *logos oculto*, en el que prevé un eventual futuro para la ciencia.

Las *prácticas cotidianas* contienen “remanentes de astucias milenarias que persisten” (De Certeau, 1999, p. LIV), como lo vemos en las comunidades de Montes de María (Sucre y Bolívar, Colombia). Albergan una infinidad de procedimientos populares silenciosos, microbianos, de *trabajo de hormiga*, en palabras de De Certeau, en relación con la creatividad cotidiana, que consideró como sociopolíticas. Para el autor,

en las *prácticas cotidianas* se mueven relaciones de fuerza, de tipo táctico, que él reconoce como el *arte del débil*, capaz de subvertir el poder.

Con estas categorías me intereso por lo que aquí llamo las *prácticas afroindígenas*, en lo que tienen en común las epistemologías afrodiaspóricas e indígenas en América / Abya Yala y cuyas raíces en el territorio de Montes de María resisten a las lógicas de *silenciamiento epistémico* moderno/colonial. Apuntalada en el *logos oculto*, reservorio de conocimiento de las prácticas cotidianas, como artes del hacer, y dada la sabiduría de las epistemes populares subalternas, reflexiono sobre la relación entre la psicología comunitaria y las prácticas afroindígenas. Estas, de carácter descolonial, también nos aproximan a los debates étnicos- raciales, desdibujados en la psicología comunitaria hegemónica y occidentalizada.

Según Abdiel Rodríguez (2018), el pensamiento descolonial es crítico del paradigma moderno y eurocéntrico, con antecedentes en las primeras resistencias ante el encuentro colonial y en diferentes “praxis de vieja data”. Desde la academia se suman diversas propuestas críticas que, en los últimos años, se han articulado en la perspectiva descolonial; algunas de estas se centran en el grupo modernidad/colonialidad. Para el autor el pensamiento descolonial “intenta revertir una forma de ser, conocer y hacer colonial, producto de la modernidad” (2018, p. 171) para darle un giro a la colonialidad del poder, noción introducida por Aníbal Quijano (1992).

En la perspectiva *descolonial*², entiendo que no es suficiente con el discurso y las palabras que prometen deslindes de la colonialidad.

² Utilizo la denominación *descolonial*, en el entendido de que se trata de una perspectiva de pensamiento crítica y abierta, la cual convoca diferentes reflexiones que interrogan la mirada eurocéntrica, la modernidad/colonialidad y las relaciones de dominación, que reproducen y mantienen las estructuras coloniales epistémicas, étnico- raciales, económicas y de género. El pensamiento descolonial se nutre de diferentes antecedentes y experiencias de resistencia y de anti/contracolonialidad. Incluye diversas corrientes y autorías, entre las que destaco a Silvia Rivera-Cusicanqui, Aníbal Quijano, los feminismos descoloniales, negros e indígenas, el grupo

Se requiere una articulación a las *prácticas de descolonización*, que impliquen nuestros gestos, actos y una reforma cultural de la sociedad, siguiendo a Silvia Rivera-Cusicanqui (2010). Y, en la investigación, revisar la manera cómo construimos conocimiento. La socióloga aimara arguye que la descolonización debe ir más allá de la retórica, es decir, a las prácticas, para que las palabras, que pueden encubrir, bloquear sentidos, o silenciar la reproducción colonial, no se desconecten de las prácticas. De tal manera que aquello soterrado alberga una capacidad de significar. Propone descolonizar la dominación colonial, vigente incluso en el contexto de la academia de los países latinoamericanos. Denuncia los mecanismos encubridores de nuevas formas de violencia y de recolonización, noción con la que entiende cómo se reproducen y reactualizan la colonización y subalternización.

La descolonialidad en relación con develar y desentrañar lo encubierto, también es compartida por María Lugones, quien advierte una riqueza conceptual en “las resistencias a la modernidad y a las colonialidades desde maneras no modernas de ver el mundo. Resistencias creadas desde respuestas de oposición a las imposiciones concretas de la modernidad” (Lugones, 2018, p. 88).

En las historias subalternas, en lo soterrado, aquello que la colonialidad/modernidad silenció y que habita en las prácticas afroindígenas, en aquel trabajo de hormiga, que promueve la autonomía de las comunidades, reside una alternativa descolonial. Estas reflexiones nos invitan a pensar una psicología comunitaria abierta al reconocimiento de diferentes prácticas, experiencias y saberes en los territorios. Al diálogo inter y transdisciplinar para incorporar comprensiones múltiples e interpretaciones desde epistemes *otras*, como alternativa emancipatoria, crítica y descolonial que avizora modos *otros* para tramitar los dolores de la guerra.

modernidad/colonialidad, entre otras y otros. Este último, hace referencia al giro decolonial, sin ‘s’, en el sentido de una segunda descolonización, para diferenciarla de la primera descolonización política de los siglos XIX y XX, en América / Abya Yala.

Esta apuesta se dirige sobre todo al mundo académico y la posibilidad de descolonizar el saber, así como también, las relaciones, nuestros conocimientos, nuestra mentalidad y nuestro lugar como investigadoras e investigadores. De aquí que las prácticas descoloniales inspiren a la psicología comunitaria al compromiso, más allá del discurso colonial de la ciencia hegemónica, con las prácticas que emergen de la propia comunidad como una alternativa a los repertorios dominantes del saber moderno/colonial.

También retomo la conceptualización de los estudios de la subalternidad, que emergen en la India, que proponen una lectura crítica de la historiografía independentista del país sudasiático, desde una teoría del cambio de perspectiva, situada en la/el insurgente o *subalterno/a*. Según Gayatri Chakravorty Spivak (2008), lo subalterno emerge con el pensamiento de la élite y no sólo se inscribe “dentro de la narrativa de la transición del feudalismo al capitalismo” (2008, p. 33), sino, que también tiene en cuenta los cambios que concibe como confrontaciones, para develar las historias de dominación y explotación. La autora entiende la conciencia de la/el subalterno (los grupos oprimidos, el proletariado, las mujeres, el campesinado), como una forma política e historizada, la cual nunca es completamente recuperable. En este sentido, la investigación se interesa por las historias subalternas.

El cambio de perspectiva, desde la/el subalterno y las comunidades vulneradas históricamente, implica una ruptura epistemológica con el distanciamiento entre sujeto-objeto en la investigación. De aquí que, en relación con el campo interdisciplinar (que es como concibo a la psicología comunitaria latinoamericana), sigo el pensamiento sociológico crítico de Orlando Fals Borda (1999). En la consideración de la construcción social y participativa de la ciencia, desde modos de investigar *otros*, que propone un acercamiento epistemológico/metodológico contrahegemónico y alternativo al del método científico. No sin antes advertir el riesgo del extractivismo epistémico (Grosfoguel, 2016), en el trabajo social y más aún, cuando nos abrimos a las posibilidades de la participación y el diálogo con otros saberes académicos y no académicos.

En mi caso, me acerco al territorio de Montes de María (Sucre y Bolívar, Colombia) en el 2014, en el marco de la investigación PsicoPaz, del grupo Boulomai (Universidad Cooperativa de Colombia, Bogotá), interesada en el estudio de la cura en comunidad desde la psicología comunitaria. La investigación PsicoPaz privilegia la aproximación al territorio, el diálogo directo con las comunidades que lo habitan y su experiencia comunitaria. Sigue las metodologías discursivas como las entrevistas abiertas, las conversaciones informales en la cocina o en la huerta y los recorridos veredales con la comunidad y el análisis cualitativo e interpretativo de las narrativas transcritas, para el ejercicio categorial.

En definitiva, *caminar al lado de la comunidad* se configura en el método de la investigación PsicoPaz (Parra-Valencia, 2020), de carácter coparticipativo y colaborativo, abierto a *otras* interpretaciones de la realidad; concebida como multidimensional y multirreferencial, siguiendo la inspiración de la Carta de la Transdisciplinariedad (De Freitas et al., 1994).

En este contexto emergió la investigación doctoral sobre la *grupalidad curadora* (2015-2019), entendida como “la capacidad de ciertos grupos y comunidades que emerge en contextos de guerra, para tramitar su experiencia emocional, frente a diferentes situaciones familiares, socio-políticas, históricas y espiritual-ancestrales” (Parra-Valencia, 2019, p. 26). Esta se expresa en prácticas afroindígenas, cotidianas, comunitarias y descoloniales, a las que denomino *prácticas de grupalidad curadora*; noción que retomo en este texto.

Dado que estamos delante de un saber práctico, habitado por conocimientos e inteligencias antiguas, inmemoriales y emancipatorias, acercarse desde la psicología comunitaria al estudio de *prácticas afroindígenas*, implica maneras diferentes a la científica moderna/colonial que silencia saberes *otros*. Por tanto, bajo una perspectiva descolonial y contrahegemónica de los métodos científicos anclados en lo tangible y la medición, la aproximación de la psicología comunitaria a las prácticas implica interpretaciones y análisis de la cotidianidad de los sujetos. Se trata de situarse, ya no en el laboratorio de psicología de la tradición

de la psicofisiología importada de Leipzig, sino en la cocina, la huerta, el territorio o los espacios mismos que habitan las comunidades; en los cuales, cotidianamente, sortean la guerra y la vida.

Las reflexiones, que comparto en este capítulo, surgen gracias al encuentro, en el contexto rural, con las comunidades San Francisco, Medellín, Villa Colombia (Ovejas, Sucre), San Basilio de Palenque (Mahates, Bolívar) y el resguardo indígena Monroy (Morroa, Sucre). Con ellas identificamos *prácticas de grupalidad curadora*. Así pues, el estudio de las prácticas afroindígenas como alternativa emancipatoria, crítica y descolonial, se configura en una invitación a la psicología comunitaria y la investigación psicosocial. Aquellas se comprometen con las demandas de las comunidades, dirigidas hacia otro mundo posible, aún.

Las comunidades rurales de Montes de María

El territorio de Montes de María está ubicado al norte de Colombia, es una subregión de la costa Caribe; conformado por 15 municipios de los departamentos de Sucre y Bolívar. En la zona rural las comunidades cultivan tabaco, ñame, yuca, frijol, maíz, café, ají y diferentes hortalizas, que sustentan su economía campesina. Se trata de una región de espesa vegetación, propia del bosque seco tropical, con elevaciones de montañas de mediana altura, que no supera los 1200 m. s. n. m. Durante la Colonia, la Sierra de María, el nombre colonial, hacía parte de la provincia de Cartagena. Las/los africanos que huyeron y resistieron a la esclavización española erigieron los palenques, zonas autónomas de poder negro (Porras, 2014), a lo largo y ancho de las montañas y la selva de la serranía de San Jacinto. Esta fuerza organizativa también la vemos, siglos después, en la lucha campesina por la tierra en la década del sesenta del siglo xx, con el surgimiento de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), durante la presidencia de Carlos Lleras Restrepo (1966–1970) y su política de reforma agraria modernizante. Los setenta trajeron la implementación del Estatuto de Seguridad Nacional y las políticas anticampesinas, que llevaron a la persecución y represión de la lucha campesina y sindical en el país.

La región de Montes de María ha sido asediada por grupos armados guerrilleros, paramilitares y del Estado. Las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo (FARC-EP), el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP) y el Ejército de Liberación Nacional (ELN), en los ochenta, pretendieron apropiarse los logros organizativos campesinos a sus intereses ideológicos-militares (Sánchez, 2010). En la década de los noventa, hizo presencia el bloque paramilitar autodenominado Héroes de los Montes de María, el cual desplazó de manera forzada a más del 55% de la población montemariana (Ojeda et al., 2015). Según el Grupo de Memoria Histórica (CNRR y Grupo de Memoria Histórica, 2010), de las 16 masacres producidas entre 2000 y 2004 en los municipios montemarianos de Bolívar, las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) fueron responsables de entre el 45% y el 68% de las víctimas. Estos hechos de violencia coinciden con el despojo y compra masiva de tierras (CNRR y Grupo de Memoria Histórica, 2010) en manos de foráneos y destinadas a megaproyectos de cultivos comerciales. Con el Decreto 2009 de septiembre de 2002, Montes de María fue declarada *zona de rehabilitación y consolidación del orden público*. Esto llevó a la militarización de la región con la presencia de la Infantería de Marina y del Ejército Nacional de Colombia y violaciones a los derechos humanos, según la Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos (Podec, 2011).

Las condiciones actuales en el territorio se caracterizan por la continuidad paramilitar, las amenazas y asesinato de los líderes sociales, en particular de quienes hacen parte de las mesas de víctimas, o de las iniciativas de reparación y restitución de tierras. También la presencia de los proyectos agroindustriales de cultivos no nativos (teca y palma aceitera). Esta situación tiene un impacto en los modos de vida y la economía campesina de las comunidades rurales (Ojeda, 2014). Además, generan un impacto ambiental sin precedentes, sumado a la deforestación, la contaminación de las fuentes hídricas y la pérdida irreversible de un alto porcentaje del bosque seco tropical (Herrera et ál., 2018; Polo-Álvarez, 2019) que aún queda en Colombia y Latinoamérica.

En este contexto, líderes campesinos comunitarios en situación de desplazamiento forzado desde el 2000 y 2001 en marzo del 2004 deciden organizarse para emprender el retorno al territorio rural del municipio de Ovejas (Sucre). Esta iniciativa social fue gestada por la Asociación de Campesinos Retornados (Asocares). Sin la protección del Estado, quien argumentó difíciles condiciones de seguridad, pero con el apoyo mutuo comunitario, las familias decidieron volver a habitar las veredas Villa Colombia y Borrachera. Más tarde, también lo hicieron las comunidades de Medellín, San Francisco, El Palmar y La Coquera. En los primeros años del retorno, varios de sus líderes fueron amenazados, perseguidos y asesinados. En la actualidad, estas *seis comunidades* son reconocidas como sujeto de reparación colectiva, amparadas en el artículo 151³ de la Ley 1448 de 2011 (Congreso de la República, 2011).

Las mujeres rurales, los líderes campesinos, los médicos tradicionales, las niñas y los niños han abierto las puertas de sus familias, del territorio y de sus comunidades, al acompañamiento y la investigación psicosocial. Este invaluable gesto de confianza me llevó al encuentro con las prácticas montemarianas.

Prácticas afroindígenas y psicología comunitaria

Las *prácticas afroindígenas*, en general, son cercanas a la acepción comunitarista latinoamericana, a las *prácticas cotidianas* de De Certeau (1999) y al espíritu de las *prácticas de descolonización* de Rivera-Cusicanqui (2010). En este sentido, (re)conozco la manera cómo las comunidades afrontan y experimentan las violencias desde sus propias fortalezas y saberes. Retomo el carácter descolonial, en cuanto pensamiento *otro*, alternativo, emancipatorio y crítico del hegemónico occidental; el *trabajo de hormiga* y el conocimiento que albergan las prácticas afroindígenas

³ La reparación colectiva, en Colombia, tiene en cuenta los eventos en relación con: “El daño ocasionado por la violación de los derechos colectivos. La violación grave y manifiesta de los derechos individuales de los miembros de los colectivos. El impacto colectivo de la violación de derechos individuales” (Congreso de la República, 2011).

como formas de reapropiación creativa y de transformación. Las cuales van más allá de repetir o reproducir el saber colonial y su *silenciamiento epistémico*.

Las prácticas afroindígenas expresan la *grupalidad curadora* de las comunidades del territorio de Montes de María. La propuesta central de la investigación de la cura en comunidad, “es que la grupalidad curadora de las comunidades les ha permitido, por su propia cuenta y con lo que tienen a su alcance, mantener vivos sus saberes para hacerles frente a los dolores de la guerra” (Parra-Valencia, 2019, p. 26). En el marco de esta teorización tuve la oportunidad de aproximarme a tres *prácticas de grupalidad curadora* de las comunidades montemarianas: velar las/los muertos, cuidar con plantas y organizarse desde la propia comunidad. Para su estudio, desde la psicología comunitaria, propongo un análisis multidimensional en relación con lo cosmológico, lo emancipatorio y lo terapéutico, que comparto a continuación.

Vida/muerte en la ritualidad fúnebre afroindígena

Los rituales fúnebres son fundamentales en las cosmologías afroindígenas y en sus prácticas comunitarias; las/los antepasados y ancestros están presentes no solo en esos momentos, sino que también hacen parte de la cotidianidad, en aquella comunidad de vivos y difuntos, animales, vegetales y cosas, como la fuerza que une al ser humano con su ascendencia y descendencia, que define el *mntú* (Zapata, 2010) en lengua bantú-kongo. El ritual fúnebre se refiere a un conjunto de prácticas para despedir a los seres queridos que mueren y que involucra tanto a las/los vivos como a las/los muertos. La importancia de las/los antepasados en el culto a las/los muertos es constitutivo de las religiones afrodiaspóricas, en específico las de origen *bantú* (Rodríguez, s. f.; Bastides, 1967; citado por Escalante, 1989). La espiritualidad representa la principal expresión de resistencia de las raíces afrodescendientes.

Por su parte, José Matildo Flórez, médico tradicional mayor zenú, del resguardo indígena Monroy, afirma que las plantas y la tierra que las da son sagradas, pues hacen parte de un mismo cosmos y están

animadas por un espíritu. Tanto el pensamiento indígena como africano y afrodiaspórico están relacionados con interpretaciones cosmogónicas sobre el origen del universo y la humanidad. Los seres humanos, las plantas y los animales son sagrados, como afirma Navarrete (1995), al referirse a las prácticas religiosas africanas del siglo xvii, en la provincia de Cartagena. La antropóloga vallecaucana explica que la religiosidad africana, en particular la bantú, concibe la muerte como otra modalidad de la existencia humana, es decir, un cambio ontológico y social. La muerte se concibe como un segundo nacimiento a una nueva existencia espiritual. Aquí estamos tanto en la dimensión cosmológica-espiritual como en la emancipatoria. Llama la atención que, en nuestra cultura, sean de uso corriente expresiones como “pasar a la otra vida”, “a mejor vida” o hablar de “vida después de la muerte” para referirse a este tránsito.

Durante la Colonia, las/los africanos esclavizados en la provincia de Cartagena invitaban con el llamado de los tambores y los lloros a la celebración de los velorios nocturnos: se trataba de rituales abiertos que congregaban a todas y todos aquellos que llegaban para acompañar al difunto y compartir los bailes, la comida y el licor (Navarrete, 1995). En América la ritualidad fúnebre se fusionó con las creencias colonizadoras y con las de los pueblos indígenas de Abya Yala. La espiritualidad y las prácticas religiosas de africanas, africanos, sus descendientes e indígenas fueron calificadas de brujería, hechicería y yerbatería. Fueron, a la vez, perseguidas por el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición (Medina, 1899) que operó desde el siglo xvii al xix en dicha provincia.

En la ritualidad fúnebre afroindígena la partida de los seres queridos se llora con otras/otros, el dolor circula, se acompaña y sirve a la catarsis y al alivio psíquico. Esta vivencia compartida es terapéutica, en cuanto que ayuda a movilizar las experiencias emocionales y el duelo en y con las comunidades, en torno a las pérdidas y el deceso. Allí, la muerte convoca la vivencia ritual comunitaria compartida con familiares, vecinas/vecinos, amigos/amigos y también con difuntas/difuntos, antepasadas/antepasados y ancestras/ancestros. La práctica de la

ritualidad reúne a familiares, amigas y amigos de la propia comunidad y también de otras, como una forma de acompañamiento comunitario con alcance terapéutico. Gracias a la expresión compartida de sentimientos y recuerdos tras la muerte del ser querido, la familia constata que no está sola frente a la pérdida; que la comunidad ofrece herramientas emocionales y psicológicas, y que auxilia y anima a la/el doliente. A través de ella, encontrará contención emocional, al permitirle expresar el dolor.

El significado de la muerte en el territorio de Montes de María conecta a las comunidades con la espiritualidad y la ancestralidad: presentes en la ritualidad fúnebre afroindígena del velorio y el novenario en la vereda Medellín, San Francisco y Villa Colombia y del *lumbalú* en San Basilio de Palenque. El velorio se refiere al rito que reúne a las/los allegados alrededor de la/el difunto, después del fallecimiento y antes de la inhumación/cremación. El novenario es el ritual de nueve noches consecutivas que celebran familiares y amigas/amigos, reunidos por lo general en la casa de la/el finado. El *lumbalú*, voz lingüística *bantú* de influencia *ki-kongo*, significa “ritual colectivo y melancólico”. Se trata de una práctica fúnebre de nueve días y nueve noches que la comunidad San Basilio de Palenque realiza para *despedir a nuestros muertos*, como afirman los médicos tradicionales palenqueros⁴.

El novenario y el *lumbalú* tienen en común nueve noches de reunión y encuentro, el trasnocho, los juegos nocturnos, las velas, las flores, el vaso de agua, las oraciones/rezos y el altar o “pañó”; este último incluye, por lo general, una sábana/mantel, una cruz, una imagen de la Virgen del Carmen (patrona de la región) o de algún santo católico. Como en el novenario, el final del ritual fúnebre del *lumbalú* también lo marca el momento de “levantar el paño”, indicando que el alma dejó la casa. Para una descripción más detallada de los altares, no solo palenqueros sino también de las comunidades negras, afrocolombianas y raizales, la investigación del antropólogo colombiano Jaime Arocha (2008) *Velorios y santos vivos*, es central.

⁴ En entrevistas. 10 de abril 2017. San Basilio de Palenque.

En el *lumbalú* se entonan cantos fúnebres en lenguas africanas, bailes de muerto, música de tambores (pechiche, *lumbalú*) y se preparan platos propios de la gastronomía palenquera. A las/los difuntos se les canta para despedirlos, para que sus almas regresen a África y descansen en paz, según los médicos tradicionales palenqueros. La música, en particular el canto, es fundamental en la ritualidad fúnebre afrodiaspórica, acerca a las divinidades, a las/los antepasados y a lo trascendente, que habita la dimensión ancestral y espiritual.

Más aún, las prácticas culturales, en particular la música y la religiosidad, han sido fundamentales en los procesos de resistencia de las/los afrodescendientes en la diáspora, al albergar una riqueza ignorada por la colonialidad del poder y del saber, siguiendo a Luis Ferreira (2011). La musicalidad es central para las identidades y las culturas negras, como forma de larga tradición expresiva, también configura una epistemología alternativa al discurso hegemónico (Ferreira, 2008).

Friedemann (1990) se refirió a las *huellas de africanía*⁵ para dar cuenta de los elementos iconográficos y representaciones simbólicas del bagaje cultural de África, que por la vía del inconsciente, emergen en las nuevas expresiones de sus portadores. Estas las identificamos en la espiritualidad, las creencias y la sabiduría de los pueblos de África que permanecen en las Américas, en Améfrica; presentes en los rituales fúnebres y en la concepción de la muerte.

El papel de las mujeres es determinante en las religiones africanas, afrodiaspóricas e indígenas. En el deceso y en el tránsito hacia el *más allá*, las mujeres son quienes establecen el diálogo entre vivas/vivos y muertas/muertos y actúan como mediadoras con el mundo espiritual; ellas también preparan el cuerpo, cocinan los alimentos, cantan y orientan el ritual del *lumbalú*, así como los rezos durante las nueve noches. Las mujeres son protagónicas en el *lumbalú*, es decir: a

⁵ La idea de *africanía* que introdujo el antropólogo cubano Fernando Ortiz (Ferreira, 2008), en 1940, remite a una interpretación local de una trascendencia histórica, desde la experiencia y la subjetividad situadas, se refiere a la reconstrucción de memoria de los afrodescendientes en Améfrica.

la hora de resguardar la cultura afrodiaspórica (Carvalho et ál, 2019). También en la cosmogonía mesoamericana se reconoce a las mujeres curanderas en lo religioso y medicinal (Marcos, 2010).

Este protagonismo de las mujeres en las prácticas afroindígenas es, por tanto, descolonial, dado su carácter contrahegemónico frente a la preeminencia y dominación del hombre, en las lógicas patriarcales occidentales.

Reconocer la existencia de diferentes niveles de la realidad presentes en las prácticas comunitarias a las que nos acercamos, como psicólogas y psicólogos comunitarios, es primordial en nuestra labor. Para comprender el carácter multidimensional de la realidad (De Freitas et ál., 1994) es necesaria una actitud transdisciplinar, capaz de aprehender diferentes formas de conocer e interpretar el mundo, y en este caso, la espiritualidad, desde diferentes procedencias: judeocristiana, afrodiaspórica e indígena.

El interés por lo cosmológico-espiritual afroindígena, silenciado por el discurso científico moderno/colonial apuntalado en la religiosidad judeocristiana, nos ubica en la perspectiva descolonial. Se descentra de la dominación occidental al resistir desde formas de religiosidades *otras*, reinventadas a lo largo del tiempo y del espacio, en las que intervienen vivos y muertos, y se articulan diferentes dimensiones: espiritual, emancipatoria, terapéutica, entre otras. La perspectiva descolonial interpela la reproducción de las relaciones de dominación colonial, el racismo, el patriarcalismo y el capitalismo en la construcción de conocimiento. El papel protagónico de las mujeres en las prácticas rituales fúnebres, como el *lumbalú*, nos acerca a los feminismos descoloniales, frente a interpretaciones universalistas y su posicionamiento no eurocéntrico (Haraway, 1995; Walsh, 2007). El posicionamiento en una epistemología descolonial nos invita a descolonizar la religiosidad y las prácticas rituales fúnebres, desde un punto de vista no eurocentrado y una actitud transdisciplinar, para reconocer en las comunidades concepciones y expresiones *otras* de la espiritualidad descolonial. Convoca a la psicología comunitaria a una epistemología contrahegemónica,

siguiendo a Yuderkys Espinosa (2014), que no reproduzca las lógicas de eurocentrismo, patriarcalismo, racismo y colonialidad del pensamiento moderno. Por el contrario, que apueste a *otros modos* y epistemologías que descolonicen la producción hegemónica de conocimiento.

En el caso de la práctica ritual fúnebre montemariana, identifiqué una alternativa para descolonizar aquella psicología comunitaria, afinada en los modelos euronortecentristas, en la apertura a vivencias espirituales, religiosidades y epistemologías *otras*, más allá de las occidentales. Y desde las propias creencias afroindígenas en los territorios, para despedir a los seres queridos.

Emancipación, mujeres y plantas

La práctica cotidiana de las mujeres rurales de Montes de María de cuidar con plantas, nos remite a una dimensión emancipatoria de la cura comunitaria. Ellas sortean las dificultades de salud de sus familias, con la apropiación creativa de los conocimientos medicinales de las plantas que cultivan en sus patios caseros. Lo emancipatorio de esta práctica emerge en los diferentes modos de resistencia y autoempoderamiento de las mujeres, al asumir, con lo que tienen a su alcance, la salud de sus familiares y comunidades. También en acciones creativas como el hecho de cargar las semillas y las plantas, en medio del desplazamiento forzado por la guerra, hasta el retorno al territorio, según relató una mujer de la vereda San Francisco.

Cuidar con plantas es una acción descolonizadora, en el sentido de Rivera-Cusicanqui (2010), al tratarse de un conocimiento comunitario adquirido en la práctica, que acontece en la cotidianidad, cercana a las comunidades y a los espacios que habitan. Donde emerge la autonomía y la solidaridad, a contracorriente del monopolio institucional del sistema de salud moderno, caracterizado por lógicas coloniales centradas en el saber del médico. A esto se añade la burocratización y un trato poco acorde con las propias necesidades de las comunidades rurales, al no tomar en cuenta las distancias geográficas y la imposibilidad de seguir indicaciones médicas de alimentación y medicinas.

De la mano de los feminismos descoloniales, que entienden la descolonización como una propuesta epistemológica y política, me acerqué a la crítica que plantean a la reproducción de las relaciones de dominio, en el marco del sistema-mundo moderno capitalista, del que nos habla Immanuel Wallerstein (2011). Las teorías feministas reconocen como gesto epistemológico, ético-político de descolonización, en palabras de Curiel (2009), las historias subalternas. Como las de las mujeres de Montes de María, quienes están a cargo del cuidado de sus familias y comunidades. Con los feminismos descoloniales comprendo la necesidad de *zafarnos de la dependencia intelectual* (Curiel, 2009) y la subalternidad con el norte, en la tarea de la emancipación del pensamiento afroindígena.

El autoempoderamiento de las mujeres, en el territorio de Montes de María, recupera la sabiduría de las/los antepasados, como un llamado que actualiza y potencializa la emancipación; a la vez que promueve procesos de descolonialidad, en la práctica de cuidar con plantas. Las mujeres rurales montemarianas de San Francisco, Medellín y Villa Colombia curan una diversa sintomatología y tratan diferentes enfermedades en su comunidad. Para ello, utilizan plantas como el orégano, la salvia, la manzanilla, la lengua e' suegra, la melisa y el nim. El cuidar con plantas medicinales es llamado por las mujeres los *primeros auxilios* de la comunidad, para niñas, niños, jóvenes, adultas, adultos, ancianas y ancianos. Este primer nivel de atención, impide, en la mayoría de los casos, que las/los pacientes acudan al centro de salud o al hospital. Es decir, que la práctica de cuidar con plantas, es una labor de prevención que parte de la propia comunidad, tiene gran efectividad y una alta frecuencia de uso. No es menos importante destacar que esta práctica le ahorra al sistema de salud pública municipal, departamental y nacional un porcentaje incuantificable. Hasta ahora no previsto y por demás, subestimado.

La práctica del cuidado, en este caso, conecta con las plantas, es decir, con la tierra, la vida y lo rural; se trata de una estrecha relación con la naturaleza que define la existencia y la ontología en Montes de

María (Ospina, 2014; Rojas, 2015), en particular de las mujeres. Esta práctica es común a las comunidades afrocolombianas e indígenas. La misma cuyo saber milenario se mantiene vivo en los territorios rurales, no sólo de Colombia, sino también de Latinoamérica y el Caribe.

En el caso de las comunidades afrocolombianas, negras, raizales y palenqueras, las mujeres sabedoras populares continúan con la siembra de sus propias plantas medicinales. Ellas mismas preparan las recetas para el tratamiento de diferentes dolencias, síntomas y enfermedades, de quienes las consultan en busca de la cura. Al respecto una mujer rezandera de San Basilio de Palenque nos compartió que en su medicina incluye las plantas, los rezos, los santiguos, las aseguranzas, los secretos y los baños con plantas para la ojeada, el dolor de muelas, las manos y pies descompuestos, entre otros⁶. En el mundo indígena, Marcos (2010), intelectual mexicana, doctora en Psicología y Sociología de las Religiones, explica cómo en la cultura otomí la cura estaba en manos de las mujeres, consideradas sanadoras precolombinas y también lideresas comunitarias y religiosas. Estaban a cargo de los rituales curativos de la sabiduría mesoamericana, que homologa la visión del cuerpo con la del universo. De allí que la enfermedad se relaciona con el desorden cósmico y la cura con su equilibrio. En la actualidad la medicina popular, basada en la cosmogonía mesoamericana, continúa su predominio entre campesinas, campesinos e indígenas de la región de la Sierra Madre Oriental.

La dimensión terapéutica de la que da cuenta la atención primaria con plantas, con fines medicinales, se expresa en la práctica del cuidado cotidiano de las mujeres, portadoras del saber curador de las plantas. Y de la potencia del bienestar y la disposición hacia la preocupación y el cuidado de las/los otros en su comunidad. Esta práctica viene de las/los antepasados y contiene un saber terapéutico que se ha heredado de generación en generación. Como medio de transmisión privilegia la

⁶ Entrevista. 3 de junio de 2019. San Basilio de Palenque.

oralidad, las actividades compartidas de la siembra, el mantenimiento de las hierbas medicinales en la huerta, y la preparación y consumo de los remedios caseros. Se comparte y se adquiere en primera persona, en tanto que en comunidades campesinas como las de Montes de María, la cura con plantas, implica la corporización de la enfermedad y la sanación en los sujetos. El cuidado cotidiano está mediado por el cuerpo de las mujeres, empleado para tal fin.

Identifico con las mujeres de San Francisco, Medellín, Villa Colombia y las sabedoras palenqueras, un saber sobre el proceso del cuidado con plantas en diferentes registros, que articula las dimensiones cosmológica-espiritual, emancipatoria y terapéutica. En esta articulación reside un potencial descolonial de esta práctica, para la psicología comunitaria: en la medida en que las mujeres mantienen el cuidado con plantas, como un saber contrahegemónico al saber moderno/colonial de la medicina occidental. Desde su cotidianidad y con las plantas medicinales que tienen a su alcance en sus propias huertas, en su repertorio espiritual y en sus oraciones, ellas administran y autogestionan la salud familiar y comunitaria, se autoempoderan al asumir el cuidado y fomentan la autonomía. Además, las familias y comunidades les confían este manejo, la toma de decisiones y su bienestar. En últimas, la vida misma.

La organización comunitaria como práctica de cura

En el 2004, 30 familias de las comunidades Villa Colombia y Borrachera (Ovejas, Sucre), en situación de desplazamiento forzado, por la violenta guerra en el país, deciden organizarse para retornar al territorio. Movilizados por esta iniciativa, los líderes comunitarios campesinos conforman Asocares, para sobrellevar las problemáticas comunes del retorno, garantizar la subsistencia de sus familias y disponerse “al servicio de la comunidad”; también, para caminar juntos y apoyarse mutuamente. En la consecución de esta tarea común, los líderes campesinos potencian la reconfiguración de los vínculos en relación con la confianza, la sensibilidad por la/el otro y los lazos mutuos. Reconocen el valor de la asociación como espacio común para tramitar ciertos dolores, donde

es posible *compartir* y preservar lo colectivo; y que a la vez propicia un lugar personal, protegido por todos, para abrigarse y acogerse en él.

Asocares funciona como apoyo, donde los líderes se movilizan por el interés y la preocupación por las/los otros, el cuidado y la solidaridad; al entender que el dolor que trajo la guerra a las comunidades es “un dolor para todos”. También identifican que la práctica de la organización comunitaria ha favorecido sus propias capacidades para sanar, al permitirles pensar y subjetivar la experiencia emocional para continuar y fortalecer el trabajo colectivo.

Podríamos decir entonces que el apoyo mutuo, la gestión conjunta de proyectos, la demanda de reparación comunitaria, las reuniones y las acciones colectivas hacen de la Asociación un *espacio transicional grupal*; siguiendo la noción de espacio transicional de Winnicott (citado por Bleichmar y Leiberman, 1997), capaz de generar significación y procesar las experiencias. El cual, facilita el trabajo psíquico y emocional de manera compartida, para la elaboración de las vivencias y consecuencias de la guerra.

En este contexto, emerge la *grupalidad curadora* de Asocares, cercana a la noción psicoanalítica *matriz terapéutica* (López y Schnitter, 2010), que surge en el ámbito de la relación paciente-terapeuta, la cual posibilita elaborar y sanar la vivencia psíquica y emocional. En este sentido, Asocares promueve una *matriz grupal terapéutica*, que genera un efecto de contención y alivio, al “nutrir el alma y la mente”, en palabras de uno de los líderes comunitarios. La *grupalidad curadora*, con alcances terapéuticos, que emerge en la práctica de organizarse en Asocares, les permite a los líderes campesinos “sostenerse”, personal y emocionalmente, también a nivel familiar y como comunidad en el territorio. Dicha grupalidad se gesta en la organización comunitaria como práctica de cura y se configura en la primera y más cercana forma de acompañamiento psicosocial, entre los mismos campesinos, en el contexto de la guerra y la reparación.

Entonces, entre las diferentes formas y estrategias terapéuticas propias de la comunidad está la organización comunitaria. La movilización

al servicio de la comunidad, el cuidado y la preocupación por la/el otro, el espacio y la construcción compartida, el apoyo mutuo y la matriz grupal terapéutica son las ideas con las cuales argumento que la práctica de organizarse de los líderes campesinos, es terapéutica. Desde una perspectiva descolonial, esta práctica les ha permitido a los integrantes de Asocares *otra* alternativa a la terapéutica occidental y, con lo que tienen a su alcance, tramitar los dolores de la guerra.

Ahora bien, la organización comunitaria como práctica no solo es terapéutica, sino también emancipadora. El apoyo mutuo de Asocares además de terapéutico, también promueve la autonomía y la autogestión. Ellos mismos, como afirman los líderes, “buscan las soluciones de manera conjunta” y sortean las vicisitudes del día a día, con la convicción de que *juntos* es posible la transformación de las condiciones de vida de sus comunidades. La emancipación como proceso descolonizador de lógicas de dominación y opresión, se mantiene viva en el territorio montemariano, expresada en otras formas de agruparse en el territorio para afrontar con autonomía las vicisitudes.

La movilización organizativa comunitaria es alma y nervio del proceso histórico de los Montes de María. Recordamos la lucha por la tierra de la década del sesenta de la ANUC, considerada por Rivera-Cusicanqui (2008) como “baluarte de la autogestión campesina” (p. 163) para recuperar la solidaridad y cooperación local, de la que es heredera Asocares; forma parte de la memoria colectiva comunitaria de reivindicación campesina en Colombia y Latinoamérica. De allí que los líderes se interesan por mantener viva la memoria de la comunidad, para las/ los jóvenes y las generaciones venideras. De manera reiterativa se recurre a la historia reciente del tejido social-comunitario, de la movilización organizativa y de las experiencias de vida comunitaria. Donde la solidaridad y el apoyo mutuo fortalecen la identidad y la defensa del territorio desde la experiencia organizativa.

Más aún, la memoria colectiva de Asocares está habitada por la fuerza del pasado y los recursos psicológicos, sociales y políticos de la comunidad. Recordemos que la reconstrucción de memoria comunitaria

es una de las tareas urgentes de la psicología latinoamericana, según Martín-Baró (2006). Como potencial y fuerza, que además de posibilitar el afrontamiento también promueve la reconstrucción del “nosotros”, de lo compartido, de lo común de la comunidad. La práctica de organizarse desde la comunidad, como alternativa descolonial, desafía la concepción occidental que incentiva olvidar el pasado y no mirar atrás, solo hacia el futuro. Lo que recuerda el tiempo en espiral del campesino y del pueblo indígena andino de Bolivia, que retorna siempre a un punto, de manera diferente, para continuar (Rivera-Cusicanqui, 2010). La reconstrucción de memoria comunitaria actualiza y potencia las condiciones para la transformación y la emancipación. Evoca la fuerza de aquella *matriz grupal terapéutica* del pasado como reservorio de saber que se hace presente.

En este panorama los líderes campesinos conciben “la organización como herramienta para la comunidad”; que, desde una perspectiva descolonial, moviliza alternativas de autoempoderamiento y autodeterminación de su presente y futuro. Las comunidades rurales de Montes de María todavía se organizan en función de su autonomía, ante la subyugación de la guerra, la reparación estatal en medio de la persecución de líderes sociales y las lógicas neoliberales extractivistas. Situación que limita toda posibilidad de discernimiento de las propias formas organizativas de las comunidades en el territorio. Vale mencionar la importancia que ha tenido y tiene para las comunidades afroindígenas, dichos modos de organización social, como el *kuagro*⁷ palenquero o la organización campesina del movimiento de la ANUC.

Las formas comunitarias son inherentes a la cosmología de los pueblos afrocolombianos e indígenas. Recogido en nociones como el

⁷ Se refiere a una estructura social de la comunidad de San Basilio de Palenque, que recrea, en la diáspora africana, agrupaciones de sujetos de la misma edad que habitan un mismo sector (Escalante, 1989), con fines solidarios, de apoyo mutuo y de pertenencia.

ubuntu de los pueblos africanos, donde “soy porque somos”⁸, y el *sumak kawsay*⁹ de los indígenas ecuatorianos y bolivianos, como el espacio comunitario, entendido como bien común de la humanidad.

La organización comunitaria como práctica impulsa la unión y la propia estrategia de “*infrapolítica* de los desvalidos” de la que nos habló James Scott (2004); ante el Estado moderno que no protege y no acompaña, la comunidad se une y se organiza, genera articulación y una red de apoyo por la que circulan prácticas, ideas y afectos. La misma asociación fomenta procesos desde la apropiación creativa, la unión para la transformación y la consideración de los propios recursos para afrontar las adversidades juntos. Así mismo, se reconoce a la organización comunitaria como proceso que se nutre de la memoria compartida.

Por último, mencionar que la práctica afroindígena de organizarse desde la comunidad, en un sentido descolonial, es considerada una forma propia de cura comunitaria. Alternativa al discurso de la reparación y la intervención psicosocial estatal.

Las prácticas afroindígenas, en el territorio montemariano, invitan a la psicología comunitaria a comprometerse con otros modos de construcción de conocimiento sobre la cura, más cercanas a las comunidades y a los procesos anti/contra/descoloniales.

⁸ “Es la filosofía africana o ética, en dos sentidos: como cualidad humana, en relación con otros seres cósmicos (animales, planetas, cosas, modos de expresar el mundo) y en el espacio-tiempo, está siempre en una relación abierta con la humanidad”. Y el otro significado de *ubuntu* asigna un valor. La persona es persona a través de otras personas, así como el arzobispo sudafricano Desmond Tutu menciona en su libro *The book of forgiving* (2014). “Yo soy porque somos”. “Ser como pertenecer, pertenezco y luego soy” (Bidaseca, 2018, p. 88).

⁹ “Para Luis Macas, dirigente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, el *Sumak Kawsay* es el espacio comunitario donde existe reciprocidad, convivencia con la naturaleza, responsabilidad social, consenso; es decir, el buen vivir [...] Contribuye de manera real al entendimiento de lo que es el bien común de la humanidad” (Pérez, 2016, p. 58).

A manera de conclusión

Identifiqué tres prácticas afroindígenas en las comunidades rurales de Montes de María, que devienen descolonizadoras de la comprensión de la cura moderna/colonial. Desde allí, entiendo los rituales fúnebres como parte del repertorio espiritual afroindígena y judeocristiano montemariano, que se mantienen en una coexistencia que resiste la dominación. También advierto la práctica de curar con plantas y el reconocimiento de la agencia de las mujeres de San Francisco, Medellín, Villa Colombia y San Basilio de Palenque, con quienes comprendí lo emancipatorio del cuidado, al promover la autonomía y el autoempoderamiento; además su vinculación con la naturaleza, aquella que la ciencia moderna separó de lo humano. Y, que organizarse desde la comunidad, recupera la potencia de lo común y de lo colectivo, ante la banalización moderna/colonial de lo comunitario.

Con las prácticas afroindígenas y las historias subalternas argumento la necesidad de la descolonización no sólo política-económica, sino, y sobre todo epistémica, en el modo de concebir el mundo, el conocimiento y la cura; un movimiento imprescindible para las psicologías en Latinoamérica.

Al remitirnos a las raíces afrodiaspóricas e indígenas de las prácticas descolonizadoras y de las historias subalternas, nos damos cuenta de que los procesos comunitarios que estudia la psicología comunitaria, deben ser comprendidos en la extensa temporalidad del carácter transhistórico y en la espacialidad diversa. De aquí, la importancia de que la investigación psicosocial integre en su marco de comprensión epistemológico, ontológico y metodológico las tempo-espacialidades *otras* particulares a los territorios.

Considero una tarea de la psicología comunitaria, consciente del extractivismo epistémico/ontológico y de las acciones necesarias para conjurarlo, no solo sensibilizarse con el saber afroindígena de las comunidades y sus prácticas, sino también, acercarse, aprender, defender y comprometerse con este.

Que las comunidades velen a las/los muertos, cuiden a sus enfermas/enfermos y se organicen para afrontar los embates de la guerra por sí mismas, se inscribe en las dimensiones cosmológica, emancipatoria y terapéutica, cercanas a la perspectiva descolonial. Las prácticas afroindígenas contienen una diversidad de saberes incalculable para las comunidades. Y esto es algo que deberían tener en cuenta las psicologías comunitarias, críticas, liberadoras, comprometidas con la transformación social. Esta es la invitación.

Referencias

- Arocha, J. (2008). *Velorios y santos vivos. Comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras*. Museo Nacional de Colombia.
- Bidaseca, K. (2018). *Poética (erótica) de la relación y Ubuntu. Sudáfrica y el Caribe: Nuevas lecturas de la idea de raza*. En R. Campoalegre (ed.), *Afrodescendencias: voces en resistencia* (pp. 75-90). CLACSO Editorial.
- Bleichmar, N. y Leiberman, C. (1997). *El psicoanálisis después de Freud. Teoría y clínica*. Paidós Editorial.
- Carvalho, H., Galindo, D., Lopes, M. Fernandes, S. y Parra-Valencia, L. (2019). Pomba-giras: contribuições para afrocentrar a Psicologia. *Quaderns de Psicologia*, 21, 466–477. <https://doi.org/https://doi.org/10.5565/rev/qpsicologia.1466>
- Castro-Gómez, S. (2010). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Pontificia Universidad Javeriana Editores.
- CNRR y Grupo de Memoria Histórica. (Prólogo de Sánchez, G.) (2010). *La tierra en disputa. Memorias de despojo y resistencia campesina en la Costa Caribe (1960-2010)*. Taurus Editores.
- Congreso de la República, C. (2011). Ley 1448 de 2011. Colombia. http://www.secretariassenado.gov.co/senado/basedoc/ley_1448_2011.html
- Curiel, O. (2009). *Descolonizando el feminismo. Una perspectiva desde América Latina y el Caribe*. Primer coloquio latinoamericano sobre

praxis y pensamiento feminista. Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS) y el Instituto de Género. Universidad de Buenos Aires, Argentina.

De Certeau, M. (1999). *La invención de lo cotidiano. Vol. I: Las artes de hacer*. Universidad Iberoamericana Editores.

De Freitas, L., Morín, E. y Nicolescu, B. (Comité de redacción). (2-6 de noviembre de 1994). *La carta de la transdisciplinariedad*. [Declaración]. I Congreso Mundial de la Transdisciplinariedad. Convento Arrabida, Portugal.

Escalante, A. (1989). Significado del *Lumbalú*, ritual funerario del Palenque de San Basilio. *Huellas*, 26, 11–24. <https://doi.org/01202537>

Espinosa, Y. (2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El Cotidiano*, 184, 7–12. <https://biblat.unam.mx/hevila/ElCotidiano/2014/no184/1.pdf>

Fals Borda, O. (1999). Orígenes universales y retos actuales de la IAP (investigación acción participativa). *Análisis Político*, 38, 71–88. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/79283>

Ferreira, L. (2008). *Música, artes performáticas y el campo de las relaciones raciales*. En G. Lechini (org.), *Los estudios afroamericanos y africanos en America Latina. Herencia, presencia y visiones del otro* (pp. 225–250). CLACSO, CEA/UNC Editores.

Ferreira, L. (2011). Artes musicais na diáspora africana: improvisação, chamada-e-resposta e tempo espiralar. *Outra Travessia, Revista Da Pós-Graduação Em Literatura. UFSC, Florianópolis, Santa Catarina*, 11, 55–70. <https://doi.org/10.5007/2176-8552.2011n11p55>

Friedemann, N. (1990). Lumbalú: ritos de la muerte en Palenque de San Basilio, Colombia. *Filología y Lingüística*, XVI(2), 51–63. <https://doi.org/10.15517/rfl.v16i2.19484>

Goldman, M. (2014). A relação afroindígena. *Cadernos de Campo, São Paulo*. 23, 213–222. [10.11606/issn.2316-9133.v23i23p213-222](https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v23i23p213-222)

- Goldman, M. (2017). Contradiscursos afroindígenas sobre mistura, sincretismo e mestiçagem. Estudos etnográficos. *Revista de @ntropologia Da UFSCar*, 9(2), 11–28. <https://doi.org/10.52426/rau.v9i2.195>
- Gonzalez, L. (1988). A categoria politico-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, 92/93, 69–82.
- Grosfoguel, R. (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo xvi. *Tabula Raza*, 19, 31–58. <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1310>
- Grosfoguel, R. (2016). Del “extractivismo económico” al “extractivismo epistémico” y al “extractivismo ontológico”: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa*, 24, 123–143. <https://doi.org/10.25058/20112742.60>
- Grupo de trabajo CLACSO Pueblos Indígenas y Proyectos Extractivos. (12 de junio de 2020). En repudio al asesinato del guía espiritual maya q’eqchi tata Domingo Choc Ché en Guatemala. *Clacso*. [Entrada de video]. <http://bitly.ws/pcaX>
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Ediciones Cátedra.
- Herrera, J., Beltrán, A. y Helo, E. (2018). *Estudio de caso territorial de la región de Montes de María*. Cinep/PPP Editores.
- López, M. y Schnitter, M. (2010). Matriz de relación primaria en casos de niños y niñas con problemas de aprendizaje. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 8(2), 1099–1116. [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1692-715X2010000200023&lng=pt&nrm=iso&tlng=es#\(4\)](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1692-715X2010000200023&lng=pt&nrm=iso&tlng=es#(4))
- Lugones, M. (2018). *Hacia metodologías de la decolonialidad*. En Leyva, X., Alonso, J., Hernández, R. A., Escobar, A., Köhler, A., Cumes, A., Sandoval, R., Speed, S., Blaser, M., Krotz, E., Piñacué, S., Nahuelpan, H., Macleod, M., Intzín, J. L., García, J. L., Báez, M., Bolaños, G., Restrepo, E., Bertely, M., ... Mignolo, W., *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre*

crisis, entre guerras. Tomo III (pp. 75-92). CLACSO Editores. <https://doi.org/10.2307/j.ctvn96g99.6>

Marcos, S. (2010). *Cruzando fronteras. Mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*. Universidad de la Tierra Editores.

Martín-Baró, I. (2006). Hacia una psicología de la liberación. *Psicología Sin Fronteras Revista Electrónica de Intervención Psicosocial y Psicología Comunitaria*, 1, 7-14. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2652421.pdf>

Medina, J. (1899). *Historia del Tribunal del Santo Oficio de Cartagena de indias*. Imprenta Elzeveriana Editores.

Mezzadra, S., Spivak, G., Mohanty, Ch., Shohat, E., Hall, S., Chakrabarty, D., Mbembe, A., Young, R., Puwar, N. y Rahola, F. (2008). *Estudios poscoloniales. Ensayos fundamentales*. Traficantes de Sueños Editores.

Navarrete, M. C. (1995). *Prácticas religiosas de los negros en la colonia: Cartagena, siglo XVII*. Facultad de Humanidades. Universidad del Valle, Editores.

Ojeda, D. (2014). Descarbonización y despojo: desigualdades socioambientales y las geografías del cambio climático. En B. Göbel, M. Góngora y A. Ulloa (ed.), *Desigualdades socioambientales en América Latina* (pp. 255-290). Universidad Nacional de Colombia e Ibero-Amerikanisches Institut Editores.

Ojeda, D., Petzl, J., Quiroga, C., Rodríguez, A. y Rojas, J. (2015). Paisajes del despojo cotidiano: acaparamiento de tierra y agua en Montes de María, Colombia. *Revista de Estudios Sociales*, 54, 107-119. <http://dx.doi.org/10.7440/res54.2015.08>

Ospina, B. (2014). Reconfiguración de prácticas espaciales: análisis socioespacial a los procesos de desplazamiento y retorno campesino. *Revista Ánfora, Universidad Autónoma de Manizales*, 21(37), 151-177. <https://doi.org/10.30854/anf.v21.n37.2014.29>

Parra-Valencia, L. (2019). *Grupalidad curadora. Descolonialidad de saberes-prácticas campesinas y afroindígenas, en Montes de María (Caribe*

colombiano) [Tesis de doctorado. Ciencias Sociales y Humanas]. Pontificia Universidad Javeriana.

- Parra-Valencia, L. (2020). *Clínica PsicoSocial. Una propuesta crítica y alternativa para América Ladina*. Ediciones Cátedra Libre.
- Pérez, D. (2016). Ubuntu y Sumak Kawsay. Paradigmas urgentes para una paz incluyente y sostenible en Colombia. En S. Gruner, M. Blandón, J. Gómez y C. Mina (ed.), *Des/dibujando el país/aje. Aportes para la paz con los pueblos afrodescendientes e indígenas: territorio, autonomía y buen vivir* (pp. 51–64). Ediciones Poder Negro.
- Plataforma de Organizaciones de Desarrollo Europeas en Colombia (Podec) (2011). *Análisis del Pan de Consolidación de los Montes de María. Una mirada desde el desarrollo, la democracia, los derechos humanos y la cooperación internacional*. Editorial Códice Ltda.
- Polo-Álvarez, A. (2019). *Estudio etnobotánico y reconocimiento de las especies vegetales endémicas del departamento de Bolívar, Colombia*. Universidad de Córdoba.
- Porras, E. (2014). *Conflictos, violencias y resistencias en los Montes de María. Un análisis de temporalidad extendida*. En F. González, D. Quiroga, T. Ospina-Posae, A. Aponte, V. Barrera y E. Porras, *Territorio y conflicto en la Costa Caribe* (331-386). Odecofi-Cinep Editores.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11–20.
- Rivera-Cusicanqui, S. (2008). El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: De la lógica instrumental a la descolonización de la historia. En A. Rosillo Martínez, A. Bueno de Calvalho, A. C. Wolkmer, A. Salamanca Serrano, A. Martínez de Bringas, C. A. Baldi, D. Sánchez Rubio, H. Gallardo, H. Marder da Rosa, J. Herrera Flores, J. C. M. da Silva Filho, J. A. Senent de Frutos, J. C. Suárez, M. J. González Ordovás, M. L. Karam, N. Angulo Sánchez, R. Fernet-Betancourt, R. Timm de Souza, S. de Carvalho, S. Rivera Cusicanqui, *Teoria crítica dos direitos humanos no século XXI* (pp. 154-176). EDIPUCRS Editores.

- Rivera-Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón Editores.
- Rodríguez, A. (2018). Hacia un pensamiento crítico con perspectiva decolonial. En C. L. Piedrahita Echandía, P. Vommaro y X. Insausti Ugarriza (eds.), *Indocilidad reflexiva. El pensamiento crítico como forma de creación y resistencia* (pp. 167-177). Clacso Editores. <https://doi.org/10.2307/j.ctvn5tzs8.18>
- Rojas, J. (2015). *Hacer el monte. Paisajes corporales campesinos en Montes de María*. [Tesis de maestría, Pontificia Universidad Javeriana]. Repositorio institucional. Pontificia Universidad Javeriana.
- Scott, J. (2004). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. Ediciones Era. teleSUR–avr–MER, T. (9 de junio de 2020). *¿Quién era Domingo Choc Che, el guía espiritual maya asesinado en Guatemala?* TeleSur. <https://www.telesurtv.net/telesuragenda/guatemala-domingo-choc-che-asesinato-guia-espiritual-20200609-0059.html>
- Wallerstein, I. (2011). *The Modern World-System: Capitalist agriculture and the origins of the european world-economy in the sixteenth century*. University of California Press.
- Walsh, K. (2007). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (comp.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (pp. 47-62). Siglo del Hombre Editores.
- Zapata Olivella, M. (2010). *Changó, el gran putas*. Ministerio de Cultura.