

PROPUESTA PEDAGÓGICA PARA LA ENSEÑANZA DEL PENSAMIENTO
COOPERATIVO EN LA ESCUELA”: FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA

COLECCIÓN COLIBRÍ

“Lo que tenemos lo conservamos, lo que está en riesgo se defiende, lo que se ha perdido se recupera y lo que atente contra la dignidad se transforma”

Graciano Caicedo.

Contenido

Presentación	5
Introducción	6
III. La pedagogía de la caminología	9
IV. La metodología	9
V. La didáctica	10
VI. Justificación	10
VII. Objetivo general	14



VIII. Objetivos específicos	14
Marco conceptual: Filosofías sociales africanas y originarias del pensamiento de cooperación.	16
Filosofía social africana: Las aportaciones africanas y las contradicciones con la historia.	16
Ubuntu	20
El contexto social de las comunidades indígena	25
Filosofías indígenas originarias	27
Algunas bases filosóficas de las cuales se nutren el pensamiento cooperativo	29
Comunidad y lenguaje nosótrico	29
Filosofía y naturaleza	31
Filosofías del cooperativismo manifiestas en la colección	32
Movimiento Cooperativo o cooperativismo	32
El manifiesto del Buen vivir: recursos que no necesariamente es dinero	35
Economías populares (EP)	40
Economía Social Solidaria (ESS)	43
Prácticas ancestrales: Las mingas y la economía solidaria	47
La tonga y la mano cambiada	51
LA PREGUNTA: ¿Por qué es importante desarrollar el pensamiento cooperativo en la escuela?	51
LITERATURA	
APROXIMACIONES A LA LITERATURA AFRICANA Y DE SUS AFRODESCENDIENTES	52
Una aproximación a la historia de la literatura africana de expresión castellana	54
Los históricos de la tradición oral en el mundo afro	56
Conexiones entre la filosofía africana y la literatura afro	57
La tradición oral y el origen de la producción literaria afro	58

Tradición oral y oralidad	
El arrullo	66
El alabao	67
Los Gualíes	69
La oralitura	70
Literaturas y oralidades desde las comunidades indígenas para el vivir cooperativo	70
Literatura de Occidente	71
Las luchas indígenas por la dignidad al reconocimiento de su literatura	74
Literatura y punto de vista: espacio filosófico del texto	77
Lengua y oralidad ancestral	80
Literaturas ancestrales	82
Literatura ritual – relatos de creación y cosmovisión	84
Literatura oral	85
Círculos de palabra	85
La Minga indígena, caminar de la palabra	86
Cantos	87
Artefactos de expresión literaria	87
Literaturas desde los pueblos ancestrales en formato Occidental	88
PEDAGOGÍA	92
La solidaridad.	92
¿Cómo Transforma la educación a la persona?	95
El sentir es el primer proceso pedagógico en los espacios de socialización:	96
El mapa del cuerpo y el mundo unidos en el territorio captados por el Memografo sensorial territorial.	97
El desplazamiento de la conciencia territorial en el camino de la cédula de identidad territorial.	99





El acto, el hecho y el dato regulados por el monólogo, el diálogo y el discurso.
100

Capítulo III Metodología 104

Etapa 1 Caminemos juntos: 105

Etapa 2. 107

IV. LA DIDÁCTICA 111

GLOSARIO 114

Conclusiones 115

ANEXO 117

BIBLIOGRAFIA Y CIBER BIBLIOGRAFIA 121

Bibliografía Nebura estilo MLA 125

I. Presentación

Costa literaria en pedagógica filosófica y literaria partimos de la comprensión de que, en el estado actual del mundo, mismo al cual nos ha llevado la fundación de nuestras acciones en el pensamiento capitalista, entendido como la concepción de la vida en función de la acumulación individual de mercancías sin importar los efectos de ésta en la existencia humana y en su relación con el sistema solar.

Sobre esta base nos dimos cuenta de que, para proponer una herramienta que realmente incidiera en la transformación del estado actual de las cosas, debíamos poner nuestra mirada en otras referencias por fuera de las habituales a la hora de pensar en cooperativismo y pensamiento cooperativo, y como sankofa miramos hacia atrás para ir hacia adelante: optamos por algunas prácticas actuales, filosofías africanas y de los pueblos originarios de la llamada América relacionados con el pensamiento no-individualista, para reflexionar y proponer otras visiones acerca de la existencia.

Del mismo modo, la filosofía social africana como sistema de pensamiento se aborda en esta propuesta pedagógica desde lo filosófico en el marco de las aportaciones del Ubuntu, con su expresión “Yo soy porque nosotros somos”, está es una enunciación que para las comunidades de ascendencia africana

está en consonancia con la construcción del SER y del ejercicio del SER en colectivo, esto es, en vínculo entre las personas, entre éstas y el entorno **natural** y sociocultural en el que cohabitan estableciendo relaciones de koinonía o comunión con el todo.

Dentro de este trabajo de formación, conocimiento y reflexión, en concordancia con las formas de trabajo de las escuelas occidentales, el mejor puente de tránsito entre estos modos de habitar y crear el mundo es la literatura producida por las comunidades afrodescendientes - afrocolombianas, negras, raizales y palenqueras- y las comunidades indígenas- originarias, presentes en la tradición oral, la oralidad y la oralitura, estas manifestaciones literarias se mostrarán en las producciones literarias en la Colección Colibrí.

II. Introducción

Es significativo destacar que esta propuesta pedagógica para la enseñanza del pensamiento cooperativo en la escuela está basada en dos componentes el filosófico y el literario, para la enseñanza del pensamiento cooperativo en la escuela, es de mucha importancia para la educación y para el desarrollo formativo de estas generaciones, en la medida que tiene la posibilidad de aportar a la sociedad personas con valores que superen el individualismo y que propugnan por alcanzar intereses colectivos, solidarios y de interdependencia con la naturaleza.

Esta propuesta para la enseñanza del pensamiento cooperativo en la escuela, como estrategia metodológica articula las diferentes expresiones literarias que hacen parte del acervo de las tradiciones de las culturas afro y originarias, esto implica cambios en la forma de enseñar y de organización de las actividades en el aula. El aprendizaje cooperativo requiere de la conformación de equipos pequeños con el fin de aprovechar al máximo los aprendizajes en todos, pero además tienen una doble finalidad, como es la de cooperar para aprender y aprender a cooperar. La coopen dependerá o no de si existen metas comunes y de que éstas sean deseadas por todos los integrantes del colectivo.

Para la enseñanza del pensamiento cooperativo en la escuela, se precisa una mirada observante pero también crítica frente a las problemáticas ambientales, hablar de lo ambiental hace referencia a las interrelaciones entre la naturaleza y los componentes, social, cultural, económico y político, es





decir, se entiende lo ambiental como una complejidad. Estas interrelaciones o interacciones derivan en las relaciones dominantes que los seres humanos sostienen con la naturaleza lo que trae en consecuencia altos impactos que vienen afectando la vida de todos los seres, incluyendo también aquellos seres que sostienen la existencia.

La apuesta para la comprensión de este contexto es de posturas críticas, de formación de pensamientos y de establecimiento de otras formas de convivencia con la naturaleza, para lo cual se abordan diferentes miradas desde lo que es la cooperación como un acto de movilización de organización de las comunidades primigenias hasta la sociedad moderna. El objetivo elaborar una propuesta pedagógica para la enseñanza del pensamiento cooperativo, siendo la literatura el recurso didáctico que movilice los elementos conceptuales, pedagógicos, y metodológicos para que estos puedan ser aplicados desde la primera infancia hasta la educación media al trabajar valores como la solidaridad, el amor por la naturaleza y el bienestar común, y de este modo, se aporta a otras maneras de pensar y actuar de las futuras generaciones.

El documento Propuesta pedagógica para la enseñanza del pensamiento cooperativo en la escuela: Fundamentación teórica: está organizado en cuatro capítulos donde se desarrollan I. marco conceptual, II. la pedagogía, III. metodología IV. la didáctica, elementos que constituyen la estructura de la propuesta pedagógica para la enseñanza del pensamiento cooperativo a través de la literatura en la escuela.

El capítulo de marco conceptual titulado “Capítulo 1. Marco conceptual: Filosofías sociales africanas y originarias del pensamiento de cooperativo”: está dividido en dos grandes apartados, siendo el primero “Filosofía social africana: Las aportaciones africanas y las contradicciones con la historia” hace referencia a algunos apartes de la historia de la filosofía africana invisibilizada en todo, y en este caso, en los aportes que esta hizo a Occidente de la cual bebió y se nutrió su conocimiento. No deja de ser por demás sorprendente y casi que puesta en duda los avances y riqueza de este continente en inventos y descubrimientos, del mismo modo, que ha sido su desconocimiento.

El segundo apartado hace referencia a las literaturas propias de las comunidades afrocolombianas y originarias. Con respecto a la literatura originarias nos referimos a las “Literaturas y oralidades desde las comunidades indígenas

para el vivir cooperativo nacional” acerca algunas referencias a diversas filosofías nacidas en las visiones de mundo de los pueblos indígenas, nativos u originarios en vías de su concepción de la vida en comunidad, tanto entre humanos como en relación con la naturaleza y la espiritualidad. Y con respecto a las comunidades afrocolombianas se aborda desde las “aproximaciones a la literatura africana y de sus afrodescendientes” en el cual hacemos referencia a las diferentes manifestaciones literarias que han sido producidas de manera intracultural e intercultural a través de las cuales recrean, la vida y la muerte, lo pagano y lo divino, todo esto se produce en una sola conexión filosófico-literario.

De este modo, se da a conocer de manera muy sucinta parte de la historia del conocimiento africano y como fue la base para la construcción epistémica de la filosofía occidental, de las otras ciencias y de la literatura, además de algunos aspectos de filosofías nativas de Abya Yala al igual que su literatura poco conocidas en el proyecto del conocimiento homogeneizante, que se impone como único referente de legitimidad y de validez científica, éste considera que los otros sistemas de conocimiento de las culturas no occidentalizadas no responden a criterios de cientificidad.

Históricamente se ha producido un proceso de negación y de invisibilización de las filosofías y de las literaturas africanas lo que ha derivado en una visión reducida y racializada en subalternidad del conocimiento africano, la cual se convierte en un proceso de escritura se deja en evidencia las tensiones y contradicciones que emergen cuando se visibiliza un conocimiento cargado de sabiduría y que se puede considerar la base del pensamiento cooperativo dada sus aportaciones en diferentes momentos de la historia al irse configurando las diferentes formas de organización de las comunidades y de las sociedades en momentos claves y decisivos de las mismas.

Conceptualizaciones basadas en las diferentes experiencias y prácticas que además incluyen desde el Ubuntu hasta la Minga, pasando por el movimiento cooperativo o cooperativismo, la economía popular, el manifiesto del Buen Vivir/Vivir Bien, la economía social solidaria y la literatura. Todas estas experiencias tienen en su base principios comunes de cooperación, que se expresarán a partir de las diferentes manifestaciones literarias propias de las comunidades étnicas . De ahí que los aportes que hace cada una de estas experiencias que se articulan a la construcción de otros tipos de economía





deben ser relevantes para una escuela formadora de un pensamiento cooperativo.

III. La pedagogía de la caminología

Nos proponemos una pedagogía de la caminología, que tiene como propósito derrotar el falso principio de los más fuertes como sobrevivientes y con que se comprenda la solidaridad de lo natural con lo humano y la vida, se habrá cumplido bien la tarea pedagógica y con belleza.

IV. La metodología

Recorrer los caminos de la solidaridad, desarrollar pensamiento cooperativo y por tanto la disposición a la ayuda mutua, el bienestar común, implica un desaprender la historia, reconstruir socialmente en la práctica algunas de las tradiciones de los ancestros antes de ser “conquistados”, concebir prácticas como el trueque, no solamente de bienes sino de servicios, sentipensar el bienestar común, reemplazar la competencia por la ayuda mutua en este mundo claramente, todos los seres vivos tienen la capacidad de la adaptación, pero para el sistema capitalista, el ego de la humanidad ha hecho pensar que es la naturaleza la que se debe adaptar a las necesidades y caprichos de los hombres y la mujeres que la habitan; de ahí que plantearse una metodología que va en contravía con el concepto de vida armonizable de las generaciones modernas implica un gran reto, este será un camino largo de recorrer, la colección Ubuntu y la colección Colibrí solo son los primeros pasos al camino que esperamos recorrer con un destino armónico: una sociedad solidaria, una cultura cooperativa por y para el territorio.

V. La didáctica

Los elementos didácticos son tan importantes en una propuesta pedagógica como la pedagogía misma, dado que se convierten en el medio, el recurso con el cual se van a desarrollar los procesos de enseñanza –aprendizaje. En esta didáctica debemos contar con que hay caminos que a diario recorremos y nos planteamos volver a caminar con otros pasos, ir, volver, llegar, retornar, los caminos que no existan o estén abandonados los vamos a re-descubrir siempre pensando en el bienestar común, considerando que somos parte de la naturaleza la cual es un sujeto de derechos.

La escuela es el punto de partida desde el cual se van a emprender muchas caminatas por el territorio; el equipaje necesario lo dará la didáctica. De este manera, se producirá un material didáctico en el cual se evidencia la conexión entre las filosofías que han construido nuestras comunidades étnicas afrodescendientes e indígenas-originarias desde los inicios de su humanización, con la literatura oral y sus formas de escribirla que acompaña los conceptos filosóficos los cuales se evidencian a través de la tradición oral, la oralidad, la oralitura (etnoliteratura y etnotextos).

VI. Justificación

En la actualidad, el planeta tierra enfrenta diferentes situaciones que generan crisis, en este documento mostramos cómo desde un conocimiento impuesto y dominante se evidencia en las conceptualizaciones estereotipadas mediadas por el racismo estructural las consecuencias de las concepciones de un pensamiento o modo de conocer que fragmentan las emociones del pensamiento, como las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza, y esto se manifiesta en crisis como las ambientales. Esta imposición y dominación del conocimiento occidentalizado también alcanza a las expresiones literarias de las comunidades étnicas que han vivido a través de centurias el desconocimiento y la negación protagónica de sus saberes filosóficos y literarios.

Presentamos una situación ambiental de gran complejidad, que para comprenderla es preciso entender qué es el ambiente. Cuando se habla de ambiente, no solo se hace referencia a los “factores físico-naturales sino también a los factores sociales, económicos, históricos, políticos, etc.” (Gonzalez-Gaudio, 1999, pág 1), esto significa que el ambiente es dinámico, por tanto, se transforma dada las interacciones que se presentan entre el mundo natural y el mundo culturalmente construido. Estas interacciones desequilibran las relaciones propias (endógenas), que se suceden al interior de los ecosistemas naturales, lo cual trae como consecuencia los impactos ambientales.

El ser humano en sus ansias de poder y riqueza establece relaciones de dominación con la naturaleza, ha hecho rupturas con las leyes que la rigen, lo que ha generado una subversión del orden natural. Según (Alfonso, 2008) citado por Rosales, “la naturaleza tiene su propio “orden natural regido por





leyes” (párrafo 2), es decir, que hay una relación coherente entre las partes y el todo. Esta alteración del orden natural, se manifiesta en la crisis ambiental, también considerada como “una crisis del conocimiento” (Leff, 2006, pág. 16), que en la actualidad vive el planeta, como resultado de la separación razón – emociones, lo que incide en las interacciones del ser humano con el entorno natural.

Los impactos ambientales, repercuten sobre todas las formas de existencia de todos los seres vivos incluyendo los microorganismos y sobre los seres no vivos -agua, suelo, aire, luz, calor, energía- de los cuales depende el equilibrio del planeta. Es decir, en la medida en que las actividades generadas por los seres humanos, continúen siendo las principales causas de todas las problemáticas ambientales, tales como las contaminaciones que afectan de manera directa o indirecta a los medios o sustratos –suelo, aire, agua-, como consecuencia de la explotación y sobreexplotación de los seres de esos medios -plantas, animales, minerales-, demostrándose en lo ecosistémico a nivel mundial y local, en los procesos naturales tales como: la erosión de los suelos, deforestación, extinción de hábitats y de nichos ecológicos, caza de animales, y en los procesos sociales, se agudizan las problemáticas como: la escasez de alimentos (hambre), enfermedades, superpoblación, desplazamiento, pobreza, racismo, entre otras.

Se considera de importancia en el análisis, abordar de manera sucinta estos tres fenómenos: el efecto invernadero, calentamiento global y el cambio climático; relacionados con la temperatura atmosférica, con el incremento y con las variaciones de la misma, respectivamente. Este incremento de la temperatura además de ser un fenómeno natural, también se atribuye a las acciones humanas que provocan en particular, “la quema de combustibles fósiles como el carbón y el petróleo y a la tala de bosques” (Caballero, 2007, pág. 3), afectando las condiciones ambientales del planeta. Al entender que los seres que conforman diversos ecosistemas están interrelacionados, los cambios que se producen en la temperatura tienen su incidencia en la producción de alimentos, lo cual atenta según la FAO (2011), contra “la seguridad alimentaria y nutricional” (pág. 16), siendo esta una de las causas del hambre. Sin embargo, la problemática del hambre al ser entendida como “escasez de alimentos básicos, que causa carestía y miseria generalizada” (Chun, 2018, pág 48), se agudiza porque no solo está asociada al incremento de

la temperatura, sino también a los altos índices de pobreza de las poblaciones que por la escasez de recursos se les dificulta acceder a la compra de alimentos independientemente de la producción.

A las comunidades locales no solo las impacta la problemática global, pues en su interior también se experimentan dinámicas propias que impactan su condición social, en el caso de las comunidades del Pacífico Colombiano, Mina (2015), relata la denuncia que hacen las mujeres negras del Pacífico con respecto a las consecuencias de la puesta en marcha de las locomotoras del desarrollo, que contrario a su eslogan, lo que ha traído para el territorio es el empobrecimiento de las comunidades, la esterilidad de las tierras y la devastación generacional de pueblos-tierra-ríos y territorios, impactos ambientales que terminan agudizando la situación crítica de los ecosistemas.

A lo anterior se suma, el papel que juegan los medios masivos de comunicación en la transmisión de las representaciones sustentadas en “esquemas racistas” (Grueso, 2005, pág. 55), entran en tensión como continúa diciendo la autora con las “auto-representaciones” que sobre las visiones de desarrollo construidas por las comunidades que se contraponen con las relaciones de la economía extractivista y con los intereses sobre el territorio. De esto modo, los medios de comunicación envían mensajes de carencias y deficiencias, que necesitan ser colmadas por el “desarrollo” y el asistencialismo, con los cuales se desvirtúa la realidad de estas poblaciones.

Estas situaciones ambientales tanto globales como locales, permiten cuestionar de manera crítica el desequilibrio ecosistémico, que generan las actividades antropocéntricas a los otros seres que también hacen parte de la biodiversidad del planeta, siendo esta “garantía del equilibrio y supervivencia de los ecosistemas” (Cresci, 2018, párrafo 6), es decir, en la medida que los seres humanos continúen considerándose como el centro de la naturaleza, ostentando unas relaciones piramidales de superioridad, el deterioro y la disminución de todas las formas de vida de los ecosistemas, se convertirán en un panorama desalentador. Se evidencian entonces, los resultados de las relaciones de poder, que desde la lógica de Occidente el ser humano ha sostenido con la naturaleza, lo cual pone en riesgo la existencia de todas las especies vivientes, especialmente la del ser humano quien presenta una mayor vulnerabilidad. Como vemos, estos daños ambientales no solo se le causan al ecosistema natural, sino que se extiende a las personas que





cohabitan en estos ecosistemas generando en consecuencia problemáticas más complejas.

Para superar esta crisis se requiere dar vuelta atrás y en un acto de humildad del ser humano construir nuevas formas de relacionamiento con las prácticas productivas que desarrollaron nuestros ancestros que hagan posible desacelerar el consumo descontrolado, fruto de una producción exacerbada, para lo cual se proponen los aportes de los valores de corte del cooperativismo desde la concepción de la economía solidaria, las prácticas del Buen Vivir, la filosofía social africana -Ubuntu y por igual que, las filosofías originarias.

La literatura que producen las comunidades étnicas en modo de lo humano y lo divino que se expresa en sus formas de expresar la palabra, de entonar los sonidos, las transcripciones que se hacen de la oralidad a las formas convencionales de literatura escrita dan cuenta de la riqueza filosófica que portan estas comunidades las cuales se expresan en el sentipensar de sus producciones literarias.

VII. Objetivo general

Elaborar una propuesta pedagógica para la enseñanza del pensamiento cooperativo, a través de la literatura basada en conceptos filosóficos de la afrodescendencia y de las comunidades indígenas-originarias, a partir del desarrollo de elementos conceptuales, pedagógicos, metodológicos y didácticos, desde la primera infancia hasta educación media para que la solidaridad, el amor por la naturaleza y el bienestar común sean aportaciones a la manera de pensar y actuar de las futuras generaciones.

VIII. Objetivos específicos

Desarrollar un marco conceptual de las concepciones filosóficas de los pueblos afrodescendientes e indígenas-originarios.

Construir una propuesta pedagógica coherente con las visiones filosóficas que aporten a la configuración de un pensamiento cooperativo.

Proponer diferentes formas para el desarrollo del pensamiento cooperativo en los escolares.

Producir un material didáctico para la visibilización de las diferentes expresiones literarias de los pueblos afrodescendientes e indígenas-originarios.





Palabra clave:

Filosofía social africana – Ubuntu-, Filosofías de los pueblos originarios, cooperativismo, Buen Vivir/ Vivir Bien, Economía social solidaria, Tradición oral, oralidad, oralitura, literatura oral.

Marco conceptual: Filosofías sociales africanas y originarias del pensamiento de cooperación.

Filosofía social africana: Las aportaciones africanas y las contradicciones con la historia.

La literatura, Ondó (2016), documenta sobre las aportaciones de la filosofía africana al saber de occidente, en tiempos prehistóricos en el periodo Paleolítico superior acontecido entre 35000 años y 10000 años A.C, entra en el escenario evolutivo el homo sapiens en el cual se encuentra “la primera evidencia de la actividad pensante y abstracción en el África Subsahariana” (Proto, 2012, Pág 1). 20.000 años A.C, se encontró en el hueso del peroné de un babuino unas muescas talladas en cuarzo el que utilizaban para grabar o escribir, - porque en esa época no existía el papiro- en el que se representa la cantidad contadas de 2 y en 10, se dice que esta fue la base de la contabilidad y de las matemáticas. Es así como el hallazgo del hueso de Ishango para Ondó, se constituye en el origen de las contribuciones de los africanos al mundo de Occidente.

A los Ishango los identifican como los habitantes más antiguos se ubican a orillas del lago Eduardo en la parte noreste de la actual República Democrática del Congo. Los Ishangos, fueron considerados como los genios de la humanidad a quienes se les atribuye ser los inventores de la filosofía, del sistema métrico, y de la astronomía. De igual manera, se evidencia el primer precedente de la teoría del geocentrismo en el mundo griego, a partir de las observaciones e investigaciones que los Ishango realizaron de los astros como la luna, al tener en cuenta el origen del movimiento, la duración de sus ciclos o sus posiciones conocidos como luna nueva, creciente, llena y menguante (2012), y al mismo tiempo haciendo usos de operaciones matemáticas como el empleo de un sistema numérico con base en 2 y en 10, aportaron otros dos

inventos importantes, uno a nivel de las construcciones, y otro, al establecer el primer calendario lunar que constaba de 5 meses y 18 días.

También, se hacen otras aportaciones, por ejemplo, en el imperio de Mali, tiene lugar una revolución en ciencias aplicadas, lo mismo que en la filosofía social, sobre todo en un humanismo que conduce a la Primera Declaración de los Derechos Humanos, en 1222, (siglo XIII), fue la precursora de los derechos del hombre y del ciudadano proclamada cinco siglos más tarde durante la revolución francesa en 1789. Tenía como objetivo definir las reglas y las leyes para garantizar la paz entre los pueblos del imperio. Los principios de esta carta eran, el respeto por la vida humana, la libertad individual, la solidaridad y la abolición de la esclavitud. En su preámbulo se encuentran frases como “toda vida (humana) es una vida”, “práctica la ayuda mutua”, “el daño requiere reparación” “que cesen las tormentas de la guerra”, “elimina el hambre y la servidumbre” y “cada quien es libre de deber, hacer y de ver”.

Continuando con los aportes de Ondó (2016), sobre el intelecto del Ishango cuenta como en el lugar que hoy se conoce como la Zona de los Grandes Lagos suceden las primeras migraciones del planeta. Con la llegada del negro africano al Delta del río Nilo, se funda una nueva tierra llamada Kemet, que en el egipcio faraónico designaba a lo negro: **mujer negra, hombre negro, humanidad negra, nación negra, mundo negro, piedra negra**, es así como, se constituye el “País negro”, nombre que obedece a la mancha de fango negro que quedaba en las orillas y en la zona de influencia del río, cuando periódicamente se producían las inundaciones del río Nilo.

Es en este lugar donde florece con el paso de los milenios las primeras revoluciones de la historia universal, en aspectos como la política, filosofía, ciencia, religión, arquitectura entre otras. El surgimiento de los imperios que fueron gobernados por cerca de 25 dinastías de faraones negros, está en consonancia con el mundo de la política. Los griegos como Homero, Esquilo, Heródoto, Eurípides, Teócrito, Tales de Mileto, Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito de Éfeso, Parménides, Empédocles, Aristóteles, Platón, llegan hacia el siglo IX a.c, buscando ampliar sus conocimientos, de este modo, descubren el esplendor de Kemet, pero además que sus habitantes eran negros y los denominan con el nombre de Aithiopes, bautizando el lugar como Aithiopia, o País de Negros, porque describen los diversos tonos de razas negras que encontraron.





Los griegos, reconocen a este País de Negros, el Egipto de la Negritud, como la **cuna del saber humano** y destino final de su peregrinación. Es en los templos egipcios donde aprenden filosofía, cosmogonía, matemáticas, geometría, entre otras ciencias. Los filósofos griegos reprodujeron de una u otra forma la doctrina de la cosmogonía egipcia de la negritud, tenemos entonces que para Tales de Mileto es el agua, Anaxímenes el aire, Heráclito de Éfeso el fuego, Parménides con el ser eterno e inmutable, Empédocles, reprodujo que el ser inmutable es una sustancia que está compuesta de agua, aire, tierra y fuego; mientras que para Aristóteles estos componentes estaban presentes en el mundo sublunar y cósmico; y por último Platón, deduce su doble concepción del mundo: el mundo de las ideas y el mundo de la realidad sensible (2012).

Cabe destacar en este punto, que entre africanos y griegos se produjo un intercambio cultural mediado en su momento por el arte. Todo lo dicho anteriormente, es la evidencia de que la eclosión del pensamiento filosófico griego, tuvo sus inicios en el modelo egipcio. Se puede pensar que las aportaciones de la filosofía africana a la construcción del pensamiento de occidente, teóricamente hubiese podido ser un buen comienzo para alejarse de la visión estereotipada y prejuiciada que la humanidad ha construido del continente africano. Sin embargo, cabe mencionar que como dice Díaz, que con Aristóteles tiene origen en determinismo biológico que luego, tránsito por la historia y tuvo sus máximos expositores en Samuel Morton y Joseph – Arthur de Gobineau (2016), con los cuales se fundamenta el racismo moderno citado por (Escobar & Díaz) teniendo un gran auge en la historia, emergió con diferentes discursos que profundizaron el racismo en la ciencia presente en los postulados científicos sobre el concepto de las razas. Principios como los de Lamarck de “la herencia de caracteres adquiridos”; que también fueron señalados por Darwin con la selección natural; se suman las supuestas evidencias científicas de la superioridad biológica e intelectual del hombre blanco europeo.

Del mismo modo, Haeckel, se dedicó a clasificar las variantes de la especie humana y concluyó que las “especies salvajes” estaban sentenciadas al estancamiento por su cerebro rudimentario, de modo que, los esfuerzos para integrarlas a la civilización eran fútiles, pues [Los negros] están muy por debajo de los animales privados de razón. Este discurso lo que muestra es como hay una unanimidad entre los biólogos y antropólogos de situar a africanos y

aborígenes indígenas como razas imperfectas y con una inferioridad orgánica (Valero, 2015, p. 32). Basados en estas teorías decimonónicas, observamos cómo este discurso racial se instaló en las mentalidades y opera como imaginario de la blanquitud.

Es de mucha importancia destacar cómo ese conocimiento o saber científico griego, que da lugar al conocimiento eurocentrado que circula en la escuela, bebió en sus orígenes del saber de la cosmogonía africana. De ahí, el imperativo en reconfigurar la historia del saber epistémico de la cultura afrocolombiana en estos tiempos de crisis ambiental y social.

La deshumanización que se ha hecho a través de la historia y en particular en el mundo moderno con la esclavización del hombre negro-africano, contrasta con las contribuciones que ha hecho África como continente para “humanizar la humanidad” (Casaldaliga, 2006) que han sido y continúan siendo invisibilizados por la ciencia, incluyendo los aportes más actuales como lo es el humanismo bantú, que según Kakozi (s.f.), se refleja en temas como la “reconciliación, la convivencia social, la comunalidad, entre otros” (pág. 3), presentes en los planteamientos teóricos del Ubuntu, que fueron importantes para Desmond Tutu en la lucha contra el apartheid.

Ubuntu

Las contribuciones que se evidencian desde la perspectiva de la filosofía social africana, se adentra en términos de lo histórico a la comprensión de los aportes que desde el Ubuntu, el cual engloba toda la cosmovisión bantú, han sido de importancia en el devenir histórico de la modernidad, fueron de importancia para dirimir los conflictos raciales que se convierten en barreras casi que infranqueables las cuales obstaculizan el reconocimiento de las potencialidades que desde las individualidades y colectividades se encuentran presentes indistintamente en las comunidades humanas del mundo.

La cosmovisión bantú tiene una connotación racial, en la medida en que designa la categoría de negro, es un ser con fuerza, como lo afirma Senghor, en la ontología bantú, esta le “atribuye un alma a todos los seres, entendida como dinamismo, fuerza universal que hace vivir a todos los seres del universo” (Cunde, 2008, pág. 38), es decir, el negro-africano, es un ser viviente porque





está dotado de alma que es su fuerza vital, “principio de toda la vida” (Nkafu, 2013, pág. 60). Sin embargo, esta construcción de ser un negro con alma desde la filosofía bantú, es totalmente contradictoria a la conceptualización del negro construida en la línea del pensamiento sobre la esclavización, que según Mosquera (2017), “deshumanizó a los africanos, es decir, les negó toda humanidad dándoles trato de mercancías que los convertía en una cosa” (pág. 154), es decir, se originó un proceso de cosificación, de objetivación del negro, de tal modo, que se les niega el derecho de hacer parte de la categoría de lo humano.

El Ubuntu, es una expresión que está presente en todas las lenguas africanas bantúes y no bantúes, resume en sí un pensamiento y una práctica ética en todas las sociedades africanas. El autor refiere la traducción al significado que adopta el Ubuntu en diferentes lenguas, algunos ejemplos, en la lengua Swahili “la persona es persona en medio de [o en relación con] las otras personas”, en Xhosa, significa “cada humanidad individual se expresa idealmente en relación con los demás” o “la persona depende de otras personas para ser persona”, y en la Mashii “la persona se hace persona con el otro” (pág. 4), esta manera de entender el Ubuntu, da cuenta del entendimiento de cómo hay una construcción en colectivo del ser humano constituyéndose en la base social de las comunidades del continente africano.

Las expresiones ubuntuianas en su conjunto fundamentan el significado de humanidad que, en palabras de Desmond Tutu, se traducen en el Ubuntu en la expresión “Yo soy porque nosotros somos” (Kakozi, pág. 4), connota una visión comunitarista o de “comunalidad” (ibíd., pág. 3), concepto importante en el humanismo bantú, al igual que la reconciliación y la convivencia social, apunta al “tejido interrelacional de toda la existencia” (Mina, 2015, pág. 176). Estos tres conceptos fueron desarrollados por Tutu, en el contexto del Apartheid, en Sudáfrica y se exponen en los planteamientos teóricos del Ubuntu. Cabe resaltar que el concepto de comunalidad, ha sido importante de los debates contemporáneos de América Latina en los años 90, siendo uno de los principales pensadores el antropólogo zapoteco, Jaime Martínez Luna, coordinador de la Academia de la Comunalidad, pero al igual lo acompañan muchos otros pensadores.

En los planteamientos teóricos del Ubuntu, la comunalidad o comunitarista entendida como que “la comunidad humana es la base del ser, del existir y de

la realización de todos los seres humanos” (Kakozi, s.f. pág. 4), esta concepción, no es bien interpretada por varios actores, lo que presentó algunas dificultades por un lado, en el campo político, en cuanto a la utilización que le dieron en su momento los dirigentes africanos para fortalecer su dominio y para abusar de prácticas culturales como el trabajo comunitario, y de otro lado, ha tenido que resistir a muchas críticas de varios autores tanto africanos como extranjeros, sobre todo porque ha sido utilizado según ellos para “sacrificar al individuo en aras de la comunidad” (Kakozi, s.f. pág. 4). Lo que propone Tutu, tiene su sustento en palabras de Hederich (1995) quien plantea una distinción entre las sociedades individualistas (occidente) y las sociedades cooperativas, con respecto a la categoría del “yo colectivo”, de la cual dice: “no se concibe de forma aislada, sino que forma parte de una totalidad mucho mayor” (pág. 26), es decir, el individuo pasa de ser un actor protagónico a ser un actor más de ese todo, ya que además de establecer relaciones de comunión o koinonía con las personas también lo hace con el mundo natural.

Para contrarrestar esta avalancha de críticas frente al concepto de comunalidad, Tutu, responde con otro concepto desde la perspectiva de interdependencia, dice: “se crea un ambiente donde los individuos se convierten en personas sin el cual la persona no puede sobrevivir, debido a que se producen unas interacciones entre diversas personalidades y culturas” (Kakozi, s.f. pág. 5), pero además estas interacciones están fundadas en lo que algunos autores entre ellos Foster, han enunciado como, “ontología relacional” (ibíd.), para el estudio de las identidades obviando el dilema metodológico que ha servido para el estudio de las identidades, de una parte el objetivista, desde la fenomenología que estudia el “tú eres”, y desde los estudios subjetivistas las identidades se definen con el “yo soy”, por estas razones, Foster, considera que estos dos horizontes se obvian desde la perspectiva del Ubuntu, y bajo la expresión en la lengua zulú, “Umntu ngumuntu ngabantu” que traduce “una persona es una persona a través de otra persona” (Kakozi, s.f. pág. 6), es decir, sólo en relación con los otros se forma y se descubre la verdadera identidad. Foster desarrolla todo un estudio utilizando categorías como la objetividad, interobjetividad, subjetividad, y la intersubjetividad para conceptualizar las identidades desde la perspectiva del Ubuntu, en la cual afirma el principio de ontología relacional, para explicar que la naturaleza del “yo” solo se entiende y comprende a través del “nosotros”. Esta concepción del “yo soy, nosotros somos”, corresponde a las





relaciones intersubjetivas que plantea Tutu, para la comprensión del concepto de interdependencia, de gran importancia para las comunidades africanas en el sentido que es la base fundante de la comunalidad, siendo este de tanta trascendencia y tan fuerte que el peor castigo para un Muntu, es ser excluido de su comunidad, debido a las interacciones que han desarrollado con su entorno.

De igual manera, en América Latina se han hecho aportes a este concepto de comunalidad, es “un concepto vivencial que permite la comprensión integral, total, natural y común de hacer la vida” (Luna, 2016, pág. 3), pero que también continúa diciendo el autor que se “funda en la interdependencia de sus elementos, temporales y espaciales”, como respuesta al “razonamiento lógico natural” (ibíd.), uno de los saberes propios de la etnobotánica afro, que se enseña en la escuela es la de construir **relaciones de interdependencia** consigo mismo, y con otros seres vivos y no vivos” (Escobar & Rey, 2018, pág. 102), les permite a los y las estudiantes la elaboración de un pensamiento holístico mediado por la categoría de la espiritualidad. Otro aspecto importante de la comunalidad, es asumirla como una experiencia del día a día, del común, así que lo común y la comunalidad como expresiones propias del pueblo indígena mexicano, expresa “formas colectivas de organización, un ejercicio de vida cotidiana, resistencia y construcción de lo social” (Sánchez, 2018, pág. 74). Tanto para el continente africano como para América Latina, la comunalidad se erige a partir de las experiencias vitales que los grupos humanos de manera colectiva comparten en un mismo territorio geográfico, espacial, en el cual crean, negocian, formas de convivencia entre la vida natural y la vida sociocultural.

En este nuevo entretejer de re-descubrimiento de las fuentes filosóficas del saber epistémico afro, acudimos a las contribuciones que desde la filosofía social africana hace el maestro Zapata Olivella con respecto a las experiencias sobre la vida, la muerte, la enfermedad, la familia, las concepciones filosóficas del universo, las herramientas y el medio ambiente son aportes de la filosofía bantú- Muntu, que amplían la enseñanza de los principios elementales de sobrevivencia y convivencia entre los hombres y la naturaleza. Un aspecto importante a destacar es el concepto del origen de familia negra, en la literatura se señala la escasa información que hay en Colombia debido a las condiciones precarias en que llegaron al país estas poblaciones no se puede afirmar de

manera rotunda que “las formas de unión, como relaciones esporádicas, la unión libre y la poliginia, sean formas de unión heredadas de las poblaciones africanas llegadas al país durante la etapa esclavista” (Navarro, s.f, pág. 40).

Sin entrar en esta interesante discusión sobre el origen de la familia en las comunidades negras, se deja en consideración la concepción de Zapata Olivella desde la filosofía del Muntu hace sobre la familia, la cual dice el maestro, ayuda a los esclavizados de la diáspora africana a resistir la esclavización, de este modo, se concibe como “la suma de los difuntos (ancestros) y los vivos, unidos por la palabra a los animales, los árboles, los minerales (tierra, agua, fuego, estrellas), y las herramientas, en un nudo indisoluble”. (Rodríguez, 2014, pág. 187), esta concepción de familia es una manera de entender desde otro lugar de la comunidad lo que significa la humanidad, entiéndase como el escenario en el cual convergen el todo, la unidad, es una apuesta importante de lo que significa la filosofía vital, sin resentimientos ni amarguras, cargada de alegría y paz, estamos ante un pensar y un hacer filosófico que aporta elementos para la convivencia y supervivencia que coadyuvaron a salvar el mundo.

A modo de conclusión, de este primer apartado de reflexión, se destacan algunos aportes puntuales del pensamiento bantú y de la filosofía del Muntu, que se consideran oportunas y pertinentes para el desarrollo de la economía social solidaria en el contexto de la propuesta de cooperativismo en la escuela, como son: el reconocimiento que este hace de las personas dadas sus distintas identidades y la sabiduría africana, basada en la relación con el otro como elemento esencial en el ser humano, que para el bantú es un ser generoso, compasivo, solidario lo cual siempre remite a una alteridad, pero también con una carga de amor. Del mismo modo, se consideran que todos los elementos de la naturaleza deben dársele un uso para incrementar y perpetuar la vida, por lo tanto, debe ser vinculante con la cultura y la religión, así como todas las instituciones y habilidades humanas ya que todas tienen el mismo objetivo: reforzar la vida y superar cualquier peligro que la amenace, es la misma finalidad de su ética.

El contexto social de las comunidades indígena

Es bien conocida la fecha en que el imperio español arribó a estas tierras a las que luego nombró América, desconociendo los nombres propios que el territorio ya tenía. Lo que es poco conocido, son los efectos que la invasión





europea tuvo en las comunidades originarias; destrucción de pueblos enteros, de los que no quedaron ni registros suficientes para un archivo de su existencia, a penas fragmentos, huellas que dan cuenta difusa de su preexistencia.

De algunas comunidades, gracias a la costumbre de tomar registro escrito que tenían los colonos, tenemos información más amplia, no por ello más acertada; pues la imagen con la que fueron retratados fue la del extranjero que ni conocía ni le importaba la visión de mundo de estos pueblos, escribió sobre lo que veía lo que imaginaba era y con la función no de la comprensión y compartición de saberes, sino en aras de colonización.

En muy pocos casos la propia palabra de los pueblos quedó consignada de manera suficiente como para que en la actualidad nos podamos hacer una idea de su forma de habitar el mundo, sus idiomas, costumbres, creencias, **El Popol Vuh** es uno de ellos, el calendario maya, las pirámides, los centros funerarios y los objetos corporales entre varios artefactos en los que pueblos enteros escribieron su historia.

Estos elementos antiguos, comúnmente llamados prehispánicos, suelen guardarse en museos, es común tanto para los discursos políticos de cualquiera de las racializaciones actuales, referirse a estos implementos como muestra de un pasado mítico glorioso, a una idealización del indio ancestral que se deslinda del indígena actual y que para el caso de algunos países latinoamericanos. Este hecho tuvo su mayor apogeo a mitad del siglo pasado, donde llegó hasta la literatura indigenista como una forma literaria de atribuir cualidades mágicas al indio y que en casos como México tuvo el alcance de convertirse en el discurso identitario nacional (Lepe Lira), pues la imagen del indígena mítico, fundamentalmente del Azteca, permeó la concepción de mexicano a todos los niveles de la sociedad.

Precisamente para no caer en esa idealización del pasado mítico en contraposición con las comunidades actuales con las cuales compartimos espacio y tiempo, traemos a colación algunas de las condiciones que atraviesan la vida de algunas de la gran diversidad de comunidades que pueblan este continente, diversidad que reconocemos tan amplia, que comprendemos no es posible abarcar en este trabajo, por lo que nuestras limitaciones nos llevan a nombrar algunos, que sí vienen no son norma exacta de lo que sucede con

los demás pueblos no nombrados, si es posible que nos den una idea de las comunidades originarias en general.

En Colombia hay 105 pueblos indígenas distribuido en 24 departamentos o zonas prioritariamente rurales en los cuales se hayan 811 resguardos indígenas, para las cuales, en su interacción con el Gobierno, existe una Mesa permanente de concertación con las organizaciones y pueblos indígenas basada en el Decreto 1397 de 1996, además de otras mesas locales. Para el DANE en el 2018, respecto a la población nacional, los indígenas son el 4,4% lo que equivale a 1'905.617 personas, concentradas principalmente en La Guajira, Cauca, Nariño y Córdoba. Además, son el 19% del total nacional de Víctimas de los conflictos reconocidos en el Registro Único de Víctimas -RUV- (Cubillos Álzate y Matamoros Cárdenas). Siendo tan amplia la cantidad de personas de filiación étnica indígenas y encontrárseles en todas partes del país, aún así se siguen viendo como una anomalía dentro de las dinámicas de vida en las ciudades, las personas suelen imaginarlas como únicamente válidas en los resguardos indígenas lejanos a la urbe.

Las personas indígenas en Colombia suelen sufrir de discriminación racial desde la cotidianidad hasta en los discursos gubernamentales, esta situación no se limita a Colombia, también en los demás países del continente funciona así, un caso concreto de esta cotidianidad son las condiciones de vida de las comunidades maya, chol, zapoteco, mixe y tzotzil en la periferia urbana de Mérida, México, Gracia y Horbath encuentran que la ciudad perpetúa las condiciones históricas de segregación y exclusión étnica-racial, que principalmente se asientan en la falta de oportunidades para la educación, trabajo, vivienda y salud, la negación de su diversidad étnica, estigmatización frente al uso de su lengua.

Varias de las acciones que las poblaciones mencionadas en ese trabajo y en las observaciones que hemos efectuado en terreno, encontramos que las comunidades en su migración a la ciudad como respuesta a la discriminación racista que se encuentra detrás de las discriminaciones de otros tipos, como económica y estética, optan por cambiar aspectos culturales para amoldarse a la cultura blanca mestiza a la cual llegan, pero ese cambio no termina de salvarlos del racismo estructural.

Filosofías indígenas originarias





La filosofía clásica, por llamarla de alguna forma, no comprende la formulación de filosofías por fuera de la Grecia antigua, filósofos actuales nacidos en la llamada América, prefieren nombrar como cosmovisiones, Ollantay Itzamná expresa que hace falta cuestionar el uso del término cosmovisión con el que se naturaliza el racismo, pues para los filósofos occidentales la cosmovisión es vista de manera evolutiva como escalón inferior a la teorización del ordenamiento y explicación del mundo, a diferencia de la filosofía que sí lo explica de manera abstracta teórica y metafísica, con lo que es posible que esta sí pueda responder a las preguntas trascendentales de toda la humanidad (Itzamná).

Así el pensamiento indígena es visto en subalternidad frente a los clásicos, forma más civilizadas de atender al dicho popular “malicia indígena” con el cual la inteligencia verdadera sólo puede provenir de determinada sociedad Occidental: varón, blanco frente a la que nuestras creaciones sólo alcanzan a ser malicias, instintos o habilidades en el mejor de los casos.

La existencia de una filosofía propia de los pueblos originarios continúa en debate, donde predomina la idea que ésta no existe, argumento basado en que no apareció como mayéutica reflexiva en la época prehispánica, desconociendo que la filosofía Occidental a través de su historia no ha sido homogénea, sino que ha atendido a las cuestiones de su tiempo y contexto (Meza Salcedo 110-112). En este texto hablamos de filosofía en todo el sentido de la palabra, marcada con la categoría de indígena y de pueblo originario sólo por la necesidad de visibilizar el contexto dentro de la cual nace, pero alejada esta especificación de algún tipo de subordinación que obedezca a la colonización epistémica, esa que jerarquiza los saberes poniéndose a sí misma en la punta de la pirámide mientras a las demás las ubica en los peldaños inferiores según su nivel de semejanza con su ideal de conocimiento.

Uno de los elementos que facilita el estudio de la filosofía, es que su formulación es delimitada a tal punto que es fácil encontrar mapas que relacionen las diferentes escuelas con sus pensadores. Con esto no queremos decir que sea fácil o poca, queremos decir que la filosofía por fuera de esa clasificación clásica es tan amplia y desconocida, que al momento no es posible encuadrar su actualidad en las comunidades originarias en un mapa de corrientes y creadores.

Precisamente por esta situación, es que en este texto apenas hacemos un acercamiento a algunas de estas filosofías que versan acerca de la conceptualización de la comunidad como hilo conductor de este tejido. Sin embargo, escribimos comunidad y ya ingresamos a los terrenos de la problemática de la traducción, pues este ejercicio de recopilación de filosofías cae en la dificultad normal que implica la traducción entre idiomas, más que aquí, además de idiomas nos aprestamos a asistir a la traducción de complejos sentidos de la existencia a las cuales sólo podemos entender, pero que, por nuestra falta de vivencia dentro de estas visiones de mundo, difícilmente podríamos comprender.

Sin embargo, nos abocamos a este proyecto de incorporar filosofías por fuera del canon en el saber de su capacidad para sanar daños que el estado actual del mundo tiene al planeta, independientemente de la filiación étnica a la que se adscribe.

Empezamos este tejido acerca de la filosofía comunitaria con la complejidad de entender que el concepto funciona en Occidente porque tenemos ideas establecidas sobre lo que es comunitario como una forma opuesta a lo individual, producto de nuestro pensamiento Occidental de separación y binarismo que rara vez existe dentro de las comunidades originarias, por lo que el concepto mismo aunque bastante utilizado en acercamientos a las culturas indígenas sobre todo de la zona andina, es una traducción que no alude de manera exacta a la forma en que se vive en estas comunidades.

Por consiguiente, el próximo paso es acercar la comprensión de la relación entre las filosofías como punto de vista literario, con la vivencia que las comunidades tienen de la palabra.

Algunas bases filosóficas de las cuales se nutren el pensamiento cooperativo

Dados estos acercamientos a la comprensión del pensamiento cooperativo, es importante abordar primero algunas relaciones entre filosofía comunidad, naturaleza y lenguaje para acercarnos realmente a las bases de este pensamiento y no caer en un recorte demasiado alejado de la fuente ancestral en el afán de interpretación para la aplicación por fuera de los espacios originarios.





Comunidad y lenguaje nosótrico

Tomamos comunidad como el sentido de trabajar en conjunto con otros humanos por un bien común y también como el enfoque en la preservación de los modos propios de pensar reflejados en la lengua como aparato de respuesta ante el proceso de colonización (Ortiz 68).

En las diversas comunidades existe un sentido del nosotros difícil de comprender para nuestra sociedad mestiza Occidental, puesto que desde la palabra misma es un masculino agrupado de otros humanos y separación de otros. Una muestra de esa diferencia es visible en el ke 'netik maya, en Mesoamérica, que se aplica a cualquier género puesto que no implica ni masculino ni femenino y que implica una colectividad en la que no se pierde la individualidad (Tapia González).

Esa misma falta de separación frente a un otros, se encuentra la nosotrificación en los Tojolobales en México, para quienes todo vive por lo que los humanos somos sólo una especie entre un sinnúmero de ellas, a las cuales estamos vinculados por medio de los lazos cósmicos de la madre tierra (Lenkersdorf Schmidt, "Vivir" 69). Para esta comunidad como para la mayoría de las comunidades nativas los humanos hacemos parte del tejido del todo, por tanto, desde el lenguaje, desde sus palabras en todas sus formas están tejidas con su filosofía en conjunción con el ecosistema cósmico.

Esta nosotridad no es negación del sujeto individual, sino a que es una forma de existencia encarnada en la singularidad con la que se construye una voz nosótrica (Lenkersdorf Schmidt, *Filosofar* 33), semejante al principio organizador en el pensamiento andino del "sujeto colectivo noqayku/nanaka 'nosotros' alusión al runa que es en sí mismo una chakana¹, un puente o un 'nudo' de múltiples conexiones y relaciones que se dan en el ayllu que es la entidad colectiva cardinal, y la vez necesaria para la identidad" (Meza Salcedo

¹ "El runa se refiere a los miembros del ayllu por medio de la forma pronominal del sujeto exclusivo noqayku ('nosotros'), para diferenciarles de los miembros de otros ayllus, de los mistis (mestizos) y hasta de los wiraqochas (blancos). En el quechua hay dos formas verbales y pronominales para la primera persona del plural ('nosotros'): Noqayku/nanaka (respectivamente el sufijo - yku o - naka) se refiere al sujeto exclusivo en el sentido del grupo que habla, actúa o celebra, mientras que el sujeto inclusivo noqanchis/jiwasanaka (respectivamente el sufijo -nchis o -sa) se refiere tanto al grupo 'emitenente' como al grupo 'recipiente', y en un sentido más universal a todos los seres humanos" (Estermann 84).

121), ser expulsado del ayllu, es decir, dejar de ser comunidad, es un daño tan enorme que la misma Pacha lo resiente.

Filosofía y naturaleza

La principal área de coincidencia en las diferentes construcciones filosóficas indígenas y de pueblos originarios es la concepción de la naturaleza. Con esta afirmación que es verosímil con las realidades de estos pueblos no buscamos caer en el esencialismo indígena-naturaleza, sólo reconocer que es elemento principal de la visión de la existencia, más no una reducción que lo ata a existir sólo dentro de ésta lejano a las ciudades y espacios de participación mestiza.

Si previamente nos acercamos a la idea del sujeto como algo que no existe por fuera de la totalidad de otros seres humanos, también hay que entender que esa totalidad no termina con lo humano, sino que se constituye con la naturaleza, tanto en sus seres biológicos, como aquellos que no se reproducen, incluidos los mismos ciclos estacionales. Es esta visión de complementariedad con la naturaleza que los ha llevado a entrar en discusión con las leyes no-indígenas, como se evidencia en los artículos 86 a 91 de la Constitución Política del Ecuador del 2008, la Ley de la Madre Tierra (2010) en Bolivia, como la aplicación de la personalidad jurídica a diversos espacios como el Parque Te Urewara y el río Whanganui en Nueva Zelanda y del río Whanganui, éste último basado en la filosofía del “Ko au te awa, ko te awa ko au” posible de interpretarse como “yo soy el río y el río es yo.” Del pueblo maorí (Herold) La naturaleza en estos casos pasó de ser objeto pasivo a agente de derechos.

A pesar que la aplicación de estas leyes no alcanza a ser efectivas, es importante mencionarlas como avances en la implementación de estas filosofías en los aparatos legislativos de los países mestizos, muestra de los aportes que el pensamiento indígena, nativo, originario efectúa en los aparatos de poder mestizo de las naciones en pro del bienestar colectivo.

Algunos elementos para acercarnos a las filosofías de estos textos

Elementos que hacen parte de las filosofías y pensamientos indígenas y originarias, mismas que, aunque en la mayoría de los casos no se les reconoce por nombres propios, como tampoco hacen parte de listados normativos de





obligatorio cumplimiento, son saberes corporizados y vividos a diario en las comunidades desde tiempos ancestrales.

En los textos que traemos en esta colección de literaturas indígenas, se concibe a las demás personas, los espíritus, naturaleza, animales e incluso al mismo tiempo como parte de un solo ente que, aunque incluye diferencias, no implica separación. Esa comprensión profunda de unidad con los demás seres es lo que permite que se actúe en pos de un bien común sin la espera de una ganancia individual que se pueda cobrar a otros humanos o algún dios después de la muerte. Se busca el cuidado de los demás, de la naturaleza y del tiempo como parte constitutiva de la propia existencia.

Es así que encontramos varios textos que remiten a esas uniones con las diferentes formas de la vida en el planeta Tierra

1.“El abuelo nutria” es narrado por Alfredo Florez del pueblo Bora del Amazonas, traducido a lengua *m/n/ka* por Leocadia Fiagama y Erlinto Sánchez, del pueblo Muina Murui del Amazonas. Gente de Centro, Hijos del Tabaco, la Coca y la Yuca dulce, donde se muestra la importancia de la transmisión de saberes desde la oralidad y la corporalidad que ésta comporta, los mayores enseñan y las nuevas generaciones gracias a su curiosidad aprenden sobre el mundo y la forma de aportar a sus propias comunidades desde la conservación de los saberes.

2.“El oso, el kindi y el jaguar” nos llega desde el Resguardo Inga de San Andrés en el Putumayo, los Wawas del proceso teatral Ninakuro Wasi, con el apoyo de la agrupación musical La Tulpa Raymi comparten el Radio Teatro. Aquí es fácil evidenciar la concepción de los animales como ancestros espirituales de los humanos y por tanto de la necesidad de retornar al cuidado de la naturaleza para conservar la propia vida humana.

3.En “Lapu” retornamos a la familia como elemento constituyente de la vida para la comunidad Wayúde la Guajira, gracias a sus interrelaciones con la familia extensa y los muertos. A la palabra como acto de respeto en sí mismo. También encontramos que los sueños, gracias a las abuelas sabedoras que los interpretan, son presagio y comunicación con esos familiares que ya desencarnaron.

4.“Ser como hormigas, ser como avispas” y “Jakafat “chagra” el todo, el mundo y el origen” son textos que nos llegan gracias a una conversación en contexto

de ciudad con la mayora Eufrasia. Su palabra busca sembrar en los cerros de Bogotá, el pensamiento comunitario, recordarnos que aún en la gran capital seguimos siendo hijos e hijas de la naturaleza, por eso menciona que somos parte de un todo, que nadie es dueño individual en este mundo que es de todos.

5.“El hombre boa”, es uno de los relatos de creación de la comunidad cofán en el Amazonas Colombiano. En Atse encontramos al héroe que lo es porque además de saber luchar física y espiritualmente, es la víctima que comprende la importancia de sus actos individuales para con el bien de su comunidad.

6.“Por la señal de la Santa Cruz”, encontramos en esta narración una de las más grandes resistencias que dieron pie a los sincretismos religiosos y culturales en América, la forma en que las comunidades resistieron a la guerra que España les trajo durante el proceso de colonización. En el texto se da la vuelta al signo cristiano de la cruz, para usarlo como reafirmación de la propia cultura, de la fiesta como parte de lo sagrado durante la bendición de la semilla.

7.En “Cucapáh Gente del río”, es otro de las narraciones de origen, en las que podemos acercarnos al pensamiento comunitario con la naturaleza, en la manera que modificarla es modificar a los humanos mismos.

8.“Las Mayoras neblina que caminan en el tiempo”, son una colección de relatos en el que se comparten diferentes elementos del pensamiento en comunión con la naturaleza y el mismo tiempo, el respeto por las tradiciones de vida que alimentan la fortaleza de la comunidad.

En todas estas formas de literatura indígena y originaria, cobra una especial importancia el papel de la mujer en la vitalidad de la espiritualidad y la vida cotidiana de las comunidades y el planeta.

Movimiento Cooperativo o cooperativismo

Para entender lo que ha sido el movimiento cooperativo o cooperativismo o las formas de asociatividad que han surgido en el seno de las sociedades de cualquier continente, es de importancia aproximarnos a los antecedentes históricos de las primeras comunidades. Los primeros hombres eran cooperadores por naturaleza, con un trabajo de índole colectivo, lo cual se evidenció en la organización de las primeras formas de trabajo cooperativo





que surgieron para dar solución a las necesidades que tenían en el momento, por ejemplo, la construcción de canales y diques para desviar las aguas de los ríos. En las primeras comunidades emerge el primer modo de producción, entendido según el diccionario de Economía Política como, “modo de obtener los bienes materiales necesarios al hombre para el consumo y personal” (Borisov, Zhamin y Makárova, sf.párrafo 1), en este momento histórico de la humanidad el hombre no produce bienes materiales como tal, sin embargo, siente que la producción de manera individual y la lucha con la naturaleza se le imposibilita, por lo que considera que la propiedad sobre los medios de producción y el trabajo deben ser colectivos, es así como, la cooperación simple de esas comunidades primitivas aparecen como una fuerza productiva. Este trabajo colectivo se caracterizaba primero porque no producía excedentes por encima del mínimo vital requerido, y segundo porque la distribución de los productos era igualitaria.

La comunidad primitiva tenía como base de sus relaciones de producción la propiedad colectiva, siendo la que da paso posteriormente a la organización gentilicia de la sociedad. Esta forma de propiedad colectiva, no generaba explotación entre los hombres, ni sobreexplotación de la naturaleza, como tampoco se procuraba la desigualdad de bienes. La comunidad primitiva se constituía por grupos de individuos que tenían vínculos de parentesco consanguíneo en línea materna (gens), esto significa que en un primer momento de la organización de las comunidades la mujer ocupó una situación dominante (matriarcado), lo cual cambia con el desarrollo de la economía y de la familia dando paso al dominio del hombre (patriarcado). En la medida que fue avanzando el progreso de la ganadería y de la agricultura nace la división social del trabajo, se perfeccionan los instrumentos, -superando la piedra y la obtención del fuego, de la misma manera que, el intercambio de actividades es reemplazada por el cambio. Todos estos sucesos incrementan la productividad, lo cual va provocando la descomposición de las primeras comunidades para dar paso a otras formas de organización política y económica.

En ese continuo desarrollo histórico de la humanidad, el hombre descubre la agricultura, la cual genera cambios en los desplazamientos, pasando de nómada a sedentario y con ello se vio obligado a buscar el sustento tanto para él como para su familia. Cultivar la tierra produce cierto grado de estabilidad, pero al mismo tiempo generó, la necesidad de organizar un trabajo en equipo,

dado que la actividad agrícola es una cadena que tiene varias etapas entre la producción y el consumo final. Para desarrollar los distintos momentos el hombre se dio cuenta que como individuo aislado no contaba con todos los medios ni las herramientas o instrumentos para hacerlo, dando paso al trabajo colectivo, el cual permita lograr el cubrimiento de las diferentes etapas como la cosecha, poscosecha, empaque, transporte, almacenamiento, transformación, comercialización y el consumidor.

Una primera conclusión, que nos aporta estas primeras comunidades es el sentido de cooperar, esto es, el significado de trabajar colectivamente para dar solución a una necesidad individual o comunitaria.

Este concepto de cooperar, entendida como “el trabajar juntos y al trabajar juntos, hacerlo igualitariamente sin diferencia alguna” (Rivera & Labrador, 2013, pág. 3), para los autores, el valor fundamental del cooperativismo se encuentra en la cooperación, en la cual se fundamenta sus fines solidarios, de equidad y de justicia social (Ibíd, pág. 3), pero que, del mismo modo resaltan se ha visto comprometida dentro de las cooperativas, afectando su naturaleza y su esencia, con el surgimiento del capitalismo en la sociedad moderna. Aunque hoy “pueden encontrarse cooperativas u otras formas asociativas, cuya base es la cooperación en todos los países y en las más diversas culturas y economías”. (Izquierdo, 2000, pág. 7), esta es una manera, tanto para las comunidades como para las sociedades de dar solución a las diferentes necesidades de su existencia.

Estas primeras formas de trabajo cooperativo fueron modificadas en su esencia por el desarrollo de las fuerzas productivas adelantos de la ciencia y de la técnica que se consolidan debido al progreso del capitalismo, lo que trae consigo cambios en la acumulación del capital y con esta la concentración y centralización de la producción y el capital, pero también su incremento gracias a la competencia. Este aumento del capital trae consigo ganancias exageradas para unos y ruina para otros, porque conlleva una utilización menor demanda de las fuerzas trabajo, esto trae como consecuencia el aumento del desempleo, el empobrecimiento de millares de trabajadores y con ello el no poder acceder a los bienes y servicios. Lo anterior sumado a otras problemáticas sociales son el contexto en el cual surge el cooperativismo como expresión de una manera de enfrentar esta realidad apoyado en “la cooperación, la solidaridad, la ayuda mutua” (Izquierdo, 2000, pág. 12), principios que orientan su filosofía





humanista en la que ese ser humano común asume un rol protagónico en los procesos socioeconómicos y desarrolla su vida cotidiana a través de las cooperativas.

El cooperativismo considerado como “un movimiento filosófico” (Hernández & Rodríguez, 2015, pág. 2), en el mundo abarca miles de millones de asociados, cuyos valores se sustentan en la solidaridad y la ayuda mutua, dos principios que regulan tanto las relaciones económicas como las sociales entre sus “asociados, la comunidad, las empresas similares y el Estado” (Ibíd). El cooperativismo como alternativa, con cuatro siglos de existencia, se precisa en ideas y discursos de sus precursores y se erige como defensa de los trabajadores ante las condiciones desiguales, inequitativas e injustas impuestas por el capitalismo, siendo estos sus antecedentes del cooperativismo moderno.

Este movimiento cooperativista, se desarrolla en diversas regiones del mundo que presentan un desarrollo económico deficiente como en América Latina, África, y Asia, en la cual muchas de sus comunidades no están insertas de manera efectiva en el sistema capitalista porque le es difícil acceder al mercado. Por estas razones y como una manera de lograr transformaciones económicas, productivas y sociales, permitiendo el beneficio colectivo y un espacio económico viable porque está mediado por la solidaridad entre las personas de tal modo, que hacen posible la inserción en el sistema mundo conformado, saliéndole al paso al mercado capitalista.

El cooperativismo y otras formas asociativas, en sus fundamentos teóricos y metodológicos están vinculados alrededor de la Economía Social Solidaria, siendo esta una alternativa importante para contrarrestar las medidas económicas que impone el proceso de globalización junto a las políticas neoliberales. El cooperativismo en sus orígenes históricos busca que las familias, hombres y mujeres puedan satisfacer sus necesidades económicas y sociales, al igual que desarrollarse en sus comunidades. El cooperativismo contribuye al desarrollo económico, productivo y social.

El manifiesto del Buen vivir: recursos que no necesariamente es dinero

La vida en comunidad, en colectividad, se constituye en un elemento común para un buen número de pueblos, es así como, también encontramos que comunidades como las bolivianas -Vivir bien- y ecuatorianas -Buen vivir- emerge como una crítica al desarrollo capitalista, al cual los movimientos

ciudadanos con la participación de organizaciones sindicales, federaciones campesinas, grupos barriales, ONG, comunidades indígenas, hacen duros cuestionamientos a las políticas del mercado y ajustes fiscales, y de esta manera, inician a construir propuestas alternativas que comparten un elemento importante como el bienestar, que solo es posible en “comunidades expandidas en sentidos sociales y ecológicos”, (Gudynas, 2016, pág., 6), esta es una característica ambiental de las comunidades en las que están íntimamente asociados el entorno social como el entorno natural, es decir, son comunidades que están constituidas como menciona Hederich (1995), por un “sujeto sensible, se concibe como parte de su todo social sin establecer distancia entre su “yo” y su medio” (pág. 30), de igual manera, en la categoría del Vivir Bien, según la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, Huanacuni (2010) las interacciones generan una “convivencia donde todos nos preocupamos por todos y por todo lo que nos rodea” (pág. 34), como se demuestra estas comunidades también construyen sus interacciones con la naturaleza basadas en relaciones de unidad y de interdependencia.

Desde sus cosmovisiones originarias las comunidades de los Andes, han construido un horizonte común del Vivir Bien o Buen Vivir, a partir del cual se pretende “reconstruir la armonía y el equilibrio de la vida con la que convivieron nuestros ancestros” (Huanacuni, 2010, pág. 12), esto implica una vida en comunidad, en colectividad. El Vivir Bien o Buen Vivir, aboga por un “paradigma de acción y esencia comunitaria” (Huanacuni, 2010, pág.30), la cual comprende una cosmogonía comunitaria, es decir, las culturas originarias construyeron unas formas de concepción del mundo donde las maneras de pensar, de sentir, de percepción del mismo, están en conexión, en interrelación con el todo y en relación con la vida.

La cosmovisión de los pueblos étnicos ancestrales tiene formas diferentes de percibir, pensar, sentir y relacionarse con la naturaleza, que han sido alteradas por la imposición de la cultura dominante, pero que a su vez genera estrategias para continuar sosteniendo un cierto equilibrio con el entorno a partir de preservar su identidad tanto cultural en relación con sus prácticas propias, y natural en relación con la comprensión, interpretación, y entendimiento de las leyes y de la lógica propia de la naturaleza. Ambas identidades se conjugan en una complementariedad para mantener la comunión con la vida. La importancia de la identidad de un pueblo, no es sinónimo de estatismos, es





más bien dinámica, porque involucra la recuperación de la memoria colectiva o histórica, ya que esto permite además de recrear las narrativas, también “crear relatos emancipadores que contrarresten la memoria de dominación que es impuesta a los sujetos, su cultura y sus discursos” (Bejarano, 2016, pág. 6), la recuperación de la memoria colectiva, le da voz a los mayores, pero también a los otros actores sociales, y le imprime mucha importancia a lo simbólico, haciendo posible una mejor comprensión de la representación de las imágenes que acompañan las realidades de las comunidades, debido a que los símbolos se encuentran presentes durante el acto social y además tienen “el mismo significado para todos los individuos involucrados” (Flores, 2016, pág. 156), recuperar la memoria colectiva o histórica en estos procesos alternativos que conciben la existencia y pervivencia de la vida más allá del desarrollo meramente económico, es un acto de conciencia liberador para las comunidades generadoras de este tipo de dinámicas sociales.

Las categorías el Buen Vivir y/o el Vivir Bien, si bien comparten aspectos fundamentales de importancia como la cosmogonía y la identidad, también es relevante considerar algunos aportes específicos de cada una de estas concepciones dada su importancia particular para cada una de estas comunidades latinoamericanas. La categoría del El Buen Vivir está en construcción en las comunidades bolivianas, la cual ha contado con los aportes de ciertos saberes indígenas que consideran como determinantes, de estos, reconocen por un lado que no son los únicos y de otro lado, que no los devuelven al pasado pre colonial. Pero además de los saberes indígenas también son de importancia las corrientes críticas que circulan dentro de la modernidad occidental, aunque tienen cuidado de no reducirse a las etiquetas de calidad de vida o bienestar y a la filosofía griega. De este modo, el Buen Vivir puede trasegar en contextos más amplios a nivel cultural, histórico y ecológico, lo cual permite la participación de diversas posturas, tendencias y enfrentar por diferentes ángulos las distintas resistencias.

En Colombia, resaltamos desde la perspectiva del Buen Vivir, las experiencias de las mujeres negras del pacífico colombiano, para ellas significa, “la transformación del sistema capitalista” (Mina, 2015, pág. 176). Este concepto del Buen Vivir, ha sido impulsado por la activista Libia Grueso, del Proceso de Comunidades Negras (PCN), específicamente en proyecto productivos alternativos para los ríos del Pacífico sur. Hace un poco más de 20 años, el

PCN, hace mención sobre las economías posibles que algunas organizaciones vienen construyendo con una regla que sostiene “no tomar más de lo que permite la tierra” (Ibíd.), para estas comunidades los recursos [elementos] naturales son limitados, no hay un concepto de la sobreexplotación, el valor de estos, de la tierra, está por encima del dinero, de la acumulación del capital, no puede estar por encima de la pervivencia de los pueblos, es decir, “la economía debe estar subordinada al Buen vivir, y no al contrario” (ibid.).

Para los pueblos afro, las diferentes apuestas del Buen Vivir, se constituyen como prácticas de sentipensamiento, en oposición a las prácticas que privilegian la razón, en las que no se encuentra coherencia entre el pensamiento y las emociones, ya éstas presentan “una ruptura ontológica entre la razón y el mundo” (Lander, 2000, pág. 15), este tipo de separaciones es propia de Occidente, “no está presente en las otras culturas” (Ibid.). De ahí, que el sentipensar, está en el camino de las conexiones entre el mundo natural y el mundo cultural, en relaciones de horizontalidad entre todos los seres, lo anterior conlleva, a que el proceso de comunidades negras se plantee la siguiente premisa, “existimos con otros seres, si esos seres dejan de existir todos dejamos de vivir” (2013).

Emergen algunos principios colectivos como condición para el Buen Vivir en las comunidades negras a saber, el principio: a) del SER, en relación con el yo soy, b) PARA SER, en relación con el cuerpo y el territorio, c) el EJERCICIO DEL SER, en libertad y en relación con los otros, d) de reconocerse, vivir y convivir con los demás seres en la búsqueda del bienestar colectivo. Es importante destacar las experiencias de vida que se producen en el territorio, lugar de importancia para las comunidades negras y en especial para las mujeres, es el espacio para ser, en este se construyen las relaciones de koinonia, unidad, e interdependencia, con la naturaleza en interacciones que están mediadas por el sentipensar. En estas lógicas propias se distinguen un tipo de interacciones un poco más equilibradas entre la supervivencia humana y la supervivencia ecosistémica, que según Vega Cantor (1999, pág. 153), entra en disputa con “las tendencias antiecológicas”, que a su vez las aclara en cuatro leyes a) establece relaciones con la naturaleza puramente monetarias y mercantiles, b) hay un interés absoluto por la producción lineal lo que hace rupturas con la forma de producción circular de la naturaleza, c) la explotación y sobreexplotación de la naturaleza que conlleva a aumentar las ganancias financieras de las





multinacionales y d) la justificación de la depredación a nombre de la gratuidad de los recursos naturales, sin importarle que estos recursos son finitos y limitados. Es así como, en los territorios donde habitan las comunidades negras e indígenas, se ponen en tensión dos tipos de economía, por un lado una economía que responde a un modelo de relación piramidal y de otro, la que responde a un modelo de economía de subsistencia, mucho más cíclica.

Sin embargo, aunque este modelo de economía de subsistencia se inscribe en un tipo de economía alternativa, esta surge en el seno del modelo capitalista, por lo que la filosofía del Buen Vivir, es considerado como un **“sistema económico” (Carpo, 2016, pág. 30)**, pero que al igual se distancia en los modos de interacciones que establece entre lo natural y lo cultural. De ahí que, como una manera de contrarrestar, estas relaciones de dominación las comunidades vienen sosteniendo sus formas tradicionales de economías propias que se inscriben dentro del marco de la filosofía del Buen Vivir, estas otras formas de organización endógena que han desarrollado las comunidades étnicas tanto afro como indígenas, tales como, la minga, la tonga, la mano cambiada, las cuales hacen parte de su identidad cultural, y en su aplicación práctica contienen elementos de la economía social solidaria (ESS), pero además como en el caso de la minga, se convierte en un herramienta social de lucha por los derechos de las comunidades, que conforman el territorio colectivo.

El sistema del Buen Vivir y el resto de experiencias que se plantean otras economías dentro del sistema capitalista globalizado en el cual nos desenvolvemos, resulta un reto para potenciar el modelo de Economía social solidaria, la cual se sustenta en la “satisfacción de necesidades y en intercambios justos” (Carpio, 2016, pág. 30). Es así como, en el Buen Vivir, la pretensión es desarrollar una economía social solidaria alternativa, en el cual la solidaridad, cooperación y reciprocidad, son características básicas aunque se desarrollan diferentes prácticas, algunas como las campesinas o de los grupos étnicos que hacen simbiosis con la economía de mercado, otras se constituyen en sistemas de intercambios a escala familiar, comunitaria, local, y están aquellas que se asocian para potenciar la producción y comercialización de los recursos locales del territorio. Estas economías alternativas se caracterizan porque de manera directa se relacionan con el entorno natural, con la soberanía y seguridad alimentaria. Sin embargo, la economía social y solidaria en el sistema del Buen Vivir, aunque es vista desde

la visión del desarrollo como paternalista, asistencialista, orientada hacia los sectores populares y cuyos planes, programas o proyectos tiene su origen en los circuitos del capital, dista mucho de esta apreciación, siendo todo lo contrario, este nuevo tipo de economía establece relación con diversas formas organizativas, llámese, pública, privada, popular y solidaria que incluye el sector cooperativista, asociativo y comunitario, buscando un equilibrio entre el Estado, naturaleza y mercado.

Economías populares (EP)

La Economía Popular (EP), se configura como una estrategia alternativa para combatir la pobreza y el desempleo a través de la movilización de la misma población. A partir de la década de 1980, el concepto experimenta un cambio en el paradigma; en cuanto a los modos de abordar las prácticas económicas de los sectores populares, precisando los criterios de unas nuevas prácticas económicas que se oponen a las formas de producción y reproducción del mercado del trabajo.

Esta forma organizativa de los sectores populares, está constituida por grupos de pequeños de amigos, de asociaciones de personas, de familias que se caracterizan por su capacidad de gestión en la realización de actividades que generan ingresos gracias a la cooperación y ayuda mutua, o que también provee de bienes y servicios para satisfacer necesidades básicas de alimentación, salud, educación, vivienda etc. Este tipo de organizaciones populares están integrados por grupos humanos que se encuentran en situaciones económicas precarias como resultado de la exclusión y la marginación, sin embargo, han originado diversas estrategias de supervivencia a partir del desarrollo de diferentes actividades económicas, sociales, educativas, de desarrollo personal, colectivo y de solidaridad. Con estas actividades buscan enfrentar las diferentes problemáticas a través de la gestión colectiva de sus propios recursos, aunque limitados, o también en ocasiones buscan apoyo de entidades y, de este modo, las personas logran una cierta reinserción en el mercado sobre todo en el sector informal de la economía y en el ámbito de la economía solidaria.

Las organizaciones de economía popular tienen diferentes formas de operar en su interior, mostrando cierto grado de complejidad. Por un lado, establece relaciones económicas de manera estrecha entre la producción, la distribución





y el consumo, y, por otra parte, desarrolla actividades mediadas por la cooperación, expresadas en los medios de trabajo, tecnologías, herramientas, instrumentos, máquinas, equipos, al igual que en el financiamiento operacional. Las formas de organización son diversas, pero tienen un objetivo común: resolver las necesidades humanas.

Dentro de los debates teóricos- académicos se busca resignificar las prácticas económicas de los sectores menos favorecidos a partir de la utilización de conceptos como **economía popular y economía popular solidaria** (Maldovan, 2018, pág. 45), estrategias económicas impulsadas en los sectores empobrecidos para afectar el desempleo y la pobreza.

La economía popular al igual que todas las experiencias de economía solidaria se desarrollan bajo la lógica del mercado, es decir, no se escapa al capitalismo, sin embargo, este tipo de economía son experiencias que ponen en cuestión tanto, las lógicas de concentración de la riqueza del capitalismo y las exclusiones que esta causa, como los intereses individuales que se distancia del concepto de lo comunitario.

La economía popular (EP), se caracteriza porque sus actividades económicas y sus prácticas sociales son desarrolladas para y desde los sectores populares, utilizando como recurso económico su fuerza de trabajo con el fin de satisfacer las necesidades básicas tanto materiales como inmateriales. Claramente, este recurso económico deja excedentes lógicamente económicos orientados a mejorar las condiciones y la calidad de vida de este sector. La economía popular, tiene como propósito el beneficio colectivo, potencializar las actividades productivas que se llevan a cabo en el territorio, e incorporar “sujetos activos del desarrollo a los sectores excluidos” (Restrepo, 2015, pág. 15), concepción que va más allá de la creación de excedentes, de todos modos, la economía popular compite con el mercado. Esta afirmación puede ser analizada siguiendo el planteamiento de Razeto Migliaro (1984) quien entiende que dentro de la economía popular existen **elementos de solidaridad**, ello considera que la cultura de los grupos sociales más pobres es “naturalmente más solidaria” que la de los grupos sociales de mayores ingresos. Se puede deducir sin caer en el esencialismo que, la experiencia de la pobreza motiva a compartir lo poco que se tiene, a formar comunidades y grupos de ayuda mutua y recíproca de protección. Es por esa razón que en la economía popular no se produce acumulación de capital, sino de “valores, capacidades y energías creadoras

por parte de los sujetos que participan en ella” (Maldovan, 2018, pág. 51). Los valores están basados en los principios de solidaridad y ayuda mutua, siendo estas alternativas con respecto a la predominancia de las formas capitalistas .

A modo de cierre, las organizaciones económicas populares poseen las siguientes características: 1) se desarrollan en sectores populares, entre los más pobres y marginados. 2) son experiencias asociativas de pequeños grupos o comunidades. 3) organizan racionalmente los recursos y medios para lograrlos. 4) son unidades económicas, con la particularidad que extienden sus actividades hacia otras dimensiones de la vida social. 5) buscan satisfacer sus necesidades a través de una acción directa. 6) son iniciativas que implican relaciones y valores solidarios de donde nacen lazos de colaboración mutua, cooperación en el trabajo, responsabilidad solidaria. 7) son organizaciones de carácter participativo, democráticas, autogestionarias y autónomas. 8) tienden a tener un carácter integral en cuanto a sus actividades. 9) sus iniciativas pretenden ser distintas respecto de las formas organizativas predominantes, y para finalizar, 10) se conectan con otras organizaciones a través de coordinación y redes que tienden a ser horizontales. Las anteriores son algunas características de la economía popular.

Economía Social Solidaria (ESS)

La economía social solidaria (ESS), entre sus planteamientos busca impulsar acciones que desde su interior estén orientadas por la solidaridad y la cooperación, de tal modo, que esta sea una manera de enfrentar el mercado capitalista que considera que es a través de las relaciones de competencia que se establecen relaciones económicas. La economía solidaria, reconoce la importancia del mercado, como espacio de intercambio de los productores, y aboga por mercados socialmente contruidos, a los cuales llaman “mercados determinados” (de Guevara, 2018, pág. 94), donde los sectores presentes en el mercado según Guerra, llámense, “público, capitalista y solidario” (Ibid.), tienen una mayor o menor incidencia, la cual va a depender de la propia lógica que le subyace a cada uno para operar, se puede inferir que hay una redistribución del mercado lo cual le quita poder al sector hegemónico único dueño del capital.

La economía solidaria como acción colectiva que tiene un fin común, corresponde a un sistema en el cual los niveles de confianza son altos, al igual





que la cooperación, la ayuda mutua o reciprocidad, lo cual la hace diferentes a otras acciones colectivas que se enmarcan en sistemas mucho más egocéntricos, individualistas, competitivos que son los que les dan carácter a modelos de organizaciones con orientación de tinte de una racionalidad instrumental.

En este contexto de las economías contra hegemónicas se enmarcan la economía social, la economía solidaria y las organizaciones sin ánimo de lucro y en la economía social y solidaria, tenemos a las cooperativas y mutuales.

Lo anterior ubica a la economía social y solidaria, con una racionalidad diferente a la economía capitalista, uno de sus objetivos es garantizar la calidad de vida de las personas, familias, comunidades, en consecuencia de establecer relaciones armónicas con el entorno natural, debido a que hay un reconocimiento y un respeto por los derechos de la naturaleza y por los derechos humanos, otro objetivo es el que según Carpio, “la suficiencia a partir de relaciones de cooperación y complementariedad y el ejercicio de solidaridad” (2016, pág. 31), que está regida por la colaboración mutua, centrada en los intereses de la comunidad y la naturaleza y en la resolución de las necesidades sociales en contextos más vastos y complejos.

Cabe resaltar, que, aunque es obvio que este tipo de economías alternativas estén mediadas por una economía de mercado, se distancia de las normativas propias de este sistema capitalista, porque su diseño corresponde a formas más espontáneas que surgen en contextos diversos con el fin de responder a las necesidades de un colectivo a partir de la cooperación y de la redistribución de sus ganancias, como se puede evidenciar, estas son economías sustentadas en el trabajo común y no en el capital.

Con respecto a la economía social y solidaria, se plantea algunos criterios que la ubican en una lógica y racionalidad distinta a la que caracteriza al modelo de crecimiento económico del capital, de este modo se plantea:

a) La sustentabilidad, como resultado de las relaciones armónica con los ecosistemas y sus ciclos, ritmos, leyes y lógicas propias de los ecosistemas, para garantizar la reproducción y permanencia, en esta misma medida, se benefician ambos actores, el ser humano y la naturaleza,

b) La satisfacción, presenta un interés en satisfacer las necesidades basadas en el trabajo colaborativo de los involucrados en el proceso productivo,

c) La equidad, que busca con la creación de proyectos productivos asociativos, familiares, comunitarios de pequeña o gran escala, involucrar a los integrantes de la comunidad, para combatir las inequidades que genera el sistema económico dominante como la pobreza, el desempleo, la explotación,

d) La articulación, a las diferentes dinámicas del mercado, el cual hace de manera selectiva, como, por ejemplo, estableciendo relaciones recíprocas entre el campo y la ciudad, satisface las necesidades según sus potencialidades y posibilidades de los mercados locales y regionales, establece encadenamientos productivos que van desde el productor hasta las otras formas de economía,

e) La soberanía, se plantea una soberanía amplia que cubre lo territorial, cultural y alimentaria. Con este principio de la soberanía se decide por el respeto a la tierra y a los territorios ancestrales, decidiendo desde los gobiernos locales sobre lo que se produce, en dónde y para quienes; la soberanía cultural está asociada a la soberanía alimentaria, para determinar que lo que se produce este en concordancia y sustentada con la identidad de las culturas que cohabitan el territorio, con sus saberes propios y valores tradicionales, opuesto a las biotecnologías modernas que buscan según Vega Cantor, es “la alteración brusca y repentina de complejos procesos de la vida desarrollados a lo largo de millones de años” (1999, pág. 154), como es el caso de las semillas certificadas y transgénicas, o de la patentización del conocimiento ancestral. Aunque eso no significa que no se pueda acceder al desarrollo de tecnologías sustentables y amigables con el ambiente.

f) La institucionalidad, a través del diálogo de saberes, el apoyo tecnológico y financiero se busca fomentar estas economías, y el desarrollo de redes para su comercialización.

g) La producción limpia, implica tres procesos articulados para que se de este tipo de producción: sin contaminantes tóxicos, el reciclaje, para la eliminación del exceso de desperdicios y el uso de energías alternativas y renovables.

h) Participación y democracia, se caracteriza porque utiliza la creatividad para involucrar a todos los actores del territorio para establecer diálogos con otras organizaciones de productores, para diseñar y planificar políticas públicas concertadas, es un modelo de participación que busca tener incidencia en la vida social del país.





Otras definiciones que son importantes a tener en cuenta en la Ess2:

El bien común y el Bienestar: se entiende por bien común, cuando todos en una comunidad estamos bien, mientras que el bienestar, depende como cada uno defina sus objetivos.

La asociatividad persigue la creación de valor a través de la solución de problemas comunes, componente fundamental. Con esta podemos unirnos a otras personas, condición de asociatividad, un proyecto común, un compromiso mutuo, unos objetivos comunes, riesgos compartidos sin abandonar la independencia de cada uno de los participantes.

Desarrollo y dignidad humana, tiene que ver con la evolución del desarrollo humano, esto es calidad de vida. La dignidad humana se entiende, un valor inherente a nuestra condición de seres humanos, autonomía, libertad y responsabilidad, no es ni transferible, ni vendible, ni negociable.

La solidaridad proviene del latín *soliditas* que expresa la realidad homogénea de algo físicamente entero. Significa, adhesión circunstancial a la causa o la empresa de otros. En conclusión, la Ess tiene sus principios, valores, primero las personas antes que el lujo, busca el beneficio común, genera solidaridad y asociatividad.

Prácticas ancestrales: Las mingas y la economía solidaria

La minga es una palabra que en quechua significa minka. Tradicionalmente tiene su origen en las comunidades amerindias ubicadas en la cordillera de los Andes desde Chile hasta Colombia.

Colombia, es portadora de un legado histórico de prácticas, costumbres, vivencias, experiencias y comportamientos ancestrales están fundados en la cooperación, la ayuda mutua y la solidaridad. Arango Jaramillo dice que “las expresiones como la minga, la tonga, el convite, la mano prestada, propias de los pueblos de América latina, son manifestaciones de economías que dinamizan nuestros ancestros concebidos en otras lógicas distintas a la monetaria” (De Guevara, 2018, pág. 101), se puede inferir que estos tipos de prácticas son el contexto primario en las cuales se fundan el cooperativismo en Colombia.

Al hacer referencia a la minga, este concepto tiene tantas acepciones como significados, se ha dado a través de la historia todo un proceso de robustecimiento académico para determinar mediante las prácticas su significado. De este modo, los estudios que se han publicado sobre la minga han trascendido la comprensión que se tenía de esta práctica cultural como una forma de trabajo comunitario, pues esta también significa para López, “protesta social, movilización, acción política” (2018) y para las comunidades afro como se explica en el video por los gestores culturales de la región de Timbiquí Cauca, Herrera (2015) afirma: “es un espacio para compartir además de trabajo, temas de la tradición”, pero también continúa diciendo es, “un espacio para SER”, (p. 21). Es decir, el uso de la minga como “espacio” es circunstancial, y está determinada por la situación que atraviesa en un momento específico la comunidad.

Con la Minga, se demuestra la forma de vivir de manera comunitaria o colectiva, distinta al modo individualista que se impuso en épocas de la conquista. El fin de la minga, es la solidaridad para con una o más personas o para el bienestar de una comunidad. Para las comunidades del Pacífico colombiano, la palabra minga dice la docente María Jesusita Bonilla, era “el trabajo que realizaban todos los negros de esta zona y se iban el uno a cuidarle y a colaborarle al otro” (Video, la minga 2015), la minga es una manera de colaboración desinteresada de los vecinos para levantar la cosecha, continúa diciendo la maestra:

entonces cuando todos iban a rozar al monte, al territorio de su compadre, a la rocería del dueño de ese terreno, entonces se hacía que iban muchos a trabajar a ese terreno y luego se iban a otro, no se pagaban, sino que era la manera que todos se reunían y se iban a trabajar (Ibid).

Esta es una de las formas de minga, en este caso, se muestra como la minga se traduce en un trabajo solidario en comunidad que se opone al trabajo mediado por el dinero producto de las relaciones capitalistas.

No obstante, si la minga tiene característica que la identifican con el modelo de economía solidaria, es consecuente según López “que esta se oponga a las prácticas que impone el mercado y a la visión hegemónica de la globalización” (2018), es de entender que sus acciones van en contra de la lógica y de las leyes del capitalismo. Doumer Mamián registra en sus investigaciones:





el surgimiento de una “economía de producción de subsistencia comunal, en la cual se produce para reproducir los requerimientos biológicos, pero, sobre todo para reproducir las condiciones culturales y sociales en los marcos de la autonomía comunal y las relaciones con otros (López, 2018)

Esta forma de interpretar la minga supera la mirada esencialista y se presenta como una alternativa de subsistencia colectiva que no sólo coexisten en el mundo del capital, sino que además comparte los mismos escenarios políticos, económicos y sociales, aunque mantiene cierta autonomía de orden comunitario. En la ejecución de la Minga en el ámbito sociocultural se resaltan unos valores y sentimientos propios, entre ellos se muestran:

El liderazgo, al cual acude la comunidad para responder ante una necesidad

La solidaridad, es la ayuda que prestan frente a la necesidad a superar

El compañerismo, se comparte el trabajo y el esfuerzo para realizar una tarea común a favor de la necesidad

El trabajo en equipo, de la minga supera el individualismo.

El compartir, además de compartir las necesidades, también se comparte los alimentos y la bebida.

El sentido de colaboración, todos los implicados en la Minga tienen tareas de acuerdo a sus saberes, habilidades, capacidades o talentos.

La satisfacción por el bien común, el trabajo en Minga eleva la calidad de vida de quienes participan

La elevación de la autoestima, es uno de los resultados de importancia de la minga, debido a que el trabajo compartido aporta alegría y eleva la autoestima de los mingueros.

El amor al terruño, el trabajo en minga se hace por amor al otro, al más próximo, porque se hace parte de un territorio que se comparte, que se ha apropiado y que se fortalece por el trabajo en común.

La minga y la economía solidaria comparten algunos valores, como la solidaridad y la cooperación, de ahí que la minga sea considerada como una forma de economía solidaria, de Guevara cita a Razeto en su propuesta denominada “Teoría económica de la solidaridad” (2018, pág. 93), en la cual este destaca esos valores como fundantes y que además son característica

particular de las prácticas alternativas anti hegemónicas del sector solidario de la economía. La economía solidaria en Colombia es abordada para esta fundamentación desde la vertiente latinoamericana, como se muestra este tipo de economía rescata las prácticas ancestrales donde las relaciones de intercambio se fundamentan en la cooperación como en el caso de la minga, antes que, en relaciones de intercambio de carácter mercantil, que identifica al enfoque dominante de la economía actual.

Esta práctica empírica como la minga, pone en evidencia por un lado, procesos económicos que no requieren mediación con el trabajo asalariado, porque acude a la solidaridad y cooperación de la comunidad, sin embargo, recoge además de estos dos valores o elementos fundamentales de la comunalidad, la democracia, considerándose estas tres experiencias como fundamento de su “quehacer empresarial, organizacional y gerencial” (De Guevara, 2018, pág. 90) , es decir, estas otras formas alternativas de hacer economía, implica el surgimiento de una diversidad de organizaciones, asociaciones, cooperativas, mutuales, en las cuales se da una participación libre y funcional, dado los intereses, necesidades, motivaciones y objetivos compartidos. Estas formas de organización comunitaria, están sustentadas en lógicas y racionalidades opuestas a las que el capitalismo utiliza en el cual el centro es el capital, tanto monetario como humano.

La Tonga y la mano cambiada

Al igual que la minga, la tonga, la mano cambiada, entre otras formas organizativas hicieron parte del trabajo colectivo de hombres y mujeres negros esclavizados en los tiempos de la colonización, dice Lozano “La Tonga es también una práctica [...] de ir creciendo, de ir dando en bandada, o sea, mano cambiada es una cosa que podíamos hacer entre usted y yo, y la Tonga era una cosa en manada, parecida a la minga [...] La tonga era un proceso de organización tan fuerte que quienes convocaban eran los responsables de tener comida y todo pa’ la gente, porque la gente estaba lista y dispuesta a trabajar a lo que fuera”. Estas prácticas ancestrales han sido heredadas en las comunidades negras o afrocolombianas rurales que caracterizan sus modos de relacionamiento entre vecinos y con la naturaleza y hacen parte de sus prácticas culturales de su economía.





LA PREGUNTA: ¿Por qué es importante desarrollar el pensamiento cooperativo en la escuela?

Enseñar a pensar es la tarea clave de la escuela, y hoy, en estos tiempos del coronavirus, se agudizan aún más problemáticas socio-ambientales, manifestadas en diferentes situaciones, tales como, un sistema de salud deficiente y en crisis, se producen un fuerte impacto en la economía de mercado, se incrementa el desempleo y el hambre, al igual que se pone en evidencia todo tipo de desigualdades. Al hacerse la vida más compleja, la escuela debe repensar sus modos de enseñar y de aprender, es imperioso, el cambio, pasar de los aprendizajes memorísticos, con respuestas predeterminadas, aprendidas sin sentido, que no corresponden a una realidad compleja, a otros modos de enseñanza, como es el de pensar de manera cooperativa, superando los modos de enseñanza individual y competitiva. Esto implica, generar preguntas, interrogantes, ante un mundo tan complejo donde lo que importa es el capital financiero o especulativo, el beneficio que la actividad pueda dar, la concentración de riquezas en manos de unos pocos, características propias del neoliberalismo.

En un mundo globalizado sin importar donde se encuentre el ser humano, mediado por un cúmulo de información más de la que se está en capacidad de digerir, tiene una gran influencia en los procesos de enseñanza y aprendizaje. Mucha de esta información puede ser nueva, sorprendente y hasta desconocida para los conocimientos previos del estudiante, el uso que se le dé a la misma puede suscitar en el estudiantado diferentes tipos de problemáticas que puede llegar a conocer, interpretar, reflexionar y resolver en su vida cotidiana en cooperación con el otro. Es así como, la escuela debe crear diversas estrategias definidas como “un plan de acción para lograr un objetivo” (Elosua, 1993, pág. 4), entre estas tenemos, cognitivas, motivacionales, organizativas, que permitan facilitar el proceso de la enseñanza del pensamiento cooperativo, su importancia radica en que los y las estudiantes pueden “lograr sus objetivos si y sólo si los demás participantes consiguen también los suyos”. (Traver, 2004), es decir, hay un interés por el trabajo colectivo.

La enseñanza del pensamiento cooperativo, implica a) desarrollar actividades que a través de sus estrategias se puedan crear ambientes de aprendizaje propios y específicos que estimulen la motivación para aprender cooperando, b) hacer un buen uso de la información nueva que se ha adquirido, para

relacionarla e integrar con los conocimientos previos, de tal manera que posibilite la elaboración de imágenes, analogías, símbolos, categorías, esquemas c) organizar los conocimientos, para transformar la información estructurando de una manera distinta con el fin de hacer una mejor comprensión, d) de rotación de roles, con el cual se aumenta la participación activa del estudiante en su propio proceso de aprendizaje. Un proceso de enseñanza de pensamiento cooperativo permite no solo un intercambio de roles sino también la movilización de procesos de comprensión, representaciones y percepciones, indispensables para el aprendizaje y la configuración del sujeto.

APROXIMACIONES A LA LITERATURA AFRICANA Y DE SUS AFRODESCENDIENTES

Un mapeo cartográfico literario de modo rápido pero riguroso nos permite rastrear algunos lugares, escritores y fuentes literarias que durante el transcurrir histórico han hecho parte de la vida cotidiana, de la filosofía y del mundo de la política de los africanos y de sus descendientes que fueron dispersos por el mundo, como resultado de la trata trasatlántica. Del África Subsahariana al igual que de otras zonas de diferentes países del continente africano fueron arrancados hombres y mujeres que provenían de Benín (antiguo Dahomey), Nigeria, Sierra Leona, Mozambique, Angola, Cabo Verde, Senegal, Guinea y pertenecen a distintos grupos étnicos africanos tales como los wolofs, mandingas, fulos, cazangas, biafaras, monicongos, anzicos, angolas, entre otros. (Wabgou, 2016, Pág 81), con ellos llegó la palabra al mundo de las Américas. Es así como, toda esta diversidad lingüística enriquece los lugares donde habitan, en el caso de Colombia se encuentra población afrodescendiente, negra, raizal y palenquera dispersos en la zona insular, - San Andrés, Providencia y Santa Catalina; en las costas Pacífica y Atlántica y en la parte continental en mayor densidad poblacional en los departamentos del Cauca, Antioquia, Chocó, Bolívar, y ciudades como Popayán, y Cali.

Hacer un paréntesis para devolvemos en la historia siglos antes de la colonización lo amerita porque permite conocer y también descolonizar las concepciones creadas por la academia al referir como única historia la presencia de los africanos y sus descendientes a partir del siglo XV, época en que sucede el mayor secuestro de personas africanas en la historia de la humanidad. Lo anterior indica que, para este estudio específico, las lenguas





africanas ya estaban en las Américas antes de lo que se ha denominado el descubrimiento por Cristóbal Colón (siglo XV). Patricia Vargas, antropóloga, relata como en el siglo XIII se conformó la Confederación de Malí, de tradición cultural Níger-congoleña, se extendía por toda el África Central, Occidental y África del Sur. La familia Níger-congoleña cobija desde el Senegal hasta Kenia y el sur del continente, está a su vez se subdividen en familias y subfamilias poseedoras de diversas lenguas, y se caracteriza por la concepción filosófica y principio cósmico del Muntu, que significa “Yo soy porque nosotros somos” principios y valores biocéntricos similares a los de los pueblos originarios de América.

Continúa narrando la autora y dice que, para el año 1310, (siglo XIV), un siglo antes (1492) de que Colón llegará en calidad de descubridor de las Américas, un gobernante africano llamado Abubakari II, establece el primer puente en la relación África-América. Este gobernante del Reino de Malí organiza una flota de 2000 barcos con gentes que pertenecían a la Confederación de Mali, en esta se enfilaron hombres, mujeres, músicos, hombres de medicina, guerreros, hombres de negocios, embajadores y 50 mil marinos, viajan por su propia voluntad, intuición, ingenio en inquietud, a diferencia de los millares de hombres y mujeres africanos obligados a salir de su continente en calidad de esclavos por los europeos. Una de las expediciones comandada por Abubakari II impulsada por las corrientes del Océano Atlántico lo lleva al Golfo de Urabá, y a la Guajira, encontrando indicios de esta primera relación entre África y América en la Costa Pacífica, en el Golfo del Darién y en la Guajira. En la expedición no solo viajaron hombres y mujeres, con ellos y ellas también viajó la palabra a través de sus saberes, tradiciones, semillas y animales. Es así como, en las Américas se instaló un siglo antes de la colonia, un sistema de pensamiento africano que aún permanece en la actualidad.

Una aproximación a la historia de la literatura africana de expresión castellana Ngom (1993), nos regala una rigurosa investigación sobre la historia de la literatura africana de expresión castellana, la cual es mucho menos conocida que las otras literaturas africanas expresada en diferentes lenguas francesas, inglesas y portuguesas. La literatura africana en lengua castellana o la literatura hispano-africana, se ubica en Guinea Ecuatorial, de los 54 países que configuran el continente africano únicamente este país habla español, del mismo modo, es la única antigua colonia Subsahariana de España en

África. Guinea Ecuatorial, se caracteriza por dos tradiciones literarias de un lado, la bantu y negroafricana y de otro lado, la hispánica.

De la literatura africana de expresión castellana nos ocuparemos en este apartado, dado que está conectada con la colonización del continente africano. Para este caso acudiremos a la historia de la colonización en el siglo XV, época en la cual se originaron las expediciones de los españoles y portugueses que tuvieron lugar durante la exploración y ocupación a lo largo de las costas africanas y su posterior comercialización, es en este contexto donde emergen las primeras expresiones de la literatura africana, la cual se ubica en dos periodos, un primer periodo tiene que ver con la exploración y conquista del continente americano, se produjeron diferentes tipos de producciones como los libros de viajes, las crónicas, los informes y las memorias. El segundo periodo, continúa diciendo el autor, se inicia con la ocupación de las costas africanas y la explotación comercial de los africanos, es decir, la colonización. Estos dos episodios fueron los detonantes que permitieron que en Guinea Ecuatorial se produjeran, los libros de viajes, la novela pretexto, la novela-misional y la literatura misional. Hacia el año 1947, la Revista misional, inaugura una sección que llamó “Historias y Cuentos”, en esta se recogían leyendas, cuentos y fábulas autóctonas, se creía que el objetivo era la perpetuación y divulgación de la tradición oral, sin embargo, la intención era la de instrumentalizar a los alumnos y seminaristas nativos de los cuales recolectaban información, sobre las costumbres de los pueblos colonizados, estos datos eran transcritos y traducidos al castellano, y es así como esta producción literaria de la tradición oral o tradicional, les servía para facilitar la acción colonial y civilizadora de España.

Como es de comprender la conquista y la colonización no sólo se dió en los lugares geográficos, físicos, tangibles, también se produjo en los espacios intangibles, en la palabra que está contenida en el saber, los griots o djeli africanos poseedores de la tradición oral fueron convertidos en intermediarios o puentes entre el arte narrativo tradicional y el arte narrativo occidental moderno, que es la escritura. Es decir, los trovadores africanos en su propio territorio fueron utilizados como objetos del mercado literario al manipular sus relatos con los cuales se posesionó la literatura castellana. Estas relaciones de superioridad/inferioridad, de instrumentalización de las personas, del saber de las personas y de los lugares donde habitan, se continúa a lo largo de





la literatura africana en expresión castellana cuando los escritores españoles idealizan lo blanco en razón de su estética la anteponen a los africanos al retratarlos como seres inferiores y considerarlos como infantes resultado de una visión paternalista.

Es en este contexto, donde tiene nacimiento la literatura guineana de expresión castellana, su origen está fundado en estereotipos literarios productos del racismo y que se mantienen en la literatura hasta hoy, una de sus manifestaciones es la ausencia de los afrocolombianos como protagónicos en las producciones gráficas y por el otro lado, el desconocimiento cultural de la valía de la tradición oral y la oralidad. Es así cómo, se construye la relación de imposición escritura/tradición oral- oralidad.

Los históricos de la tradición oral en el mundo afro

La literatura para los africanos y sus descendientes en toda la geografía del planeta está basada en la palabra, ella es la más fina y viva manifestación del arte, es la expresión contada por los hombres y cantada por las mujeres, es el verbo hecho carne, el sustento de la tradición oral, los Griots, las mujeres y los hombres negro-africanos son los dueños poseedores del saber literario.

Posteriormente, con el movimiento diaspórico se profundiza la tradición oral en las Américas, al hacer un rastreo sobre la literatura africana se da fe de tres momentos que caracterizan este tipo de literatura, se inicia por el más antiguo, la tradición oral que tiene como personajes a los Griot, los cuales eran considerados como una institución en las comunidades, por lo que era de una gran relevancia social dado que eran los creadores de textos orales. Los Griot representaban la conciencia y la memoria, eran una especie de trovadores, poetas, músicos, historiadores cuyas fuentes literarias eran los proverbios, el cuento, la fábula y las narraciones históricas.

Otro aporte importante a tener en cuenta en la literatura africana es la Poesía oral o escrita, en África, está es considerada como la forma literaria más vital, como fuente literaria es muy potente, en la medida que se convierte en una forma de crítica política y de costumbres. La novela por ser una fuente literaria importada no es considerada como parte de la literatura africana. De hecho, en los años 30 cuando emerge el movimiento de la Negritud, abanderado por el senegalés Léopold Sedar Senghor, este movimiento se caracterizaba porque la literatura estaba ligada a la política, esto les permitía además de

defender la literatura africana, combatir el imperialismo cultural europeo y afianzar el desarrollo de la cultura africana. Un tercer momento, y no menos importante es el aporte de las mujeres autoras en la tradición oral son de una gran importancia incluyendo en número.

Para la filosofía africana el Muntú, es su gran legado creador. La diáspora africana enriquece la cultura histórica y social colombiana dado que su pensamiento mágico y de creatividad se encuentra disperso en cada una de las actividades que desarrolla, entre estas, la tradición oral. Sin embargo, la tradición oral, comprendida como literatura oral bien sea africana o afrocolombiana, ha sido desconocida e ignorada de siempre, desde la época colonial hasta hoy, el protagonista de esta invisibilidad ha sido el mundo de la academia que hace parte de la cultura dominante el cual se encargó de institucionalizar como dice Chimamanda Ngozi Adichie cuando advierte sobre “el peligro de una sola historia”, (video) porque parafraseando el proverbio africano las historias han sido contadas por el cazador, para que haya otras historias deben ser narradas por los leones y leonas. Y a pesar de que en Colombia constitucionalmente fue reconocida su diversidad etno-lingüística, el impacto de la tradición oral no ha estado a la altura de dicho reconocimiento.

Conexiones entre la filosofía africana y la literatura afro

El maestro Manuel Zapata Olivella, articula en su novela *Changó el gran Putas*, el sistema de pensamiento filosófico africano sustentado en el Kintu, Hantu, Kuntu y Muntu con la literatura afrocolombiana. Este es un buen contexto que sirve de ilustración para conectar desde el Proyecto Colibrí los conceptos de la filosofía social africana basadas en el cooperativismo con la literatura oral, la cual es considerada por Monique Nomo Ngambe (2005), como una de las tres actividades creativas de la literatura africana, ésta es abordada por folcloristas, lingüistas, antropólogos y etnólogos. (Nomo, 2005, primer párrafo). Aunque es la novela la obra literaria del maestro Zapata Olivella, la que conecta la filosofía africana con la literatura africana, sin embargo, a diferencia de los demás géneros, poesía oral y escrita, teatro, cuento, fábula, proverbios, la novela, no hace parte según Mbaré Ngom (1993), de la literatura oral en África. Un aspecto muy importante de este autor es el protagonismo que resalta en las mujeres como autoras y cuentistas en la tradición oral.





La filosofía y la literatura africana se conectan por la palabra, es a través de esta que los saberes ancestrales se conservan en las costumbres y es de este modo que perduran en la filosofía del Muntú y se transmiten de generación en generación. Los saberes africanos que se quedaron instalados en la memoria colectiva, en la memoria histórica de las comunidades afrodiaspóricas se componen de múltiples elementos que emergen en las Américas transformándose dentro de un contexto cultural postcolonial.

La tradición oral y el origen de la producción literaria afro

La producción literaria afro hereda el desconocimiento y la invisibilización de sus producciones que se origina en dos épocas: la conquista y la colonia, razones por las cuales no ingresa al canon nacional de la literatura oficial como una literatura legítima y válida, sin embargo, cuando la grafía de la literatura dominante aborda y recrea o construye las historias afro, negra, raizal y palenquera, lo hace recurriendo a las herencias coloniales, es así como “el negro hace parte del paisaje y la comunicación lingüística de lo afro termina siendo vista como algo dialéctico” (Mendizabal, 2012, Pág 94), que es considerado por Zapata Olivella como “regionalismo” (Ibid, Pág 94). La literatura afro es definida por Zapata Olivella como “El haber de las experiencias culturales que puede guardarse en la memoria o en el papel escrito” (Ibid, Pág 97), esto es reafirmar la valía de una literatura afro que se nutre de dos fuentes, la tradición oral y la escritura. Beyddy Muñoz Loaiza (2012), añade, la importancia de “rescatar, mantener y explorar la tradición y la literatura oral como depositaria de la vida espiritual acumulada de experiencias y conocimientos propios y constructora de la memoria colectiva que no envejece” (Pág 31). Es de mucha importancia generar estrategias de mediación entre la conservación de la oralidad y la transmisión de la misma de manera escrita.

Nina de Friedemann (1998), aduce que la historia oral en Colombia se considera como “una fuente para la historiografía, tanto para los aborígenes y sus descendientes como para los descendientes de esclavos, gentes y comunidades afrocolombianas”.

Al respecto, Arboleda (2018), dice “hay decimeros que acostumbran primero a escribirla, incluso a publicarla impresa como lo hacía Benildo Castillo, el llamado autor de las tres letras en Tumaco durante los años 70” (Pág 242). Un aspecto importante de las producciones es que deben estar mediadas por

un análisis crítico desracializado, libre de estereotipos literarios que deponga las diferentes categorías que ubican lo negro y sus características físicas y culturales en condición de inferioridad.

De otra parte, la literatura afro no tiene porque llegar a igualar o comparar para adquirir estatus con la literatura convencional, por el contrario, debe conservar y reproducir sus características que le identifican y diferencian de otros tipos de literatura siendo estas su anclaje, la oralidad y la ritualidad. La literatura afrocolombiana nace del “silencio de la esclavitud, donde se lenguajea la memoria, se le canta o se la baila” (Mendizabal, 2012, Pág 98), un ejemplo, lo vemos en la décima, como afirma Arboleda (2018), “exhorta sobre la dimensión del nosotros la proximidad que configura un momento especial donde van a circular cadenas de palabras, gestos ademanes e informaciones. Las comunicaciones se construyen en el territorio de la mentira, que en nombre de la verdad han sido endémicamente explotados y excluidos” (Pág 240), esta es una visión del mundo que los decimeros construyen como “un recurso de construcción de la memoria, una huella profunda de conocimiento y principio filosófico de relacionamiento con el “otro”, mentira por lo demás frecuente en la narrativa de animales” (Ibid, Pág 240). La tradición oral escrita, se diferencia de la literatura convencional, Mendizabal, lo explica diciendo que “es en la visión del mundo la cual está en concordancia con la sociedad que establece y la consume” (Pág 98), mientras que para la literatura oral la visión del mundo está en la “sobreeexistencia” (Arboleda, 2018, pág, 240).

Nina S de Friedemann (1997), citando a Jan Vansina, expresa que la tradición oral para ser considerada como tal debe tener una edad de al menos una generación, pero que además, está tiene un proceso y unos productos que son considerados mensajes los cuales se heredan de otros mensajes, a esto se le denomina tradición. Del mismo modo, cita a A. Hampaté Ba, un estudioso africano del tema. quien considera que la tradición oral no se limita a cuentos y leyendas o a relatos míticos e históricos. Para el autor, la tradición oral es una gran escuela de la vida, es religión, historia, recreación y diversión. Arboleda (2018), dice, “la décima es un viaje a la memoria” (Pág 242), es esta décima de Martín Silva Solis, del municipio de la Tola, en Nariño, donde se cuenta la historia de la polémica de cuatro alimentos (Pág 243)





Polémica de los cuatro alimentos

El plátano y el arroz
el pescado y el chocolate
formaron una discusión
que el juez tuvo que enfrentarse.

El plátano fue el primero
que habló con alevosía
en cada punto y lugar
soy pan de todos los días
me buscan por la bahía
los hombres de dos en dos
el preferido soy yo
porque soy el principal
y se pusieron a porfiar
el plátano y el arroz

Alto allí... dijo el pescado
soy la plata de los hombres
y de la clase de pobres,
soy el primer buscado.
a mí me comen salado
me llevan a todas partes
soy el fin y el remate
del plátano, la primer presa
y discutían en la mesa
el pescado y el chocolate.

Después contestó el arroz
creyéndose superior
de todos estos productos
yo soy el de más valor.
Me compraron en Nueva York
porque allá también les gusta
en todo pueblo me buscan
porque soy rey de la mesa
y hablando de esta riqueza
formaron una discusión

Después habló el chocolate
como tercero y segundo
sabrán que soy el llamado
en todas partes del mundo
en tono claro también dijo
soy alimento profundo.
tengo sabor elegante
y valgo bastante plata
la discusión fue tan alta
que el juez tuvo que enfrentarse

Tradición oral y oralidad

Con respecto a la tradición oral y a la oralidad exponemos algunas conceptualizaciones y consideraciones que aportan elementos diferentes según su autor, lo cual permite considerar la importancia de esta figura literaria para la comunidad académica. Para Friedmann (1998), la tradición oral es considerada en África, como “un museo vivo para la arqueología, para





la historia y para el presente del transcurso social, el personaje poseedor del conocimiento, dueño de la palabra es el griot” (Pág 23). En las sociedades tanto africanas como americanas en donde las personas no tuvieron acceso a la escritura la tradición oral se convierte en la figura literaria a través de la cual transita la memoria que las gentes heredan de la tradición. Friedemann, cita a Buenaventura quien habla de los transmisores y dice “El “griot” en las tradiciones orales del mundo se yergue como uno de los símbolos representativos de todos los contadores, cuenteros, cuentistas, decimeros o decimistas, sabios, abuelos, mamás y todos los demás narradores escénicos o no, que en muchas sociedades se desempeñan como depositarios de historias, testimonios o tradiciones que él en un momento dado cuenta” (Friedmann, 2018, Pág 23) y de lo que transmiten a partir de una experiencia que tuvo en África, cuenta:

“Aquí vivimos con los cuentos, comemos, crecemos con los cuentos, no se trata de un espectáculo ni de un acontecimiento extraordinario. Hacen parte de nuestra cotidianidad... Hay cuentos de brujería, cuentos de guerra, cuentos de amor, cuentos de héroes... la iniciación es muy importante, todo comienza en la iniciación y los cuentos, señalan el camino de la iniciación, pero la iniciación puede resultar grave cuando se ocupa de cosas graves como la brujería”. (Buenaventura 1995:178).

Continuando con los aportes de Friedmann, muestra como en las culturas ágrafas de América, al igual en otros lugares del mundo como en África, como lo leemos en Buenaventura, muchas de sus sabidurías permanecieron en la memoria y se expresan a manera de mitos, cuentos y cantos o en narraciones épicas. También en rituales festivos, en fiestas sagradas, y como en África seguramente también en los toques y los silencios del tambor o en los ritmos musicales de canoas y canaletes en aguas de ríos y mares . Y desde luego en el gesto, en la danza y en la ética del vivir y del morir.

Para Valderrama (2018), la tradición oral se entiende como “aquellos repertorios orales, tales como mitos, leyendas, adivinanzas, cuentos, relatos, historias y cantos, cuyo contenido ha logrado preservar rasgos generales y discontinuos de una memoria histórica, social y cultural de acontecimientos históricos que han contribuido a los procesos de formación comunitarios e identitarios de las comunidades negras” (pág 98) y además el autor, concibe que la tradición

por relaciones sociales y culturales, de este modo, se le atribuye al territorio una dimensión simbólica lo cual le da sentido y significado a la tradición oral.

Díaz, de manera verbal, define la tradición oral como un conjunto de acciones que sirve para transmitir los saberes, los conocimientos, todos los aspectos que están presentes en la cultura sin necesidad de un sistema de grafía. Estas formas de comunicarse se suceden en comunidades cerradas, esta se hace presente en mitos, leyendas, cuentos, coplas, versos, décimas y contienen elementos que aportan a la cohesión social de dicha población. De igual manera, la tradición oral sirve para mantener las percepciones orales sobre diversos temas y/o situaciones que hacen parte de la cotidianidad de las comunidades, también esta tiene un mayor impacto porque llega a la mayoría de la población a diferencia de la comunicación escrita, porque hay comunidades que no tienen la facilidad de la impresión. (conversa sostenida con la historiadora Camila Díaz Escobar, marzo 22 de 2022)

En este apartado se concluye que la tradición oral, es una práctica cultural que pervive en los territorios de comunidades negras y en otras comunidades donde la palabra verbalizada continúa siendo su máxima expresión de comunicación oral que no hace parte del analfabetismo o falta de educación, sino que debe ser entendida, comprendida, protegida y conservada como patrimonio intangible de los pueblos que la poseen y de la humanidad.

La oralidad, es una manifestación que se expresa fonéticamente, en otras palabras, es un sistema de comunicación. Hay dos tipos de oralidad, una oralidad primaria es la que no posee ningún tipo de escritura, y la oralidad secundaria como los griegos que recitaban los poemas, pero al mismo tiempo estaban plasmados en letras. La oralidad es acumulativa, redundante y conservadora. En el contexto de la Colección Colibrí, la oralidad se va a expresar a través de escritos y audios, a través de los cuales se dará a conocer la riqueza oral de las comunidades afrocolombianas de las diversas composiciones literarias.

Una catalogación de la tradición oral en lo que se ha llamado “La vertiente afropacífica” que incluye el litoral Pacífico de Colombia y Ecuador acaba de publicarse en la Universidad del Valle (Pedroza, Vanín y Motta 1994). Es una muestra de la riqueza de pensamiento de sus gentes, agrupada en géneros. La décima según los autores, la estructura poética de mayor fuerza en el Litoral, es seguida de romances, retahilas o ensaladillas, estribillos, cuentos, mitos





y fantasmagorías, arrullos o cantos de cuna, alabaos, chigualos o gualíes o cantos de bogas, para mencionar algunas otras expresiones “ Hilando u ay ve subiendo y bajando u ay ven o hilando u ay ven subiendo y bajando u ay ven” (Friedmann, 1998, Pág 23)

Poema de Alfredo Vanin

LOS RIOS

Tu pelo con sus ríos de barro
nos acerca a la edad de los trompos
y las canoas mutiladas
Ancianos que lloraron su guerra anterior
a ese río
deslumbrante
roto en el cauce
de la cruz del sur
soñando con altas mujeres
que tenían tu edad cuando la ola

El Arrullo

El arrullo es una manifestación que a diferencia de los alabaos, chigualos o gualíes, se usa en diferentes circunstancias para dormir a los niños, para las reuniones sociales, es de carácter religioso en la celebración navideña a través de los villancicos que son los cantos originales que hacen alusión a la virgen y al niño Jesús, el cuál es el gran protagonista. Es en este espacio de encuentro familiar y comunitario donde los niños empiezan a ejercer su espiritualidad, a reconocer a sus deidades que será la guía de sus patrones de conducción para el resto de sus vidas al tiempo que se va familiarizando con sus santos.

Cocorobé, cocorobé
Cocorobé, los hijos de José
Las muchachitas de ahora
Se parecen al tomate

58/110 Cuando ven a la mamá

Le dicen al novio andate
Cocorobé, cocorobé
Cocorobé, los hijos de José
Cuando el río está creciendo
Bajan muchas espumitas
Que bulleros son los hombres
Cuando ven una bonita
Cocorobé, cocorobé
Cocorobé, los hijos de José
No digo que soy bonita
Ni que derramó colores
Pero con mi colorcita
Hago llorar corazones
Cocorobé, cocorobé
Cocorobé, los hijos de José
Posada los tres tambores

El alabao

Al parecer los orígenes del alabao o son propiamente venidos de algún lugar del continente africano, no llegó a las Américas en las voces propiamente de los africanos de la diáspora según el Padre Gonzalo Torres comenta. “Algunos alegan que el alabao no es africano porque tiene el verso romance, que no es africano porque tiene el canto gregoriano o el cante jondo, que eso es español, que eso es católico, cristiano” Pero ahí está exactamente su grandeza: que se sirve de un canto español para meterle un corazón, un alma africana, una mentalidad africana.”(Mincultura, 2014, Pág 25). En el pensamiento de Bonfil Batalla (1981), se puede afirmar que se produjo un fenómeno cultural, que él llama “la capacidad de decisión” (Pág 183), pero en este caso sucede de manera inversa es decir, de la subalternidad/ a la dominación, porque los





africanos ejercen “control cultural” (183) del alabao en un contexto histórico, este se entiende como “la capacidad social de usar un determinado elemento cultural y lo producen y lo reproducen” (184). Con el alabao, los africanos toman elementos ajenos a la cultura africana y los apropian. En este caso se puede interpretar que a diferencia del dominio colonial sobre este elemento cultural que los descendientes de la diáspora denominaron alabaos, no se establecen relaciones asimétricas desde la dominación eurocéntrica, más bien se establece un proceso de hibridación en la tradición oral de los alabaos de estas dos culturas.

Pero para los sabedores e investigadores los alabaos, son manifestaciones que se remontan al periodo de la esclavitud y es producto de una proceso de sincretismo cultural, el cual se produce por un proceso de mezclas de culturas como ya se mostro en el parrafo anterior como un resultado de hibridación. En este sincretismo cultural, se mezclaron “la estructura de los cantos y la oración católica con elementos e intenciones propias de una cosmogonía africana, en la cual se establece una relación entre los vivos y los muertos a través de la palabra, en el cuerpo y la música” (Mincultura, 2014, 37)

De esta manera, el alabao, hace parte de la tradición oral de las comunidades del Pacífico, por este transita la memoria histórica la cual ha mantenido su conocimiento de generación en generación. El alabao como expresión literaria de la tradición oral, lo identifican algunas características como su interpretación a capela, hacen referencia a la vida y a la muerte, la letra evoca dolor pero también esperanza, es un canto responsorial, sus letras pueden mostrar una dimensión religiosa combinada con pasajes que hacen referencia a los humanos; pero también con estos cantos busca reforzar valores y principios de la espiritualidad afro. El Padre Gildardo Alzate conceptualiza a los alabaos cuando dice “son misterios de la fe, son memorias históricas, tradiciones y relatos de la cotidianidad, en los que se resuelve la esencia divina con la parte humana” Mincultura, 2014; Pág 46). También los alabaos son el eje central del velorio, del levantamiento de tumba o último día de la novena y del cabo de año o aniversario de la muerte.

Los Gualíes

Si un niño muere
Se le baila y canta gualí
Por ser un angelito
Que al cielo ha de subir (Pág 43)

Los gualíes o chigualo, alabaos y el levantamiento de tumbas son portadores de la tradición oral, esta tradición es aprendida especialmente por las mujeres son las transmisoras de abuelas a madres y de éstas a las hijas . El gualí o chigualo, es una práctica que se realiza en la región del Pacífico en particular en algunos lugares a lo largo del río San Juan, en el departamento del Chocó. En este ritual se entre mezclan lo humano con lo divino, que se fusionan en la celebración que se hace cuando muere un niño, la manifestación de una gran diversidad de expresiones que se sitúan en el mundo de lo terrenal como, cantos - cantos -arrullos, romances, rondas-, bailes, juegos, rimas, chistes y cuentos, se conjuga con el mundo celestial, con el canto coral de alabanzas que se ofrendan a Dios, a la Virgen y a los Santos.

La oralitura

Con respecto a la oralitura afrocolombiana, Toro (2014), indica que estudiosos como Walter Ong, dicen que “la raíz littera del término literatura indica la presencia de escritura” (Pág 241), para establecer una diferencia entre la oralitura y la literatura oral, por lo que, este autor propone llamar estas “creaciones como formas artísticas exclusivamente orales» o «formas artísticas verbales»” (Pág 241). Toro, identifica la presencia de estas formas artísticas orales en todas las culturas indígenas colombianas y en las comunidades afrodescendientes en las regiones del Pacífico y del Caribe. Toro, presenta dos formas de explicar la oralitura desde el contexto de la oralidad como una producción literaria basada en un intercambio entre culturas y al interior de las mismas. Es así como, para entender el concepto de oralitura





establece diferencia entre oralidad intercultural y oralidad intracultural, y de estas con la etnoliteratura. Con respecto a la oralidad intercultural la define como “aquella que se presenta en el interior de su comunidad productora y se conserva en su carácter oral y con las características culturales propias” (Toro, 2014, Pág 241) al mismo tiempo que indica que este tipo de oralitura tiene una ascendencia en la tradición oral hispánica.

En relación con la oralidad intracultural, la describe como “aquella que tiene un encuentro con el sistema escrito y recibe influencia de este, siendo apreciada en lenguas, géneros y temáticas” (ibid, 241). A esta obedece el concepto de etnoliteratura, la cual se entiende como la reelaboración escrita de las formas orales, cuyas producciones literarias se encuentran en los etnotextos a los que Nina S de Friedemann, describe como “una creación literaria a partir de la transformación de una tradición oral étnica” (Ibid, Pág 242). Por ejemplo, en Cuentos para dormir a Isabella, de Baudilio de Revelo Hurtado y sus hijos Camilo y Carolina relata cuentos como el Tío León, el Tío Tigre, el Tío Conejo, que es de los cuentos más famosos de la tradición oral. Otros dos recopiladores de narraciones orales han sido Rogelio Velásquez y Alfredo Vanin otros cuentos son la Araña y el Tío Tigre, Cómo y cuándo le crecieron las orejas, porque el sapo es achatado, el zapatillo, El cazador cazado. Estos relatos se caracterizan porque suceden en una historia atemporal y sin un espacio delimitado, que puede ser la tierra, el cielo, la selva o los llanos.

Con la oralitura, se establece diferencia entre lo que es la transcripción de un cuento oral y la que corresponde al de la etnoliteratura, aquí un ejemplo de ella: Revelo, citado por Toro (2014), dice: “Fue llegando el león, pra, pra, pra, con ese caminao sondiao que se gasta y pra, pra, pra, pra. Ve el perro mmirrrrrr mmirrrrrr y el león pra, pra, pra, no para bola; salían los perros se le arrear: guau, guau, guau, guau, y el león no se mosquiaba” (Toro, 2014: 247), en este tipo de transcripción el narrador es más cercano a la historia, repite frases, emplea onomatopeyas y habla de manera coloquial. En tanto, la transcripción reelaborada, el narrador se ubica distante en la historia, no hay apropiación de de la situación, no hay empleo de onomatopeyas, ni repetición de frases, Velásquez, mencionado por Toro la explica así: “Cada bailarín se dio maña

de salir con el pellejo sano de este toletole. Tigre, aprovechando sus uñas, se bajó a la tierra por las paredes del cielo; Anance se descolgó con sus hilos; Cucaracha voló...”

Literaturas y oralidades desde las comunidades indígenas para el vivir cooperativo

Esta propuesta literaria, está fundamentada en la idea de la literatura como espacio dinámico e integrativo de la sociedad global actual, donde oralidad y literatura no son momentos de una misma línea evolutiva en la cual una antecede a la otra, como escaño inferior asociado a las poblaciones indígenas frente a un momento más alto en la jerarquía asociado a la cultura blanca Occidental. Nuestra perspectiva parte de la comprensión de que ambas áreas del saber poseen características específicas que las dotan de existencia suficiente de manera individual, pero que a la vez son complementarias. A esta misma posición de complementariedad Martín Barbero la nombra como relación de hibridación (Barbero y Llach).

Es por esta posición que proponemos una serie de textos literarios, en formatos escritos y en audios, que contienen en sí mismos filosofías que atienden a la vida en armonía, para el uso y disfrute de los lectores y lectoras. Filosofías que nacientes en los pueblos ancestrales, hoy ponemos a disposición de la población en general pero enfocada en la niñez, puesto que es esta la tierra más nutrida para que crezca la semilla de la vida. A continuación, hacemos una relación de los conceptos que faciliten la comprensión de la necesidad de esta propuesta, para que así pueda ser más fácil su aplicación por parte de la comunidad lectora.

La Editorial Tagigo y Canapro, conscientes de nuestra responsabilidad con la construcción de un mundo mejor para todos los seres que lo habitan, encontramos que, para llegar a ello, es necesario formar puentes entre las sabidurías de origen ancestral y las prácticas cotidianas de la mayoría de las personas que habitan Colombia. Un puente de ida y vuelta construido de literatura y oralidad, por el que transitan los saberes de las culturas indígenas hacia el bienestar humano de la población terrícola en general, que a su vez sirve de ampliación de las voces de las comunidades.





Este tránsito fortalece el intercambio en equidad y con respeto entre culturas, de manera concreta es posible afirmar que abona al objetivo de la Política Pública de Comunicación de y para los Pueblos Indígenas (PPCPI), que si bien nace desde el senti-pensar de las comunidades indígenas, para su implementación ha sumado a múltiples instituciones del Gobierno, por lo que la Editorial Tagigo y Canapro como instituciones culturales pertenecientes a la geografía colombiana, sumamos nuestro aporte a la ejecución gradual del PPCPI y todas aquellas otras iniciativas ocupadas en el uso del lenguaje como herramienta para la vida.

Nuestra intención con la Colección Colibrí, es desde la recopilación de textos indígenas, aportar a la construcción de una nación pluricultural en la que conectamos las filosofías y literaturas con los principios que dan base al PPCPI, como lo menciona la Comisión Nacional de Comunicación Indígena -CONCIP- son:

Ley de Origen o Derecho Mayor de los Pueblos Indígenas, y a prácticas tradicionalmente orales que involucran no solamente la relación entre seres humanos sino también entre estos y todos los demás seres y elementos de la naturaleza (materiales y espirituales). El segundo concepto tiene que ver con dispositivos tecnológicos y lenguajes provenientes de las sociedades no indígenas como la radio, la televisión, el cine, la internet, la telefonía, la fotografía, la prensa, entre otros medios (CONCIP 3).

Es nuestra Colección Colibrí uno de esos *otros medios*, con la cual nos unimos a la comunicación de la Ley de Origen, unión que establecemos como parte de nuestro compromiso en la construcción de un país transcultural, entendido como el “proceso mediante el cual las identidades múltiples se reproducen y se manifiestan como un “tercer espacio”. Es la parte donde la multiplicación se convierte en una “nueva identidad” a partir de esos préstamos e intercambios” (Zebadúa Carbonell 42).

En este sentido la construcción de identidades nacionales que nacen en el encuentro en las raíces filosóficas indígenas del pensamiento colaborativo y la cotidianidad de la vida cultural mestiza en sociedades Occidentales, genera espacios de convivencia que aumentan la calidad de la vida en el planeta.

Como institución con fines pedagógicos consideramos que es en el público infantil donde de manera más relevante se pueden encontrar mejores

resultados en el intercambio de saberes y su fortalecimiento a largo plazo. Esta posición de recuperación para la implementación cotidiana de saberes, la hemos visto aplicada y funcionando en las comunidades indígenas, como lo es el caso de Caldas en su implementación de las Escuelas Territoriales Propias del PEC, quienes diseñaron rutas de trabajo de recuperación de su cultura a través del trabajo con la niñez, como una cosecha que siembran y esperan cosechar en unos cinco años (Consejo Regional Indígena de Caldas - CRIDEC-).

Es menester observar que el enfoque en nuestra colección no es directamente la lengua ni el público lector objetivo son las comunidades indígenas, nuestro foco es la literatura como transmisión de filosofías, que parte de las comunidades ancestrales para alimentar la cultura del país. Si atendemos a los demás argumentos desarrollados en este texto, es posible comprender que la lengua ancestral es parte vital de la cultura de la cual nace, misma que se aprende a través de los textos literarios y de la oralidad, como también que esa calidad humana de esa cultura aporta a la construcción de la calidad humana de cualquier etnia, incluidas las sociedades blancas y blanca-mestizas del territorio nacional que aún no se han hecho la pregunta por su filiación étnica.

Aun en zonas que en el pensamiento general se creen habitados meramente por personas blanca-mestizas y blancas, la realidad es que por ejemplo para Bogotá se censaron más de 19.000 personas indígenas y para Antioquia casi 38.000 (Cubillos Álzate y Matamoros Cárdenas 7). Mismas cifras que sin duda aumentarán con el proceso de identificación étnica que adelantan las diversas instituciones, pues en la actualidad la categoría de identidad étnica está siendo fuertemente debatida en la cotidianidad, lo que ha incitado a que muchas personas que ni siquiera se habían preguntado por la existencia de las etnias, ahora se vean abocadas a enterarse e incluso a autoidentificarse como afrodescendientes o indígenas.

De esta manera conocer las formas que las poblaciones de los pueblos originarios han generado para vivir en armonía con su entorno, formas que en términos de traducción puede entenderse como *pensamiento del cooperativismo*, posibilitan un mejoramiento en la calidad de vida ecosistémica de las poblaciones blancomestizas, a la vez que reafirman la voz de las comunidades de las cuales emergen esas filosofías, es decir que atenderíamos al proyecto político de la transculturalidad, donde las niñeces





son las primeras depositarias de la comprensión de la necesidad de cambiar la mentalidad consumista, pues son sujetos presentes de la violencia económica contra la Naturaleza a la vez que serían de adultos los responsables de los cambios en la visión del mundo.

Las luchas indígenas por la dignidad al reconocimiento de su literatura

Es importante iniciar el desglose de esta conceptualización con el reconocimiento a que tanto nuestros esfuerzos como todos aquellos que nacen en Occidente para la salvaguarda de las sabidurías de las culturas indígenas, son resultados de las luchas que estas mismas poblaciones llevan ejerciendo por siglos.

Desde los primeros momentos en que el imperio español arribó a estas tierras ahora llamadas Colombia, muchas de las múltiples y diversas poblaciones indígenas que desde tiempos inmemoriales han habitado el territorio, efectuaron acciones de respuesta al proceso de invasión y consiguiente colonización. Acciones dadas según la comunidad y el momento histórico, entre las que se encuentran el abandono de zonas donde se radicaban los extranjeros, los suicidios colectivos, el intento de convivencia e intercambio tanto de bienes como de ADN con las personas blancas e incluso la confrontación armada directa, entre muchas otras.

Uno de los efectos de esta variedad de acciones, se manifiesta en que, en el siglo pasado durante la reforma a la Constitución Política Colombiana, se diera ingreso de manera diferenciada a las poblaciones originarias al reconocer la importancia de sus culturas en la legislación colombiana, es así que pasó de considerárseles como “salvajes” en la ley de 1890 a ser

considerados por la Constitución actual como comunidades culturales diferentes y las personas que las constituyen, en consecuencia, tratadas como portadoras de otros valores, con otras metas y otras ilusiones que las tradicionalmente sacralizadas con el sello de occidente. No son ya candidatos a sufrir el proceso benévolo de reducción a la cultura y a la civilización, sino sujetos culturales plenos, en función de la humanidad que encarnan, con derecho a vivir a tono con sus creencias y a perseguir las metas que juzgan plausibles, dentro del marco ético mínimo que la propia Constitución señala

66/110 (C-139-96 12).

Al reconocer que ya no son candidatos a ser “civilizados”, se comprende que sus propias formas de pensamiento y organización social, son tan válidos como la sociedad colombiana Occidental.

Literatura para Occidente

El concepto de literatura para la cultura hegemónica no está objetivamente esclarecido, entre diferentes Escuelas de la teoría literaria, siguen apareciendo autorías que se acercan y distancian en sus conceptualizaciones. Sin embargo, traemos algunas perspectivas para hacernos a una idea común en los estudios. Se la explicó como “parte de la actividad verbal o lingüística del hombre [...] que, en el marco de las disciplinas científicas, la teoría de la literatura se halla íntimamente ligada con la ciencia que estudia la lengua, es decir con la lingüística” (Tomachevski 13).

Siguiendo una línea semejante pero muchos años de discusión después, encontramos a Ranciére que menciona como en el siglo XIX, el concepto pierde su sentido de saber de los letrados para pasar a designar el arte de escribir en sí mismo y que para la modernidad viene a ser la puesta en obra del uso intransitivo del lenguaje en oposición a su uso comunicativo, es entonces práctica definida del arte de escribir que interviene en la relación entre prácticas de visibilidad y modos de decir de los mundos comunes (17-19) y aquí llamamos la atención en el argumento que se trata de una forma escrita, es decir que “es un nuevo régimen de identificación del arte de escribir. Un régimen de identificación de un arte es un sistema de relaciones entre prácticas, de formas de visibilidad de esas prácticas, y de modos de inteligibilidad” (Ranciére 20).

Ahora, pensemos en qué tipo de escritos, porque la literatura no acepta cualquier elemento con base a que esté escrito, al analizar su canon nos damos cuenta que se refiere a textos que hacen parte de la idea de “universalización de categorías, criterios y leyes explicativas de los fenómenos literarios europeos y su asunción como si fueran aplicables y valederos para todos los rincones del mundo [...] parte de la tesis de la unidad universal de la literatura” Navarro en (Solano Rivera y Ramírez Caro 83).

Es con base a posiciones críticas como las que retoman Solano Rivera y Ramírez Caro, sumadas a posiciones más liberales del concepto que agregan un sentido de ser a la literatura que trasciende el estético, una tarea que para





Deleuze es la función de deconstrucción, desestabilización y disolución del individuo lector, a partir de la cualidad de la literatura de no definirse dentro de los límites establecidos, posible sólo a partir de ser en sí misma devenir, entendido como movimiento de transformación (Deleuze).

Tanto los cambios en la idea de democracia, la movilidad social³ y las tecnologías, han incidido en la sacudida al canon literario que, si bien intenta conservar su pureza de conformación de textos elaborados desde la visión de mundo de varones blancos, heterosexuales de clase alta Occidental, donde otras autorías aparecen es gracias a la visibilización que les ha otorgado la comunidad lectora por fuera de la élite literaria. Sin embargo, esta aparición se sigue dando en los márgenes y bajo la etiqueta de lo otro, entendido como lo exótico, lo local y otras configuraciones semejantes para dejar claro que no es lo reconocido como universal, cualidad máxima de valoración de la literatura.

En ideas concretas, es posible resumir que las acepciones más comunes acerca de la literatura, la sitúan irremediablemente escrita con los elementos del alfabeto de los principales idiomas del mundo, definida por su carácter de ficcionalidad, su ligación con la idea de poética y un uso del lenguaje lejano a la cotidianidad, uso principal porque es en éste en el que se elaboran la mayoría de los análisis de las teorías literarias, en los aspectos estéticos del texto.

Literatura y punto de vista: espacio filosófico del texto

Como ya lo analizó Luz Aurora Pimentel, en cada texto literario existe un punto de vista que se encuentra a partir de la interacción entre la perspectiva (la información que se incluye y la que por ende se excluye) y la selección en sí misma de esa inclusión, entendida como el origen, como posición o deixis de referencia en la configuración de la información narrativa, expresada tanto en las acciones como las voces de los personajes y que son los responsables de la ideología que aparece en todos los textos (Pimentel 95-97). Ese punto de vista es posible de asimilar a la visión de mundo de los textos y que en concreto en los textos de nuestra colección está aunada a las filosofías originarias.

3 Aquí por movilidad social nos referimos "en términos de cambios en los ingresos. Tal forma de análisis no da cuenta propiamente de las clases sociales como elementos constitutivos de la estructura social, con intereses contrapuestos y conflictivos, y con capacidad de adquirir una identidad y asumir el papel de agentes del cambio social" (Fresneda Bautista 208).

Conocer entonces la relación de la literatura con las filosofías de las comunidades originarias, nos lleva a comprender que ésta debe ser leída de otra manera, una en que se ubiquen los aspectos estéticos, pero que los trascienda con el objetivo de analizar la visión de mundo que los textos transmiten y que puedan ser de aporte a la cultura general de las naciones. Jorge Ramírez Caro y Silvia Solano Rivera proponen una metodología de lectura etnocrítica dirigida principalmente a los docentes que tienen que trabajar con obras impuestas para inculcar el deseo de lectura en la niñez, manera de leer que observa tanto lo bello en la obra, pero a la vez lo haga de manera crítica (Solano Rivera y Ramírez Caro 23-24).

Es así que proponen cambiar el lugar de la lectura a una base de *desobediencia epistémica* en términos de Mignolo, que incluya un análisis crítico del discurso, que vaya del propio texto al contexto, es decir que dialogue con el texto mismo para luego observar cómo representa el mundo, la manera en que aborda las prácticas sociales, discursivas e ideológicas (81-90) elementos argumentados en la relación que existe entre la literatura y el mundo social donde el autor o autora creó su obra.

Después de repasar lo que para la literatura tradicional implica el *punto de vista*, recordamos que como parte de esta propuesta, aplicamos las filosofías ancestrales como punto de vista literario. Elaboramos esta colección este punto a partir de filosofías originarias relacionadas con el pensamiento cooperativo. Pero antes de entrar en la identificación de algunas bases de este tipo de pensamiento, es importante acercarnos a la discusión por el nombramiento que Occidente le da a este tipo de producción del saber.

A partir de los procesos mencionados a lo largo de este escrito, en la Colección Colibrí presentamos a los lectores una selección de textos que además de acoger la riqueza filosófica de éstos, ya han pasado por parte del análisis de la metodología de lectura etnocrítica, listos para ser usados como fuente de placer lector y como herramienta de pedagogía para el Buen Vivir comunitario entre los seres que habitan el universo.

La selección de los textos que aparecen en la Colección Colibrí, lo son porque además de ser productos literarios de gran belleza, poseen la posibilidad de usar sus filosofías bases, como herramienta pedagógica en el sentido que lo propuso Estanislao Zuleta:





una educación filosófica es la forma por excelencia de búsqueda de ampliación de la democracia dentro del sistema educativo. Promover una educación filosófica y no cuantificada [...] podemos realizar desde allí una lucha restringida por la democracia. Un hombre que pueda pensar por sí mismo, apasionarse por la búsqueda de sentido o por la investigación es un hombre mucho menos manipulable que el experto [...] Este es un resultado que podría provenir de una intensificación, en nosotros mismos como educadores, de la tendencia a la educación filosófica (Zuleta 109-110).

Abonan pues a la democracia, misma que en las filosofías indígenas cobran una complejidad mayor, retratadas en sentidos como el de la *nosotridad Tojolobal* y el *Jugukui kogi* (CONCIP) conceptos que procuramos traducir aquí por su participación en los textos seleccionados de esta colección.

Este recorrido por las concepciones de literaturas y de filosofías ancestrales, desembocan en la manera en que para nuestra Editorial Tagigo entendemos y aplicamos la literatura. Reconocemos como parte de ésta, todas las formas literarias que ya evidenciamos, que han utilizado por milenios los pueblos originarios, tanto en sus formatos físicos, entre los que se encuentran las formas que aplican a collares, tejidos, bordados, sus propios cuerpos, como los formatos orales presentes en la cotidianidad del uso de la palabra, observable en la reiteración de sus cosmogonías, leyendas y cantos.

Lengua y oralidad ancestral

Dado que esta colección se trata de un trabajo literario con base en las poblaciones originarias, se hace necesario identificar las maneras en que son vividas desde estas formas culturales las lenguas ancestrales. En Colombia desde el 2010 son consideradas patrimonio inmaterial de acuerdo a la Ley 1381. Una de las formas en que la institucionalidad gubernamental da ese reconocimiento es el lanzamiento del primer Plan decenal de Lenguas Nativas, en febrero de 2022, con el cual el Ministerio de Cultura busca evitar la extinción de las 68 lenguas nativas del país.

La propuesta ha sido bien recibida en las comunidades, vista como la posibilidad de inclusión a la sociedad, como lo menciona Sharol Yuliana Robles Wayuú Bakatá “Ahora Colombia será un país más incluyente porque nos integraremos más como sociedad y mejorará nuestra Calidad de vida”

(Redacción El Tiempo 8) opinión que se complementa con Javier Domico, Embera Katio del Alto Sinú “Con este plan también se reivindicarán nuestros derechos y reconocerá el valor lingüístico de nuestras comunidades” (9).

Entendido que, si la lucha por el respeto a su cultura desemboca en la validación que le da la Constitución Política, es menester pasar a entender que las culturas indígenas están fuertemente asentadas a la vivencia de sus idiomas, mismos en los que inscriben la visión de mundo, visiones filosóficas que las comunidades originarias nos comparten e invitan a la incorporación a través de la oralidad y la literatura.

En el caso de la oralidad, conviene recordar a Walter Ong, quien la ve como la primera estancia del lenguaje y reconoce que después de pasar por un periodo donde se la limitó a las comunidades ágrafas, en las últimas décadas desde la misma academia se ha observado que en las sociedades que sí se fundamentan en la escritura, su relación con la oralidad está presente en el lenguaje cotidiano y que la misma escritura está marcada por el sonido, es decir que se vive la palabra hablada (Ong 17).

Ahora bien, es menester entender que la oralidad si bien su base es el sonido de la conversación hablada, según la característica del contexto donde se le emita, configura diversas formas de oralidad. En la presentada en este proyecto nos referimos a la oralidad indígena y de pueblos originarios, que teniendo por base el sonido y cotidianidad como ocurre con las actuales sociedades Occidentales, guardan además otros elementos que la hacen propia.

Para estas comunidades la natural unión entre oralidad e idioma como lo hemos tomado de Ong, cobran unas características que complejizan y amplían esa relación. Complejidad que radica en que, para la mayoría de esas comunidades, no es posible hacer un deslinde entre idioma y filosofía, por ende, es indivisible el idioma con la existencia material de su propio universo, motivo por el cual sus lenguas son la forma más visible de habitar ese mundo.

Con base a la comprensión de la importancia de la propia lengua, muchas comunidades indígenas han buscado asociarse con los Gobiernos de sus países para desarrollar proyectos para la recuperación de sus idiomas. Así encontramos en el video Escuelas territoriales propias del PEC a uno de los resguardos indígenas de Caldas, el argumento que hablar en Embera es vivir la oralidad, un acto que, viniendo del habla, tiene poder sobre los aspectos





materiales de la comunidad al ser una forma de fortalecer el territorio físico, por lo que desarrollan la Escuela de oralidad y lengua, como respuesta antes los modelos Occidentales que han llevado a sus comunidades al exterminio, para las cuales usan metodologías de cantos, danzas, juegos, lecturas, cuentos, historias y rituales espirituales con plantas propios de su comunidad. Metodologías que dan cuenta de la importancia del cuerpo y la filosofía de vida a la hora de la incorporación del idioma, aspecto que además se proyecta en la forma de usar los salones, mesas y escritorios que aparecen en las tomas del video (Consejo Regional Indígena de Caldas - CRIDEC-).

Incorporar este breve acercamiento a los idiomas de los pueblos originarios, ayuda a comprender que, para éstos, el idioma es la parte en la que se asienta su cultura, más conocido como “lengua”, se vive principalmente en la oralidad, misma en la que integran de manera natural tanto sus formas de comunicación cotidianas como sus narraciones cosmogónicas, por lo que en ella se fundamenta su propio concepto de existencia.

Literaturas ancestrales

En las comunidades la palabra no está sujeta a ningún formato, es sonido y acción, por tanto, se la camina en la construcción de “tejido con la Madre Tierra, con los espíritus, con los seres y con otros pueblos y procesos. Donde se camina, la palabra es nuestro territorio. Caminar que nos ha enseñado que el saber no es exclusivo de libros” (Almendra Quiguanás 49).

Ahora en cuanto a su literatura, podemos afirmar que existen de dos tipos: una vivida milenariamente de manera originaria en las comunidades y otra que se crea en la interacción con la cultura Occidental.

En la mayoría de estas poblaciones, la versión propia de literatura posee, cuando menos, cuatro elementos de diferenciación con la conocida en Occidente y por lo mismo, son elementos de aporte a la comprensión del mundo para todas las culturas, a la vez que son desafíos a la cultura Occidental, son también un aporte a la biodiversidad cultural.

La primera refiere a los tipos de grafías, que no son los reconocidos en Occidente, es decir que no se refieren a las letras, mismas con las que escribimos este texto, sino a formas de grafías propias según cada familia lingüística y que

podemos ver en las formas de glifos de la cultura Maya, los petroglifos zenú en San Jacinto y San Juan Nepomuceno y los dibujos de las pinturas rupestres de Lascaux, formas que de manera más actual, se materializan en expresiones que desde Occidente se ven como adornos, por dar un ejemplo cercano las formas geométricas de los collares indígenas.

La segunda es que estas grafías no se plasman sobre la idea de “libro” que se tiene actualmente en Occidente, sino que son productos de uso cotidiano en los que se vuelca la narración, como lo son collares, mochilas, vestidos y cestas entre muchos otros objetos en los que las personas de las comunidades plasman las narraciones de su entorno, tanto de la naturaleza como de sus historias de vida, cosmogonías y espiritualidades.

El tercer elemento es que suele no existir la categoría de ficción, por eso el cuento como se conoce en la literatura hegemónica actual, no suele darse en las comunidades indígenas, pues la ficción, alimento principal de la literatura, es una invención de hechos que no se dieron en la vida real de los seres, por lo que hace parte de la mentira y ésta es una forma de corrupción de la palabra, lo que es impensable pues la palabra es sagrada. Así las narraciones que se elaboran en las comunidades son siempre ciertas, no son invenciones, que a personas externas podrían parecer fantásticas, pero que para las comunidades que las emiten tienen todo el carácter de realidad, sea material o espiritual.

El cuarto elemento es la autoría individual, pues la separación entre individuo y comunidad no existe. Este aspecto va a quedar mejor explicado en la parte de las filosofías, por el momento vale decir que no es posible una autoría individual porque la “ficción” no existe y nada se construye por una sola persona, pues todos los integrantes de su comunidad son parte de los demás seres que habitan el universo.

Literatura y cosmovisión

El mayor espacio de la palabra indígena donde se recrea de mayor manera el mundo a través de la narración, son la repetición de los relatos de creación que constituyen la cosmovisión de las comunidades, donde se conjugan el arte de la composición, la transmisión oral y el arte de narrar, que más allá de tener la función de entretenimiento, tienen la de dar sentido para la creación constante del mundo, pues aunque estos relatos hayan sido creados





en tiempos inmemoriales, éste tiene una direccionalidad según el momento que esté viendo la comunidad, Yule “considera que el mito es el núcleo del pensamiento Nasa, pues interpreta cosas con el mismo código. El sentido del mito da sentido a lo que uno vive y sus desafíos, es la percepción de la percepción, da una visión más profunda y es inacabable” (Romero Loaiza 65).

En la actualidad estas narraciones además de su formato más directo que es la voz hablada, se ha visto registrada por las nuevas tecnologías, principalmente por el video “En la producción audiovisual, lo artístico y lo político se unen como formas de expresión y representación de la realidad [...] posibilidad para resistir y formar culturalmente no sólo a sus propias comunidades, sino a un nuevo tipo de espectadores que asumen los discursos sobre otros tipos de historias” (Irias Alvarenga). De esta manera las comunidades se han apropiado de los medios tecnológicos de comunicación para conservar, compartir entre la misma comunidad y con los externos, su visión de mundo.

Así es posible encontrar multitud de apuestas audiovisuales, algunas desde un gran andamiaje como “El último bosque” (2021) que tiene la producción de Netflix, donde se muestra la forma de vivencia de las narraciones míticas en la cotidianidad de una comunidad Yanomami, y los varios documentales que las mismas comunidades a través del plan de Comunicación, nos acercan a través de la página del CONCIP en Youtube, todos sitios donde podemos confirmar que el mito como se entiende en Occidente no es el practicado allí, pues en lugar de ser una narración de un tiempo antiguo y ficcional, en las comunidades originarias lo que se dan son narraciones de creación que son pronunciados y revividos en la mayoría de las acciones cotidianas de la población.

Literatura oral

Con la identificación de literatura oral, es posible encontrar varios trabajos donde autores, principalmente desde la antropología, se encargaron de recopilar desde la oralidad, los relatos de origen y leyendas que vivían las comunidades, un buen ejemplo de éste es el volumen Floresmiro Dogirama: Zroara Nebura. Historia de los Antiguos. Literatura oral emberá (1984), donde nebura significa “relato” y se trata de la primera compilación de la literatura

oral de la comunidad Embera del Alto Baudó del Chocó, elaborado por el antropólogo Mauricio Pardo.

Círculos de palabra

Estos espacios se refieren a un tipo de reunión en lugares sagrados, como partes altas de la montaña, lagunas o el mar, dependiendo de la comunidad en particular, que tienen por objetivo reunir a los sabedores para que tejan la palabra de la sabiduría ancestral en la búsqueda de la resolución de conflictos internos, con otras comunidades o con el Estado, para encontrar entre toda la comunidad, la forma de manejar los problemas, un espacio que puede durar varios días, incluso durante semanas según el grado de dificultad y alcance de la situación que requiere de la armonización, como la búsqueda de *sumak kawsay* o buen vivir.

Los círculos de la palabra para los Pueblos Indígenas en Colombia son diálogos de saberes que tejen conocimientos y saberes entre todos los participantes, estos círculos de la palabra Pueblos Indígenas y Patrimonio Cultural consisten en dialogar y tejer sobre la importancia del reconocimiento y salvaguarda del patrimonio que tienen los Pueblos Indígenas (ONIC).

Así es la manera más común de reunión entre sujetos provenientes de comunidades indígenas, principalmente estudiantes universitarios, que se han movilizad desde sus territorios ancestrales para vivir en las ciudades, donde elaboran estos círculos para buscar la forma común de accionar frente a las políticas públicas del Estado.

Este uso de la palabra que busca la armonización, tiene como gran tarea la de la Memoria, el ejercicio de la palabra como portadora del conocimiento

La Minga indígena, caminar de la palabra

Es semejante al círculo de palabra, más es su accionar mucho más amplio y con una posición más fija en la ejecución de acciones para la resolución de problemáticas sociales a nivel del país, uno de los aspectos que le diferencian





con los círculos, es que en este caso las Mayoras y Mayores salen de los sitios sagrados de conversación con los espíritus de la naturaleza, para emprender el camino que éstos le han mostrado. En este caso la autoridad nacional convoca a todos los pueblos étnicos del país, a las organizaciones sociales e individuos en general de la sociedad, a un caminar de pueblos en busca de revitalizar la palabra, misma que es la fuerza de la acción.

Para nuestras comunidades es “un ejercicio legítimo del derecho de la protesta social y participación política de los Pueblos Indígenas de Colombia como sujetos colectivos de derechos para la defensa y protección de sus derechos al territorio, autonomía y la identidad cultural propia” (ONIC).

Es un caminar que, orientado bajo los principios de Unidad, Territorio, Cultura y Autonomía, teje la unión con otros grupos sociales más allá de lo étnico, como los campesinos, los ambientalistas, el movimiento estudiantil, un caminar para la búsqueda de la justicia social de todos los habitantes del país.

Cantos

Los cantos son otra manera de literatura que atraviesa todos los espacios de la vida de las comunidades, los hay de varios tipos, desde los que cumplen con la función de entretenimiento en fiestas donde se narran historias vividas en la cotidianidad, hasta los que son cantados sólo por los sabios en espacios concretos para hablar con los espíritus en rituales de sanación o de agradecimiento a la madre tierra.

Las historias que se narran provienen de diferentes espacios del saber, algunos de vivencias y que se expresan en géneros nuevos como el hip hop, narraciones de creación y fragmentos de la ley de origen, que se musicalizan para incrementar el poder del relato en las ceremonias y otros que emergen de la misma naturaleza, como lo menciona Flor Dira Piranga Cruz, Mayora de la comunidad Korébajü “hay que escuchar atentamente los sonidos de los pájaros, de los árboles y de los pasos de los animales salvajes, así nos inspiramos para cantar y danzar” (CONCIP).

Si previamente hablamos de los objetos cotidianos donde las comunidades implementan sus formatos literarios, es decir cestos, vasijas, ollas, chinchorros, vestidos y demás, retomamos algunos objetos tejidos como espacio de expresión literaria.

Para la cultura Inga, en el sur colombiano, uno de los elementos de gran importancia del tejido, es el chumbe, se trata de un cinturón largo que usan las mujeres, dándole varias vueltas alrededor de su cintura. Es protección del vientre femenino, tanto físico como espiritual, mismo que desde hace décadas los sabios de las comunidades fueron conscientes de la pérdida de los saberes culturales, porque lo que la enseñanza a las tejedoras estaba enfocada en conservar la memoria ante los tiempos de destrucción de su cultura, en la convicción que las siguientes generaciones no contarían con las historias que dieron vida a los dibujos en el chumbe.

Así la tejedora, Mamá Mercedes Tisoy afirma que “En esos tejidos viene es el pensamiento de la chagra, el río, el camino, el saber y ahí van las plantas y el conocimiento de enseñar” (Canal Trece Colombia) espacios que por el exterminio territorial al que los ha sometido las grandes maquinarias, la comunidad ha ido perdiendo, por lo que intentan en sus tejidos relatar esas historias de la naturaleza y la espiritualidad, es su elaboración una materialización del “**sumayuyai** el pensar bonito para la vida” como explica Margarita Jajoy, maestra tejedora inga (Canal Trece Colombia).

De manera semejante pasa con el tejido de la mochila Nasa “representa simbólicamente el sentir de nosotros como pueblo, ahí está plasmada nuestra historia, nuestros sentimientos, nuestra manera de pensar como pueblo” (Radio Nacional de Colombia) es uno de los formatos donde es más evidente observar la escritura de estas historias, Yiseidi Huetia Torres lo expresa “ a través de ellos se escribe una gran historia, conocemos lo que han vivido y lo que nos han enseñado nuestros guías espirituales” (Radio Nacional de Colombia).

Literaturas desde los pueblos ancestrales en formato Occidental

Así como los utensilios han sido soporte de la literatura oral que por hábitat tienen los espacios cotidianos concretos de compartir con otros seres humanos y de las demás naturalezas, recientemente también muchas





comunidades han incorporado el formato de escritura tradicional Occidental como una tecnología que permite la comunicación y preservación de su cultura, así en su función de recopiladores de sus literaturas orales llegan a convertirse en autores individuales de una forma novedosa de literatura que conserva elementos de su oralidad, como los dibujos (Espino Relucé).

Es decir que en el tránsito de las literaturas orales a las escritas se conserva la vitalidad de éstas y se reflejan en la conservación del uso de elementos como los dibujos aún en el cambio de soporte y que para los Shipibos del Amazonas es posible nombrar como

el *kené de la palabra* sería la realización creativa de cualquier forma indígena que se registra. Es decir, la letra se comportaría como un diseño que permite trazar la palabra indígena: no se trata tanto si se respeta la tradición o si se oraliza la escritura, sino cómo esta escritura a su vez recrea formas de la tradición ancestral. Debe recordarse que el *kené* es el arte por excelencia, y que este es considerado escritura [...] y quien lo expresa de manera singular es *Pocon Quena* (Espino Relucé 253).

Kené de la palabra es traducible como el mayor arte de un pueblo originario, mismo que no se pierde en su traducción de oralidad, corporalidad y objetos a su escritura. Así nuestra colección conserva el *kené* original a la vez que es invitación a conocer tanto los idiomas como sus culturas en general. De esta manera nuestra propuesta pedagógica y literaria, puede ser usada de maneras complementarias: como producto para el disfrute literario, un contenido de refuerzo educativo en la preservación de estos universos contenidos en los textos, como una manera de amplificar las voces de las lenguas madres.

Son varias las personas y comunidades que a través de textos escritos, orales y audiovisuales que a partir de la literatura han transmitido a la cultura Occidental, la sabiduría de estas poblaciones, en la búsqueda de una apropiación respetuosa y consciente, que trascienda la imitación superficial y discriminante. Así que es posible encontrar tanto *autorías comunitarias* que es la tradición en las comunidades originarias, como autorías individuales que es la práctica en Occidente.

En México son abundantes las producciones con este enfoque, una de esas es la *Colección Literatura indígena bilingüe (2003)* publicada por el Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas y Centro de Estudios

Literarios de la UNAM. En Bolivia Gladis Camacho Ríos, escritora quechua hablante, escribió la novela *Phuyup yawar waqaynin* traducida como “*El llanto sangriento de una nube*”, también recopiló cuentos tradicionales de la comunidad *Uma Piwra* a partir de donde publicó cuentos en quechua bajo el título *Kumpa atuqmariqa*.

En Colombia aparecen también diversas apuestas, entre ellas el escritor César Sánchez, docente de lengua muisca y ciencias sociales que enseña a los niños y niñas por medio de dinámicas de aprendizaje el valor que le da su comunidad a la naturaleza, así como Diego Tupaz de los pueblos pastos, lo hace a través de la escritura de música, cuentos, relatos y mitos sobre América Latina (Rosero).

En el teatro también encontramos apuestas por este tránsito de saberes, como la trilogía teatral *El desquite de los ancestros* que usa elementos tanto indígenas como afrocolombianos y que en el 2021 presentaron las obras *Popon o los sueños de Tisquesusa* y *Atabi o la última profecía de los chibchas*.

Entre las autorías individuales en la narrativa que encontramos de sumo interés, están el cuento de Estercilia Simanca “Manifiesta no saber firmar” que da a conocer a través de la autopublicación en un blog con el mismo nombre y que luego Miguel Rocha Vivas lleva al papel en *Pütchi Biyá Uai. Puntos aparte. Antología multilingüe de la literatura indígena contemporánea en Colombia (2010)*. En cuanto a novela, *Tengo los pies en la cabeza* de Berichá, recientemente es reconocida e ingresada al canon literario con su aparición en la colección *Biblioteca de escritoras colombianas* lanzado por el Ministerio de Cultura el pasado 8 de marzo de 2022.

Así mismo desde el ente gubernamental se han lanzado varios trabajos, entre ellos la *Biblioteca Básica de los Pueblos Indígenas de Colombia*, publicada en 2010 que reúne dos antologías de relatos y poesía, en idiomas *wayuu*, *camëntsá*, *quechua*. Con el objetivo de aportar a la implementación de la Ley 1381 de 2010, conocida como Ley de Lenguas Nativas, en el 2015 se inició la *Serie editorial Ríos de Letras* del plan Nacional de Lectura del Ministerio de Educación y que cuenta con 31 títulos y que contiene

Libros Maestros, Manuales y Cartillas y Territorios Narrados, la serie Río de Letras busca producir publicaciones para que los maestros y, en general, los mediadores de lectura cuenten de manera permanente con materiales





de lectura y consulta que apoyen su quehacer, orienten sus acciones y os acompañen en sus apuestas para que los niños y jóvenes lean más y mejor (Ministerio de Educación).

Títulos elaborados con comunidades étnicas como Historias ancestrales u'wa. Kajkin Luin Karita de la comunidad indígena u'wa. Tejido y vida Kamëntsá. Kamëntsábe ainán y biánëj de la comunidad indígena kamëntsá biyá y La niña del maní. Monasita ri ngubá de la comunidad afrodescendiente de San Basilio de Palenque.

Cuentos con saberes ancestrales ganador en la modalidad Patrimonio Cultural Inmaterial, de los Estímulos Arte y Cultura Medellín 2020, utiliza los espacios de la preparación de la comida para recuperar narraciones y plasmarlas en audios en español, embera katío, embera chamí, wayú y wiwa.

De por sí, nuestra propia Editorial Tagigo se ha encargado de aportar a través de la publicación de textos, a la conservación y la transmisión de saberes de las filosofías de las lenguas maternas, en la búsqueda de la revitalización de las prácticas culturales que abonan al crecimiento de nuestros valores como una sociedad.

PEDAGOGÍA

Educación, solidaridad, participación y cooperación para una marcha cooperativa en la Caminología forma metodológica de la nueva época que nace.

Vladimir Zabala Archila.

La solidaridad.

“¡Es tan rara virtud la solidaridad!

El rebaño humano ha olvidado que debe a la solidaridad el haber salido victorioso sobre las otras criaturas de la selva. Para mí la solidaridad es la virtud de las virtudes. La materia existe por la solidaridad de los átomos. Sin esta virtud, todo el edificio del universo se desplomaría y desaparecería en la obscuridad, como polvo esparcido por los vientos. La solidaridad es esencial a la existencia, es condición de la vida. Las especies que sobreviven en la lucha por la existencia, no son de ningún modo, las que están compuestas por los individuos más fuertes, sino aquellos cuyos componentes adoran más reverentemente la mayor de las virtudes: La solidaridad.

Ricardo Flores Magón.

Mayo 4 de 1920.

Querétaro, México Marcha cooperativa. Noviembre de 1977.

La esfera de las decisiones solidarias posibilita una conceptualización total. La caminología realiza el método y la metodología de una manera nueva. Reflexiona desde la acción a la experiencia, desde ésta a la conciencia y a la imaginación. Espacios y escenarios pedagógicos de andadura vital. Para lo cual se requiere un equipaje que acompañe bien y con impecabilidad la ruta. El equipaje de nosotros y nosotras para este viaje de la vida, ha de contener el riesgo y la incertidumbre, para que lo que se encuentre sea una verdadera sorpresa. Para poder disfrutar de la eternidad de los instantes, de la solidaridad de los momentos, de la decisión acertada a la situación correcta se requiere de ofertas adecuadas. Para caminarlas bien, necesitamos brújulas y astrolabios suficientes: el elogio de las dificultades de Estanislao Zuleta y el elogio de la incertidumbre de Rodolfo de Roux, son textos imprescindibles. Pero la oferta surge de la situación, por ello hay que recoger también la incertidumbre y las dificultades que envolvieron a Germán Zabala al concebir la reflexión sobre





el camino en la andadura de Bolívar, hay que recordar arar en el viento para movilizar lo invisible y hay que soñar lo imposible para hacer realidad lo posible. Aun así, nuestras mentes tendrán un gran espacio para ver los rostros de nuestra gente, escuchando sus voces, voces que superan con la acción solidaria los escasos recursos y la acción compleja. Diagnóstico situacional y utopía creadora, son las llaves que abren y cierran nuestro equipaje. Un par de lentes de corazón para ver lo esencial más allá de los ojos, y como nos faltan, la soberbia no tiene cupo en este viaje.

Solo caminando una andadura de amor por lo nuevo sin desechar las buenas tradiciones, encontraremos una didáctica amorosa para compartir bienhechoramente la solidaridad.

Partir de la ecología para emprender educación, solidaria, cooperativa de ayuda mutua y recíproca.

Los ancestros de África, América, Asia, Europa, y Oceanía aprendieron a completarse con el mundo natural desde la complementación con el mundo físico, Geogénesis origen de la tierra, hace 10.000 millones de años. El mundo Biótico hace 5.000 millones de años y luego el mundo antrópico hace un millón de años. Estos tres mundos El físico, el Biótico y el antrópico conforman el universo ecológico punto de partida de la solidaridad natural, de la vitalidad amorosa de la armonía de la evolución y complejidad del proceso material progresivo, paulatino y suave de nuestro devenir (Federici, 2005).

Para comprender la ecología, el conocimiento de la casa común y su comprensión una ampliación del horizonte ecológico, una expansión de sus implicaciones, límites y competencias. La economía cuando se ejerce como manejo de la casa, pero sin conocimiento, es un no lugar, es un sitio de catástrofe, tragedia de la especie humana y drama del planeta en el que estamos. La ecología ampliada es ecolítica, política innovadora, incluyendo a la naturaleza como un sujeto solidario y con derechos para llegar a este estadio hay que pensar ecosóficamente, ejercer ecosofía, que es la sabiduría de la casa común. Este espacio desarrollado requiere una educación correspondiente a estas necesidades. Pedagogía que formando y transformando la misma pedagogía, que reformula las condiciones del y la lactante, la y el vidente, el infante y la infanta, la joven y el joven en lógica y sus dimensiones Ética, Estética y de justicia ya no solo social sino también física y natural.

Ecología, ecosofía, ecolítica conforman la ecocultura síntesis espacial de las maneras culturales que tratan con respeto la naturaleza, con confianza y solidaridad al mundo vital que le brinda lo natural a toda la existencia.

Después del informe del club de Roma (1970) se intensificó la llamada revolución verde promovida por los laboratorios de agroquímica y los centros de experimentación genética. Esta revolución verde produjo la homogeneización de la agricultura y la producción en serie de plantas resistentes a agrotóxicos y a venenos y fue acabando las plantas de contexto. En nuestro medio tropical y ecuatorial la agresión ha sido intensa con este cambio vegetal premonitorio del cambio climático, que es de carácter físico y atenta contra las geognosis de la tierra y promueve la destrucción antrópica de lo humano.

“Y si volvemos a abrazar a los árboles y bailar con las estrellas...” Chamalú, caminar y andar es sentir la tierra. Solidaridad de lo humano con lo natural y recíprocamente equivalente. Abrazar y bailar es musidanza, es conquistar el cielo por asalto. Asalto sin dolo, solo que al correr la tierra se conquistan las estrellas.

“la solidaridad es fuerza... la solidaridad es progreso, pues la vida significa evolución y la solidaridad es condición de vida. La solidaridad armonía, es cooperación entre los seres humanos, gravitación para los cuerpos celestes. ¿Que es la luz solar ¿La solidaridad de los siete colores del arco iris?” (Flores Magon-1920).

¿Cómo Transforma la educación a la persona?

“La educación no cambia el mundo, cambia a las personas que van a cambiar el mundo” Paulo Freire.

Comenta que aprendió a leer la realidad en un solar de su casa durante su niñez, su mamá lo dejaba allí mientras hacía otras labores y en ese lugar aprendió a elegir entre los diferentes mangos que podía y debía comer que caían del árbol que estaba en el centro del solar.

Escogía los mangos maduros disponibles como alimento y no elegía ni los biches, ni los sobre madurados. Aprendió por necesidad así aprendieron nuestros ancestros y seguimos aprendiendo igual los seres humanos de hoy. La asociación libre entre necesidad y satisfacción, entre sueño y deseo, es un pilar de la psicogénesis, el reconocimiento del terreno, comienzo





de la expedición, la ligazón con los pobladores, la producción de bienes, la circulación de elementos para la vida, la distribución de bienes y su consumo son trasladados a lo literario a través del arte épico, epopeyas y hazañas de personas y pueblos, lo lírico y lo dramático, expresado también en lo rítmico en la danza, lo poético, las canciones que recogen la dinámica literaria para que sea vivida por el cuerpo en el movimiento de la musidanza, es la presencia de la que trataremos. Lo plástico, la escultura, la pintura son otros procesos para comprender el contexto.

Tacto cuerpo, gusto boca, olfato nariz, audio oídos, visión ojos, los sentidos y el instrumento correspondiente a cada macro sentido nos permite diferentes sentimientos con el sí mismo, con los otros y las otras, con la comunidad, con el terreno y el territorio que es la relación del terreno con las personas que lo habitan.

El sentir es el primer proceso pedagógico en los espacios de socialización:

Sentir, sanar, soñar, saber son cuatro eses indispensables para caminar el sentimiento y el sentido. Este conocimiento, el sentimiento como dicen las canciones caribes de nuestra costa atlántica: “¡Con sentimiento compadre ¡” y el sentido, el camino o la búsqueda del humano a partir de la exploración, como lo sitúa toda filosofía, por tanto, el sentir con sentimiento y sentido apuesta por:

La solidaridad como paso colaborativo constructor de la sociedad, expresando el carácter mamífero de la especie humana.

El camino es la actividad sensorial humana por la vía de la apropiación de lo real (acuerdo humano de la relación con la naturaleza, la comunidad, el mundo).

La sensación, la eficiencia y la asociación con la necesidad, la satisfacción y la memoria; son las instancias para sentir, vivir y recordar acciones directas y verbos concretos de una primera apropiación del hacer, del tener y del ser.

En estos mundos, sentir, vivir y recordar son los tres momentos que coexisten en la fascinación de lo que acontece en el espacio exterior que se interioriza para el conocimiento.

Al vivir, al discutir y al comprender se conforma la previsión en sus instancias primarias. Estos mundos en la emoción, la condición y la fidelidad, con los

sueños de cada uno, en las creencias que cada cultura le suministra al ser humano y las convicciones que le depara son en sí mismos pertinentes, permiten y posibilitan la calidad y la cualidad como resultado de lo probable, de lo casual como resultados de las relaciones con el mundo exterior. Sanar es la tarea de la solidaridad (con WhatsApp y muchas APP lo que existe es soledad) el trabajo colaborativo, el juego colectivo y cooperador constituyen la participación digna y liberadora de la acción común, de la experiencia colectiva, de la toma de conciencia de lo natural, lo artificial y lo arbitrario de nuestra imaginación convertida en norma de conducta.

El mapa del cuerpo y el mundo unidos en el territorio captados por el Memografo sensorial territorial.

El mundo de cada pueblo, de cada comunidad y de cada persona de dichas comunidades se materializa en su cuerpo y se ordena en la relación población terreno: el territorio

Las preguntas de conocimiento se realizan según la manera cultural de cada pueblo localizado en la piel de América, desde el espíritu de los vientos (Pueblo Miskito en Cabo Gracias a Dios, caribe centroamericano.): ¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos? ¿A dónde vamos? ¿Quiénes somos los mayas, los Paeces o los Awa? Quienes somos los negros del pacifico. Quienes son del Caribe.

Resolver estas preguntas es el propósito del Memógrafo sensorial territorial. Estas preguntas las intenta desarrollar la ubicación, la determinación y la individualización como etapas del conocimiento territorial y comunalitario de la experiencia pedagógica e investigativa en el trabajo de campo. La respuesta de cada pueblo a cada una de estas preguntas resuelve el problema de los orígenes y desarrollo de cada pueblo.

La sabiduría territorial responde en términos comunalitarios, estilos y modos de hacer las cosas, relaciones interpersonales, parentesco, compadrazgos. La presencia del otro, la otra, los otros y otras, los otros son convivenciales, son unas vivencias compartidas desde el mundo mítico que es un tiempo y espacio absolutos y eternos se ordena dicha otredad que debe ser recuperada por la investigación social y la práctica pedagógica. Es una experiencia astral, un vivir con el cosmos, con la acción pedagógica con los elementos naturales y con todos los seres vivos. Es una vivencia íntima y al mismo tiempo compartida por toda la comunidad: estas narraciones, cantos, o danzas acompañan la





convivencia, estas vivencias desde la manera cultural de reproducción porque implica un modo de construcción de la historia y de la cultura, al expresar su sentido como conocimiento directo y como parte de lo que se narra o relata. Nos acercamos por aproximaciones, sucesivas siempre válidas en la construcción de sentido, y en la vivencia del sentimiento.

Armonizar el buen curso del sentido con el sentimiento comunitario es el buen suceso de la investigación que el memógrafo registra en textos, imágenes, sonidos etc. Hacer investigación solo desde lo económico pierde la riqueza de otras esferas del proceso social. La formación ideológica, la formación ecológica, la formación política. Veamos, por ejemplo: Para el devenir europeo, la cultura es lo que se opone a la naturaleza. En cambio, para el mundo nativo nuestro: cultura es una manera de reproducción de lo humano en lo natural, modo de vivir, de sentir-pensar y de sentir en el camino, en la ruta vital, que no interrumpe las leyes de la naturaleza. Es una alianza con la naturaleza la que va a permitirle su modo de vida, sin hacerle cambios profundos en su interior, sin alterar en lo fundamental los ecosistemas.

Por eso, cada manera cultural de reproducción, calcula la ración de pesca, de cacería o de agricultura en un mismo lugar para no interrumpir su ciclo reproductivo. Y esta es la dirección que toma siempre la sabiduría propia: vivir sin atentar contra la continuidad de la vida. Por eso sus modelos de conocimiento no introducen cambios profundos en el vientre de la Madre Naturaleza. Muchas de las prohibiciones en la cacería –por ejemplo- tienen que ver con una ética de la vida, para no agotar la especie y para contar siempre con alimentos disponibles. Entonces aquí, el exceso, sería la infracción. La sabiduría está así ligada a una espiritualidad, pero también a una ciencia y tecnología, arte y por supuesto, a un modelo de desarrollo sustentable en sus fundamentos. De esta forma, cada pueblo tiene un conocimiento común, empírico y conocimientos especializados en distintas áreas del quehacer colectivo, indesligables de todo su universo cultural, dentro del multiverso humano.

Multiversidad permanente que involucra toda una unidad integral. No es importante decirle al explorador si se equivocó o no. Si no sabe por qué actúa así. Al gravitar abductivamente en las realidades neuronales, los términos de referencia, y la referencia es la vida, lo vital reflexivo, lo celular se respiran dos ambientes, uno el de lo cerebral, vital y real y el otro, que surge al tomar

decisiones como cuestión central de la manera cultural de que se trate, en este espacio vive la iniciativa, la creatividad, la imaginación, es aquí donde la libertad construye su sentido, por lo tanto, es esa psicósíntesis que se realiza en la conciencia territorial. Conciencia que nos integra el territorio en el cuerpo, en la conciencia, en el movimiento por eso transformamos el sitio, el lugar y el ámbito, pertenecemos a él y estamos contenidos en él. Esto lo formalizamos en la maqueta. Maqueta que realiza el control territorial del investigado.

El desplazamiento de la conciencia territorial en el camino de la cédula de identidad territorial.

La actividad sensorial humana, es el camino sentido, vivido y recordado. Es la práctica cotidiana del territorio desde los sentidos. Es el uso de alegoría como manifestación de lo sentido, lo vivido y lo recordado por todos los actores de una misma unidad básica barrial territorial en situación de diagnóstico como este territorio 13 de la localidad de Teusaquillo. Este desplazamiento es la regulación de la experiencia sentida, el control consciente y el desatino controlado. En la evocación, el condicionamiento, la finalidad. Al leer, el discutir y el clasificar lo encontrado en el reconocimiento del territorio. El desplazamiento determina distintas maneras de evocar y de colocar lo real para ser leído, es decir de mapear lo real. Los perceptores de tiempo: El lapso, el instante, el momento son registrados en actividades determinantes de usos y utilidades de actividades de las comunidades en sus diversas acciones en el vivir y el convivir. Permítasenos una digresión matemática. Las fichas de tiempo: Por ejemplo, cuando Descartes llegó a qué x fuera la imagen analítica de a y A la imagen geométrica de x , estaba demostrando la imagen geométrica como el movimiento que se hace desde fuera y la imagen analítica como la que se realiza desde dentro. Llegando a la conclusión de los diferentes que son la geometría y el álgebra pero que integradas permiten ver la psicogénesis del pensamiento y la historia del conocimiento. El desplazamiento abre un nuevo ciclo para pensar el territorio sin dolor, en la cacería cuando el hombre va tras la presa liebre. El esquema mental del hombre conejo y el esquema mental del conejo hombre son los que disputan el espacio, en España ganó el hombre conejo y denominó a España la tierra del conejo cuando ellos vinieron a América nos trataron como a conejos, pero en Australia la imagen conejo-hombre casi les gana el territorio que ya era del hombre-lana.

El acto, el hecho y el dato regulados por el monólogo, el diálogo y el discurso. 87/110





La individualización se vive desde la asimilación del mundo (Macro, meso y micro vivencias cotidianas, técnicas o educativas). Actos y hechos que se constituyen en datos. El concreto representado deviene en concreto. Hay una construcción social del dato.

Evocar (recordar situado), clasificar (ordenar situadamente) y transformar (cambiar situadamente) en el reconocimiento, la ligazón, la producción. Al leer las diferentes narraciones de memógrafos sensoriales territoriales el colectivo de investigación encuentra lo común en lo diverso. Y esa ficha textual o imagen o sonido empieza a conformar la cédula de identidad territorial.

La cosa, las materias, y el objeto son regulados por el Meme, de las nuevas tecnologías, el teatro en la forma de drama, comedia y tragedia. Es decir, en la actividad inicial del memógrafo sensorial territorial, lo determinante es la auto-actividad del equipo de acción territorial, la regulación y el control es ejercido por el equipo animador. La identidad territorial es el objetivo de la cédula de campo. En esta fase lo fuerte del equipo de acción que ya tiene además experiencia, es la autorregulación.

Empieza a hacerse carne de la carne de la comunidad expresado en el mundo pedagógico. Se culmina la *Acomodación dinámica*. El equipo comunalitario, fusión del equipo externo y la comunidad se mimetiza con el entorno y *emprende el equilibrio liberador*. Emprende la producción editorial para realizar *la proyección transformadora*.

La educación, la didáctica en la estructura pedagógica para la enseñanza del cooperativismo en el ámbito escolar y comunitario. Se requiere para la didáctica, de la presencia con palabra, esto es el lenguajear, el hablar *eco-lítico (la palabra de la casa común en piedra que dura)* produce un emocionar del territorio. El territorio no es el terreno, el territorio son nuestras vivencias y convivencias. La palabra solidaria, la mirada ecolítica rehace la nueva política, el cuidado cooperador entre naturaleza y humanidad, vuelve la ética a la acción. Su palabra es del territorio es intersubjetivamente la palabra que desde lejos caminando encuentra las rutas ancestrales, cooperadoras ancestrales rehace al millonario goteo del oro del páramo de Santurban, en la metáfora de la depredación, para que los del oro negro del desierto acaben con el principio malévolos de los más fuertes son los que existen y se perpetúan, un llanto que paradójicamente es nuestra defensa natural. Es palabra *ecosófica* y en

este momento la marcha comunera del 16 de marzo desde Bucaramanga hasta Bogotá, recupera en la historia a los comuneros y comuneras como las personas, que fueron rehechos en el 1964 por la Marcha de la Universidad Industrial de Santander iniciada el 4 de julio y terminada el 21 de julio en la plaza de Bolívar de la capital en defensa de la educación para la industria nacional. En 1968 los maestros y maestras vinieron desde Santa Marta a Bogotá. En defensa de la educación pública.

Todas estas tradiciones comunalaritarias integran lo humano con lo natural, no solo la defensa de la vida humana, es el respeto a los derechos de toda la vida, la vegetal, el animal, y el usufructuó del mundo físico con dignidad, sin destrucción ni depredación.

1.El agua, los vientos, el sol y la tierra son los elementales primarios que gracias a la biofísica química llegaron con Mendeleev a 103 elementos y hoy a 118 elementales para el desarrollo actual. La biotecnología y otros avances tecno científicos exigirán nuevos elementales para el devenir tecnológico la naturaleza vegetal, animal seguirá sufriendo. La defensa del planeta es politizar el dolor natural de los mundos plurales desde una conciencia vitalista para las generaciones futuras.

2.La lucha ambiental y la defensa ecológica del planeta es un derecho de la naturaleza y un deber de lo humano. El llamado mundo occidental primero movió la casa: economía (y cuando los recursos naturales decrecieron hizo ecología) Nuestros ancestros hicieron al revés primero la convivencia ecológica (conocieron y amaron la casa común y después se movieron en ella.

3.Musidanza es música, Mujica es música en maya mexicano. Bahazanuca es de palabra Muisca. Palabra dulce, palabra de amor sincero y eficaz. Palabra de los abrazos. Narración mítica solidaria. Desde México a la Patagonia.

El propósito con el agua del Páramo de Santurbán y los aguadores del territorio, es que mediante este proceso del acompañar participante se conviertan en defensores de la comunidad territorial, caracterizada por la legitimidad que suministra el agua como dadora de vida.

5.Los relatos fundacionales por ejemplo de Bacatá así lo determinan (los mitos ver documento Ordenación muisca). Estos hablan de la fundación de Funza en la Salida del río Fucha al río Bogotá río proveniente de Vicacha / San Francisco) y de Rumichaca río San Agustín y el mismo Fucha. En ese lugar la





cruz del sur, estrella que orienta los pueblos andinos le dice desde Chía que deben hacer el pueblo nuevo en Funza.

Cuando ellos se descansan se convierten en Hunzauba y Nonceta, los dos cerros tutelares que después se llamarán Monserrate y Guadalupe que se mirarán siempre pero nunca se tocarán, para prohibir el incesto de hermanos vedado por Aquiminzaque, gobernante de Tunja y padre de los personajes fundadores de Funza en Bacata.

6. Hay que explorar la ancestralidad de Santurbán hasta Sumapaz, de Barranquilla hasta el páramo de las papas, del Orinoco al Pacífico, del Amazonas hasta la Guajira. Para que el relato de origen nos acompañe es esta lucha, el relato es el cemento de la sociedad, la ciencia ayuda, pero los depredadores coloniales saben el argumento científico lo que sucede es que no les interesa el empujar humano con el paisaje en ello los negocios son los negocios es ganancia sin importar quien deba morir ahora y mañana.

7. Visión territorial ambiental Acciones de protección y preservación del páramo. La región hídrica como útero de la vida toda y su equilibrio dinámico. La memoria cultural y social del cuidado del páramo, (errores y aciertos). Cooperativas, mutuales, empresas solidarias emprendimientos colectivos y comunales verdaderos para la mitigación de la adversidad. Esta es una de las propuestas curriculares para que la educación se ligue a los problemas reales.

8. Realizar la lectura de las dos cartas la del modelo actual, depredador y aniquilante de la supervivencia humana en el planeta. Sentir, vivir y recordar con sensibilidad del agua la exploración y hacer la nueva comunicación.

9. Con que se derrote el falso principio de los más fuertes como sobrevivientes y se comprenda la solidaridad de lo natural con lo humano y la vida, se habrá cumplido bien la tarea pedagógica y con belleza.

“...amante de lo bello, adoro la solidaridad porque ella hace posible la existencia de lo bello. Gracias a la solidaridad existe la naturaleza y puede complacer mis sentidos con sus formas y colores, con su fragancia y su poesía, mientras que en mi cerebro se agitan sueños rosados de libertad, justicia y arte.”

Ricardo Flores Magón

Mayo 4 de 1920

90/110 **Marcha cooperativa noviembre de 1977. Querétaro México.**

Capítulo III Metodología

Teniendo en cuenta la fundamentación pedagógica, se hace necesario desarrollar una metodología en la cual se aborde el aprendizaje desde el yo colectivo y por ende de manera interdisciplinar. Nuestra metodología se llama la ***caminología a la cual*** se articula la literatura de los grupos étnicos que a partir de la introducción de diferentes expresiones literarias de la tradición posibilita recorrer los caminos juntos; durante el caminar se explora el territorio a través de los sentidos, teniendo en cuenta que el territorio no es el terreno en sí mismo, sino las personas que lo habitan, las tradiciones, las vivencias, la experiencia del ir y del venir a diario, a partir de nuestras experiencias y aprendizajes cómo quisiéramos retornar al territorio, volverlo a caminar con otros ojos, con otro sentipensar, con otros pies que habitan el mismo cuerpo.

Buscamos despertar la conciencia de que estamos contenidos en la naturaleza y preservarla es auto protegernos, que permitirnos existir dignamente no implica competencia, por el contrario, requiere sentido solidario, alianzas, trabajo en equipo, considerar al otro y reciprocidad.

Para el recorrido nos planeamos ir juntos a caminar, desarrollar ***comprensizaje***, el volver al inicio del camino, durante el ir y el volver registramos aspectos que nos impactaron durante el recorrido, lo que debemos preservar, lo que deberíamos transformar, los deseos y los posibles caminos que se pueden seguir para llegar a nuestros propósitos en torno al territorio y esos caminos siempre buscarán el bienestar común.

Una vez planteados los posibles caminos retornamos al territorio en ***comunalidades*** (grupos de trabajo con intereses y/o talentos en común) para volverlo a caminar, esta vez retornamos al territorio con una mirada diferente, el ir y volver nos permitió explorar, aprender del territorio, en ese ir y venir llegamos a destinos comunes, el retornar nos permite caminar a conciencia.

Para retornar, hemos llegado a mínimos acuerdos con los otros caminantes, hemos realizado mutuos pactos y vamos a caminar juntos para llegar al camino esos destinos comunes que nos conectan.

Durante el camino nos acompañan el colibrí que según una leyenda infantil maya fue creado por los dioses para llevar de aquí para allá los pensamientos





de los hombres. Así, este personaje nos ayuda a comunicarnos con el territorio y sus habitantes.

Proponemos dos etapas para recorrer el territorio: Caminemos juntos y una minga por el territorio.

Etapas 1 Caminemos juntos:

Esta etapa de apertura, se inicia jugando alguna actividad relacionada con el pensamiento colaborativo, que tenga como propósito despertar la alegría de caminar con el otro, disfrutar de la vida en comunalidad; una vez nos hemos divertido, hemos tenido una aproximación con el otro compañero o compañera, y así iniciamos el camino por el territorio.

Decidimos emprender nuestro recorrido, el cual se plantea en el diario del caminante (el Memografo sensorial del territorio) en el ir, venir y llegar viviremos experiencias que nos permitirán plantearnos una minga para retornar al territorio a conciencia y con propuestas para preservarlo, cuidarlo o transformarlo, considerándolo siempre un sujeto de derechos y buscando el bienestar común.

Vamos: con esta actividad vamos a caminar, a indagar, a consultar a leer los textos nos traiga el colibrí, en los cuales subyacen historias que desarrollan el pensamiento cooperativo, a revisar, a percibir por los sentidos. Es una invitación a sentir el territorio, descubrir que podemos tejer nuevos caminos con la comunidad.

Desde luego en este paso el docente sale por el camino a *pedagogiar*, el docente siempre está aprendiendo con el estudiante y su intención pedagógica ayudará a recorrer el sendero, a descubrir que si nos ayudamos mutuamente las cargas serán más ligeras, el trabajo y el bienestar común fluirá de manera orgánica.

Durante el camino nos encontramos con el *colibrí*, un personaje literario que nos permitirá enviar nuestros deseos al territorio y a otros caminantes.

Luego del ir debemos venir, por tanto, hacemos un segundo recorrido en el cual expresamos nuestras experiencias y...

Venimos: a dialogar, a vivir el territorio, a propiciar espacios de conversa, a discutir, a confrontar, lo que pensamos y lo que experimentamos, a generar diálogo de saberes basados en lo que registramos en el diario del caminante

Durante el ir y el venir nos guiamos por la brújula del docente (la guía de trabajo), los mapas del territorio que construimos juntos, el cual nos propone altos en el camino para tratar temáticas integradoras, puntos de vista interdisciplinarios, es posible que se creen nuevos mapas mediados por los intereses de los estudiantes y la intención pedagógica del recorrido.

Hemos caminado, ido y estamos volviendo, experimentamos el recorrido juntos, aparentemente llegamos a nuestro destino.

Llegamos: a recordar lo vivido durante el camino, a compartir nuestras experiencias en común, llegamos a mínimos acuerdos, a organizarnos por afinidades, llegamos a plantear posibles soluciones, a tejer nuevos caminos, a soñar posibles transformaciones, llegamos a plantearnos cómo podemos trabajar juntos para alcanzar las metas, llegamos a revisar cómo mutuamente nos podemos apoyar para planear una estrategia en la cual el resultado sea el bienestar común teniendo en cuenta las aspiraciones, deseos y necesidades del territorio, recordando que el territorio no es el terreno en sí, el territorio somos todos, a nadie le debe faltar nada

Llegamos a organizarnos en comunales para desarrollar la estrategia del volver de nuevo, del retornar al territorio.

El docente como caminante, orienta las metas, plantea problemáticas, discute y no impone, sino que está dispuesto a llegar a mínimos acuerdos que busquen el bienestar común.

Una vez hemos llegado a mínimos acuerdos y tenemos claro el mapa por el cual vamos a emprender de nuevo el camino, nos planteamos retornar al territorio...

Retornamos: con pasos conscientes porque ya conocemos el territorio. En el ir y venir nos relacionamos con otros caminantes y descubrimos que tenemos intereses, talentos y puntos de vista en común, por tanto, nos organizamos en comunales y proponemos una minga, para retornar en comunalidad al territorio.

Etapa 2.

La Minga, es el saber-hacer que nos permitirá poner en práctica el pensamiento cooperativo en la escuela.





En la caminología para desarrollar la minga tenemos en cuenta tanto el concepto de trabajo colaborativo que significa la minga para las comunidades afrocolombianas y los pueblos originarios como las prácticas comunitarias del pueblo aymara instituciones tales como Tumpa dado que nos orienta la lógica de la economía comunitaria:

Una Minga a la vez: Ya en esta etapa del camino estamos organizados en comunales y nos hemos puesto de acuerdo para generar una pregunta problematizadora mediante la cual se establece el propósito de cada la minga (de cada comunalidad), los caminantes le piden al colibrí que lleve el mensaje a otras comunales para que apoyen la realización de su minga en torno a las acciones cooperativas.

Los pasos para planear y realizar la minga son las siguientes:

Tumpa: significa transparencia como el río cristalino, permite ver las piedras de fondo (tomado del libro del buen vivir) Una vez conocemos los deseos e intenciones de las comunales, cada una se organiza al interior para asumir responsabilidades conjuntas, de acuerdo a los talentos, habilidades e intereses con el fin de aportar posibles soluciones a las problemáticas del territorio y/o cooperación a la realizaciones los deseos de cada comunalidad que compone el territorio. Para que sea verdadera cooperación todos estamos dispuestos a aportar, a dar y a recibir, como el río cristalino son transparentes nuestras intenciones, no buscamos competir sino procesos de reciprocidad para avanzar por el bienestar común.

Ayni: que es la complementariedad o ayuda mutua y permanente dentro la comunidad, *reciprocidad en el mismo tiempo o en otros tiempos*. (Libro del buen vivir pág. 59) En esta etapa de la caminología se pone a disposición de todos los recursos, talentos y buenos deseos de tal manera que a ninguna comunalidad le falte nada para generar su aporte en búsqueda del bienestar común, siempre podemos ayudar en algo al otro y este concepto debe aplicar para la vida misma, no es únicamente para el aula, buscamos permanecer y trascender para empezar a liberarnos del pensamiento individualista.

Muyt'a: el proceso circular cíclico, es decir asumir responsabilidades por turno, una minga a la vez. No significa ello que están solos, pueden contar con el apoyo de todas las comunales para alcanzar los deseos o las soluciones que se plantearon desde la pregunta problematizadora, en esta

etapa del camino piden ayuda, reciben sugerencias, consejos y aportes para que alcancen el propósito de la Minga.

Khuskha equilibrio dinámico, la distribución y la redistribución según la necesidad. En el camino se presentan dificultades, aciertos y oportunidades, es necesario siempre trabajar por el equilibrio dinámico por tanto, hacer un alto en el camino y evaluar la distribución y la redistribución según la necesidad y los talentos, si nos equivocamos en el rol y/o en la distribución de responsabilidades entre otras, se requiere buscar los mínimos y mutuos acuerdos para corregir, mejorar o prevenir, si no son dificultades para corregir hacemos e alto en el camino para evaluar, la oportunidad para seguir mejorando juntos.

Wajt'a. Socialización de la minga, Las ceremonias son muy importantes porque nos reconectan con la fuerza ancestral para realizar cualquier actividad productiva, económica, social, cada comunalidad elige la forma como va a presentar su minga.

Comprendizaje (cosechando afectos): Evaluación, autoevaluación, heteroevaluación desde la autonomía y el reconocimiento es importante escucharnos y reconocerle al otro sus aportes y talento y que seamos retribuidos por nuestros aciertos, pero también es importante evaluar en qué podemos mejor y qué debemos corregir. Estamos ante todo en una comunalidad, por tanto, somos seres humanos que cometemos errores, pero no se busca ser juzgado sino transformado a través de la fuerza de la palabra, de las acciones comunalaria y del camino que estamos construyendo juntos para retornar al territorio con un estilo de vida cooperativo.

Mensaje para el Colibrí: al finalizar el proceso cada comunalidad o caminante deja un mensaje registrado en un colibrí, para compartirlo con quien dese.





IV. LA DIDÁCTICA

Proponemos plantear la redacción del material en primera persona del plural como una estrategia que invite durante todo el proceso pedagógico al trabajo colectivo. De acuerdo con la metodología se trata de recorrer o construir juntos caminos para llegar a algún destino que a su vez puede ser el inicio de otro posible camino.

Los elementos didácticos que componen este proyecto son:

La colección colibrí: plan lector que se sustenta en las expresiones literarias de los grupos étnicos afro y originario, en el cual subyace el pensamiento cooperativo, la solidaridad, la reciprocidad, la mutualidad y el bienestar común.

La colección Ubuntu: guías de trabajo, es decir el Diario *del caminante*, en las cuales se plantean secuencias didácticas para desarrollar el pensamiento cooperativo y la solidaridad para generar bienestar común, en este recurso didáctico se establecen las modalidades de trabajo: ir, venir, llegar, retornar, una Minga por el territorio.

Colección de juegos Ubuntu. Juegos de mesa, de piso, de actividad corporal diseñados para disfrutar de jugar con el otro y ganar juntos.

Para aplicar la pedagogía a de la caminología, es decir para caminar, explorar, ir, volver y retornar en el territorio los caminantes (docentes, estudiantes) necesitaremos los siguientes elementos en el equipaje:

El diario del caminante

(Memografo sensorial del territorio): Es la guía del estudiante, durante el proceso sensorial educativo ha de responder a preguntas tales como:

¿Quiénes somos?

¿De dónde venimos?

¿A dónde vamos?

Las modalidades de trabajo de esta guía están dadas por los pasos de los caminantes:

Ir: en esta etapa los caminantes registran en el diario del caminante las percepciones personales:

Nombre del territorio

Inicio: ¿desde dónde empezamos a caminar?

Destino: ¿a dónde queremos llegar?

Habitantes naturales: ¿Quiénes conviven en el territorio?

Economía

Tradiciones

Trochas: Las cuales se comprenden como los pasos difíciles que hay que dar o arreglar para mejorar el camino.

Lo que nos impacta

Lo que quisiera mejorar

Lo que quisiera cambiar

Lo que quisiera conservar

Los caminos que deseo crear

Venir: socializamos los datos del Diario del caminante que cada caminante registró para identificar con quienes me interesaría unirme en comunalidad.

Llegar: nos organizamos en comunales, persona que tenemos elementos y aspectos en común y esos aspectos en común los registramos en la cédula sensorial del territorio. Esta cédula tiene los mismos datos que se registraron en el diario del viajero, pero se clasifican por elementos en común entre los viajeros, es decir, es una construcción colectiva, un diario del viajero colectivo que debe incluir los deseos de toda la comunalidad que decidió unirse por afinidades.

Además, tiene un elemento nuevo: La pregunta problematizadora o el deseo o la utopía que generó cada comunalidad

Retornar: cada comunalidad planea la estrategia para dar respuesta a la pregunta problematizadora

La Minga: desarrollo y socialización de la estrategia de cada comunalidad para retornar al territorio.





Elementos que debemos considerar llevar en el equipaje del caminante para facilitar el recorrido:

Llave: es la buena voluntad, el amor por el territorio, nos permite para abrir el equipaje, diagnóstico situacional, para plantear la utopía creadora, si hay mezquindad, deshonestidad, individualismo y otro tipo de acciones y sentimientos negativos para el territorio se cierra el equipaje y se deja abrir hasta que encontremos en el corazón la bondad y el amor para trabajar solidariamente. Sólo un equipo bondadoso y solidario será capaz de abrir el equipaje para sacar todo lo que necesité para el viaje.

Las lecturas del colibrí: ¿cómo se relaciona lo que nos narró el colibrí a través de la colección Colibrí con el camino que estamos recorriendo? Y qué mensaje le vamos a dar al colibrí para que lleve a otras comunales.

Brújula: la colección Ubuntu, guías de trabajo en las cuales se plantean actividades

Teniendo en cuenta la malla curricular la cual nos da la secuencia de los pasos a seguir, permite posibles caminos que se construyan con los estudiantes mediante temas integradores, contenidos temáticos y lo que debemos saber.

Lentes: nuestros sentidos, las emociones que nos permiten explorar el territorio, descubrir posibles obstáculos en el camino y los senderos a recorrer, todo lo que se descubra con la linterna se registran en el diario del caminante.

Señalización: mensajes, señales y convenciones que todos comprendemos, los iconos que utiliza la colección Ubuntu para que sigamos el camino.

Tejidos: los caminos que tejen los caminantes durante el recorrido para llegar al mismo destino.

La maqueta: es la planeación de la estrategia para realizar la minga por el territorio.

GLOSARIO

Caminología: Teoría pedagógica puesta en práctica y construida con las comunidades que consiste en sentir el territorio y caminar juntos en búsqueda de caminos que nos lleven bienestar común

Comprendizaje: aprender juntos durante el recorrido

Comunalidades: organizaciones sociales que cooperan por el bienestar común

Pedagogiar: ejercicio docente en el cual se aprende y se enseña de manera consciente durante el camino que recorreremos con los estudiantes

Conclusiones

Para el desarrollo de la propuesta de cooperativismo en la escuela, además de tener una mirada de contexto se plantea a partir de conceptualizaciones desde la perspectiva de la filosofía social africana sustentada en elementos estructurales como el Ubuntu, y el Vivir Bien o Buen Vivir se constituyen en los insumos que alimentan el proceso del cooperativismo en la escuela vinculado a la Economía Social Solidaria (ESS), siendo esta una contribución alternativa y novedosa a la formación de nuevas generaciones de personas, que puedan optar por la consolidación de economías alternativas que contrarresten al modelo de globalización neoliberal.

También es importante la práctica de la cooperación, considerada como una respuesta a una “vocación natural o a la búsqueda de protección y amparo frente a las fuerzas de la naturaleza y la acción de otros hombres” (Albert, 2000, pág. 7), es claro, que la cooperación el ser humano la hace para mantener su existencia.

La acción de cooperar históricamente tiene sus antecedentes cuando las mujeres y hombres primitivos sienten la necesidad de manera espontánea de trabajar en colectivo, es decir, el ser humano desde sus inicios ha sido un cooperador innato, por naturaleza. Fueron las necesidades del contexto las que dieron origen a la cooperación entre personas o comunidades para dar solución a problemáticas para obtener bienes y servicios, se generaba entonces las formas asociativas del trabajo cooperativo. Hay un buen número de ejemplos que evidencian como emergieron basadas en las necesidades estas primeras formas de hacer colectividad, en diferentes continentes y países al mismo tiempo que resolvían diversas necesidades, agrícolas, pecuarias, económicas, comerciales y en el caso de las civilizaciones precolombinas, principalmente entre los incas (ayllus, minka), entre los aztecas (calpulli, tequio), se incluye a las sociedades feudales y capitalistas quienes desarrollaron con mayor fuerza la cooperación y son quienes antecede al capitalismo moderno.





La cooperación significa trabajar juntos, en unidad, de manera coordinada, es un trabajo de cooperación socialmente útil y a la vez es el valor sobre el cual se sustenta el cooperativismo. La cooperación tiene dos fines, uno social y otro económico. Con estos dos fines lo que busca es que haya una transformación integral de la sociedad a través de desarrollar formas de trabajo que armonicen con el desarrollo de todas las potencialidades del ser humano y además que encuentre el equilibrio entre la necesidad económica del humano y la relación con el entorno natural y cultural.

Las vivencias de la tradición oral, la oralidad y la oralitura, entre los demás conceptos de la palabra que trajimos a colación, son fenómenos que utilizan elementos literarios acordes a sus propias maneras de expresión. Es por eso que es posible que encontremos literatura en las expresiones de la palabra como lo son los arrullos, alabados, poesías, rituales, cuentos y objetos de uso cotidiano, literaturas que cada comunidad manifiesta de formas específicas de suma riqueza con las que además constituyen su patrimonio cultural. Sin embargo, son invisibilizadas por la literatura dominante que desconoce estas otras formas de literaturas.

Con estas conclusiones no estamos dando a entender que literatura y las demás expresiones de la oralidad sean el mismo fenómeno, hay diferencias entre los formatos de las expresiones orales y escritas, diferencias por las cuales requieren de salvaguardias que las acojan de maneras específicas a la vez que comprendan que las expresiones de las oralidades no son culturas subalternas frente a las escritas, sino que responden de maneras distintas a la capacidad creadora de los seres humanos, capacidades mediadas por los contextos culturales, geográficos, económicas e incluso de discriminación étnica como se da en Colombia, pues la falta de acceso a la educación formal a estas poblaciones, incide en que los formatos para sus literaturas desarrollen en mayor medida sus capacidades en la oralidad y menos en la escritura.

Este postulado racista que afirma las oralidades como fenómenos naturales a las comunidades originarias y afrodescendientes, en oposición a una cultura letrada Occidental, a la que le desconocen su historicidad, le invisibiliza las complejidades de pensamiento y artísticas, a la vez que extrae de éstas para sus producciones literarias, como lo han admitido en varias ocasiones autores premiados de la literatura tradicional. Consideramos que los diferentes formatos de la tradición oral que desarrollamos en este trabajo, incluidos

los dibujos y patrones de objetos y cuerpos, son expresiones literarias en sí mismas, con la capacidad de nutrir las literaturas tradicionales, a la vez de desarrollar sus propias líneas literarias.

ANEXO

Las conceptualizaciones que alimentan la minga afro, devienen de la transcripción del video titulado LA MINGA.

“La Minga afro fue una actividad que por mucho tiempo fue muy importante para nuestros ancestros, ellos tuvieron una actividad social a través de esta actividad, la minga la hacemos para recordar todo lo que nuestros ancestros hacían, cuando realmente llegaron a estos recónditos del Pacífico colombiano, que hoy le llamamos pueblo, pero antes se llamaba palenque, realmente fue donde el negro vino a vivir sus propias experiencias, sus propias costumbres. Pero la palabra minga era el trabajo que realizaban todos los negros de esta zona y se iban el uno a cuidarle y a colaborarle al otro, entonces cuando todos iban a rozar al monte, al territorio de su compadre, a la rocería del dueño de ese terreno, entonces se hacía que iban muchos a trabajar a ese terreno y luego se iban a otro, no se pagaban, sino que era la manera que todos se reunían y se iban a trabajar. (María Jesusita Bonilla, docente). -

Realmente, la minga representa para la comunidad un trabajo mancomunado, un trabajo donde se desarrollan actividades del compartir, de un gana y gana, de darnos la mano entre hermanos que somos, entre vecinos, entre conocidos. En el trabajo en minga no solo se comparte lo que es el trabajo, se comparten temas de la tradición, desde el concepto de lo que es la tradición cultural, de los conocimientos mismos, de un espacio para SER, del mismo SER, donde nos reconocemos como hermanos, donde convivimos, recordamos épocas del pasado, donde recordamos a personas mayores que han sido significativas en nuestra comunidad y que hoy ya no están (Elvis Emiro Herrera, Gestor cultural).

Una de las actividades que hemos dejado de realizar es la siembra la agricultura, y en esa agricultura intercambiaban hacían una cosa que se llama trueque, con las otras comunidades o la gente de la ciudad, yo te doy lo que yo cultivo que es el chivo, el pan y tú me das el pescado, tú me das todas esas otras cosas, pero con esa aculturación que estamos viviendo ahora, la juventud como tal no





quiere barrer, no quiere sembrar, no quiere trabajar la mina artesanalmente, entonces desconocemos y no valoramos a nuestros mayores que tenemos en la comunidad y creemos que eso ha hecho que perdamos un poco de identidad cultural como tal. (Bertewil Ocoró Vente. Gestor cultural)

Anteriormente nuestros ancestros vivían de lo que producían y eran felices con lo que producían, si alguien producía plátano y el otro producía pescado, entonces se intercambiaban los alimentos, cuando ya comenzaron a entrar nuevos productos, quien vino a traer esos productos no querían que le cambiaran esos productos sino que el dieran plata, que le dieran dinero, entonces ya comienza la forma de obtener dinero para comprar, y ahí se pierde la cultura, porque ya no voy a rozar donde mi compañero hacer minga, sino me paga, porque no ve que ya no me refleja dinero sino toda la actividad de los recursos económicos y ha superado esa costumbre que era la tradición que llevábamos anteriormente que era la tradición que se ha perdido, que estamos rescatando precisamente esa cultura. (Teresa de Jesús Hurtado. Gestora cultural)

Para mis hijos y mis nietos lo que está perdido difícilmente ellos van a poder saber o reconocer que eso hizo parte de su territorio, de su entorno y que ellos hubiesen tenido la oportunidad de gozar, disfrutar de vivirse eso, en esos elementos de nuestra cultura que están perdidos o que se están extinguiendo poco a poco, que si no la recuperamos entonces no les vamos a garantizar a ellos lo que nuestros mayores nos garantizaron a nosotros, y conservarlo porque resulta que sino conservamos lo que tenemos no sabemos de aquí a 5, 10 años o más, no sabemos qué pasaría con el tejido social que tenemos en nuestro territorio y considero muy particular, que la cultura es el motor de desarrollo de cualquier pueblo (Elvis Emiro Herrera. Gestor Cultural).

Nosotros tratamos de hacer la minga afrocolombiana en el marco del día de la afrocolombianidad por eso tomamos, tomamos desde el día 19 con una serie de dinámicas dónde la gente va teniendo un comportamiento de la preparación de ese trabajo final, precisamente de ese trabajo en minga, que no sea elaborado por una sola persona, sino que sea elaborado por el mismo equipo de la comunidad, es decir, la realización de la tarima, la realización de los juegos en minga, que tenga que ver con todas las dinámicas de la realización, la realización es hoy y es el resultado final de trabajo hecha en

minga y del día de la afrocolombianidad. (Teresa de Jesús Hurtado. Gestora cultural)

Donde nos estamos encontrando nuevamente las comunidades vecinas, personas que han sido invitadas de otros lugares y que nos permite recrear eso, eso que nosotros creemos y significamos que es la minga, nos permite abrazarnos, nos permite compartir, nos permite también en este día tan especial que el día de la afrocolombianidad, donde empieza el Decenio afro y recordar nuestra historia de dónde venimos, pero además porque estamos aquí y como comunidad a donde queremos llegar. (Elvis Emiro Herrera. Gestor Cultural).

Como estamos en el rescate de esas mingas, que hicimos fuimos a un lugar que es muy importante para la comunidad y es la convergencia que hay entre el río y esa misma naturaleza, usted vio que nosotros donde nos acampamos del sol?, debajo de los árboles, nos bañamos en el río, con el agua del río tomamos para hacer los alimentos, la misma leña nos dio el fuego, alrededor de ello estuvimos con los mismos instrumentos de música folklórica, estuvimos con nuestro mismo folklor, no había nadie que no fuera parte de la comunidad, porque nosotros tan pronto llega una persona y que se une ya hace parte de ella, cuidábamos a los niños todos porque, porque en la costa no tienes hijos ajenos, todos estábamos trabajando en función de la misma sociedad y obviamente la comunidad comparte ese existir que se había perdido y fue muy bonito ver que hace muchos años que no se tenía un paseo de esa naturaleza, porque las personas ya estaban como aislándose no había esa posición social y eso es lo que estamos recuperando. Hoy tenemos en la minga primero la parte espiritual, vamos a la iglesia a agradecerle al señor y a ofrecerle todos los productos de la naturaleza, tenemos el gran desfile que toda la comunidad va a participar en el desfile, muestras artesanales de todos los productos que se dan en la región, una muestra de la cocina tradicional, la parte de todas las tradiciones que se dan en el pacífico colombiano, se van a dar hoy aquí en Santa María.

Mire algo fundamental que me encantó de lo de ayer fue que muchas de las personas dejaron sus quehaceres sus actividades cotidianas un día de semana común y corriente que culturalmente siempre la gente se está yendo al monte a trabajar a rozar, a buscar a playar, a buscar su gramo de oro, y que todo el mundo se congrego alrededor de lo que se iba hacer allí, y que cada cual fue





allá a vivir su propia alegría vivir ser yo negro, lo que yo vivo, de mostrar lo que es lo que siente, entonces ayer fue algo magnifico se unió todo el pueblo durante una sola actividad que conlleva únicamente a vivir la cultura negra, no hubo estrato social, no hubo ninguna discriminación, todos estábamos con todos, era hermoso.

La comunidad de Santa de María con la celebración de la segunda minga afrocolombiana gana identidad, cultura, que es algo que se está perdiendo a través del tiempo, nos vimos casi que en la obligación de realizar estas mingas para poder recuperar todo lo que es lo ancestral, lograr esa unión que hoy necesitamos como comunidad porque somos conscientes que la organización como tal requiere de una unidad y a través de esto que llamamos minga, nos damos la mano todos, la realizamos y obviamente comenzamos a vernos todos como antes vivían nuestros ancestros, nuestros antepasados en una comunidad muy unida y eso se daba única y exclusivamente a través de las mingas (Bertewil Ocoró Vente. Gestor cultural).

Me parece espectacular lo que se está haciendo lo que se está viviendo, porque estamos congregando no un pueblo sino muchos pueblos, en una sola actividad, en una sola festividad, y es algo que realmente significa mucho. Hay que trabajar mucho en el sentido de pertenencia de los jóvenes, para que esto siga, siga, siga, y no desaparezca esta actividad que se está haciendo y como se está haciendo, porque siento que la minga en estos momentos ha llegado a una cúspide muy hermosa muy grande, que esa minga siga creciendo y que no desaparezca por nada del mundo aquí en Santa Maria. (Teresa de Jesús Hurtado. Gestora cultural)

A través de esta minga estamos rescatando precisamente esa cultura, y que ojalá se logre de verdad llegar a tener la mitad de la convivencia que tenían nuestros ancestros. (Teresa de Jesús Hurtado. Gestora cultural).

BIBLIOGRAFIA Y CIBER BIBLIOGRAFIA

Asamblea Nacional de Nicaragua. (06 de octubre de 2011). Cambio Climático y Soberanía y Seguridad Alimentaria y Nutricional en Nicaragua. Managua, Nicaragua Asamblea Nacional de Nicaragua. Recuperado de <http://bvssan.incap.int/local/cambio-climatico/Cambio-ClimaticoAN-FAO-Rev-Efr-18-09-13.pdf>

Bejarano, Daniela. (2016). Recuperación de la memoria colectiva desde los procesos culturales de la guardia campesina del Catatumbo, una estrategia edu- comunicativa. Trabajo de grado para optar al título de comunicación social para la paz. Universidad Santo Tomas. Bogotá D.C.

Caballero, Margarita; Lozano, Socorro, & Ortega, Beatriz. (2007). Efecto invernadero, calentamiento global y cambio climático: Una perspectiva desde las ciencias de la tierra. *Revista Digital Universitaria*, 8(10). pp. 1-13.

Carpio, Patricio. (2016). El Buen Vivir como paradigma societal alternativo. *Economistas sin fronteras*, 23. pp. 28-34.

Casaldáliga, P. (2006). *Humanizar la humanidad practicando la proximidad. Éxodo*, (83), 62-64

Chun, S. (2018). *El hambre que asedia el capital: la deconstrucción como crítica al liberalismo. Nómadas*, (48), 181-193.

de Guevara, M. R. D. L., Prieto, A. V., Blanco, L., Roa, E., Cáceres, L. S., & Vargas, L. A. (2018). Características de la economía solidaria colombiana. Aproximaciones a las corrientes influyentes en Colombia. *CIRIEC-España, revista de economía pública, social y cooperativa*, (93), 85-113.

Díaz, Justina. (16 de julio de 2018). *El determinismo biológico usa la «ciencia» para perpetuar el machismo. Consultado 10 de marzo. Recuperado de <https://medium.com/@justinadiazcornejo.trad/el-determinismo-biol%C3%B3gico-usa-la-ciencia-para-perpetuar-el-machismo-b4fd5da443c0>*

Esteva, G., & Osorio, A. G. (2018). *Usos, ideas y perspectivas de la comunalidad. Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común: debates contemporáneos desde América Latina. Oaxaca: Pez en el Árbol/Casa de las Preguntas*, 33-50.

García, F., & Guardiola, J. (2016). *El Buen Vivir como paradigma societal alternativo. Economistas sin fronteras*, 4-11.





González, A. F. (2016). *Identidad, Memoria Colectiva y Pertenencia social. El caso de una muestra de jóvenes del Valle de Mexicali, México/Identity, Collective Memory and Social Membership: The Case of a Sample of Young People in the Mexicali Valley, Mexico*. *Revista Internacional de Aprendizaje en la Educación Superior*, 3(2).

González-Gaudiano, E. (1999). *El ambiente: mucho más que ecología*. El Universal.

Grueso, C. Libia (2005). *Representaciones y relaciones en la construcción del proyecto político y cultural del Proceso de Comunidades Negras en el contexto del conflicto armado en la región del Pacífico Sur colombiano*. <https://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Representaciones%20en%20comunidades%20negras%20de%20Colombia.pdf>

Guía infantil. *El colibrí, leyenda maya para niños*. <https://www.guiainfantil.com/articulos/ocio/leyendas/el-colibri-leyenda-maya-para-ninos/>

Huanacuni, F. (2010). *Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: CAOI, 57-58.

Izquierdo Albert, C. I. (2000). *El cooperativismo una alternativa de desarrollo a la globalización neoliberal para América Latina*. Juan Carlos Martínez Coll.

Kakozi, Bosco. (s.f.). *Ubuntu como vivencia del humanismo africano bantú*. https://www.academia.edu/26780326/Ubuntu_como_vivencia_del_humanismo_africano_bantu

Leff, Enrique. (2006). *Aventuras de la epistemología ambiental: de la articulación de ciencias al diálogo de sabores*. México. Siglo XXI.

López, O. (2018). *Significados y representaciones de la minga para el pueblo indígena Pastos de Colombia*. *Psicoperspectivas*, 17(3), 101-111.

Lozano Lerma Betty Ruth (2019). *APORTES A UN FEMINISMO NEGRO DECOLONIAL Insurgencias epistémicas de mujeresnegras-afrocolombianas tejidas con retazos de memorias Serie Investigación Decolonial*.

Luna, J. M. (2016). *Conocimiento y comunalidad. Bajo el volcán*, (23).

Maldovan Bonelli Johanna. (2018). *La economía popular: debate conceptual de un campo en construcción*. Colección "Trabajo y Economía Popular", N°1.

Ondó, E. Fernando (2012). *La esencia del pensamiento kemético*. Eugenio Nkogo Ondó. FAIA, VOL 1 L. Año 2012. Consultado Dialnet-LaEsenciaDelPensamientoKemeticoAEugenioNkogoOnde16-4045871.pdfDia

Otero, Susana. (2015). *La minga*. Video Minga Afrocolombiana en Timbiquí, Cauca. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=ga7hjCS8Yk4>

Restrepo, Arias Mercedes. (2009). *La economía popular: Una alternativa de desarrollo*. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/4137/413741361002.pdf>

Rodríguez, E. C. (2014). *Diversidad, alteridad e identidad en la obra de Manuel Zapata Olivella: acerca de la teoría del mestizaje en la rebelión de los genes*. Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, 35(110), 171-191.

Bibliografía Nebura estilo MLA

Almendra Quiguanás, Vilma Rocío. «Aprender caminando: somos con otros y estamos siendo en relaciones.» *Revista Educación y Pedagogía* 24.62 (2012): 47-62. impreso.

Barbero, Martín y Gemma Lluch. *Lectura, escritura y desarrollo en la sociedad de la información*. Bogotá: Unesco; Cerlac, 2011. impreso.

C-139-96. N° C-139/96. Corte Constitucional. 1996. impreso.

Canal Trece Colombia. «Chumbe - Tejidos Ancestrales.» 23 de junio de 2020. *Youtube*. web. enero de 2022.

CONCIP. *Jugukui - Gobierno propio para el buen vivir*. Ed. Atanacio Moscote. 5 de junio de 2021. web. <<https://www.youtube.com/watch?v=wRzOXV90TzM>>.

—. «Pain´rep reojache paiche - El buen vivir, vivir en paz.» 5 de junio de 2021. *Youtube*. web. enero de 2022.

—. *Política Pública de Comunicación Indígena*. 6 de diciembre de 2017. web. <<https://concip.mpcindigena.org/index.php/normativa/politica-publica-de-comunicacion-indigena-ppci>>.





Consejo Regional Indígena de Caldas - CRIDEC- **Escuelas territoriales propias del PEC. La escuela y la comunidad sembrando semillas de sabiduría en unidad.**

23 de marzo de 2022. web. 24 de marzo de 2022. <https://www.facebook.com/watch/?extid=WA-UNK-UNK-UNK-AN_GK0T-GK1C&v=547672869872367>.

Cubillos Álzate, Julio Cesar y Mariana, Perea Caro, Santiago Alberto Matamoros Cárdenas. *Boletines poblacionales: población indígena Oficina de promoción Social*. Gubernamental Ministerio de Salud. Bogotá, 2019. impreso.

Deleuze, Gilles. *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama, 1996. impreso.

Espino Relucé, Gonzalo. «Literatura indígena amazónica Shipibo-conibo y el kené de la palabra de Lastenia Canayo.» *Estudios filológicos* 62 (2018): 247-267. impreso.

Estermann, Josef. *Si el sur fuera el norte: chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. Quito: Abya-Yala, 2008. impreso.

Fresneda Bautista, Óscar. «Evolución de la estructura de clases sociales en Colombia, 1938-2010. ¿Han crecido las clases medias?» *Sociedad y Economía* 33 (2017): 206-236. impreso.

Gracia, María Amalia y Jorge Enrique Horbath. «Condiciones de vida y discriminación a indígenas en Mérida, Yucatán, México.» *Estudios sociológicos XXXVII* (2019): 277- 307. impreso.

Herold, Kiana. *Los derechos de la naturaleza: las filosofías indígenas están reformulando la ley*. 23 de enero de 2017. Web.

Irias Alvarenga, Gloria I. P. «Mitología y Producción Audiovisual Nasa.» Magister en Estudios Culturales. Universidad de los Andes, 2020. impreso.

Itzamná, Ollantay. «Qué paradoja: Ellos dicen tener filosofía, nosotros únicamente cosmovisión.» 5 de diciembre de 2015. *Servindi*. web. <[file:///C:/Users/Admini/Desktop/Grupos%20de%20trabajo/Proyecto%20Colibri/Ollantay%20-%20paradoja%20cosmovision%20filosofia%20\(2015\).pdf](file:///C:/Users/Admini/Desktop/Grupos%20de%20trabajo/Proyecto%20Colibri/Ollantay%20-%20paradoja%20cosmovision%20filosofia%20(2015).pdf)>.

Lenkersdorf Schmidt, Carlos. *Filosofar en clave tojolabal*. México: Porrúa, 2005. impreso.

Lenkersdorf Schmidt, Carlos. «Vivir sin objetos.» *Tópicos sobre el saber filosófico*. Ed. Jorge Martínez Contreras y Aura Ponce de León. siglo veintiuno editores, 2007. 67-74. impreso.

Meza Salcedo, Guillermo. «Tambos de Filosofías Indígenas: la perspectiva de la nosotridad.» *Revista de Estudios e pesquisas sobre as Américas* 11.2 (2017): 109 - 126. impreso.

Ministerio de Educación. *Serie Editorial Río de Letras*. 18 de julio de 2013. web. marzo de 2022. <<https://www.mineduacion.gov.co/1621/w3-article-325413.html>>.

Ong, Walter. *ONG, Walter J., Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*,. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

ONIC. *Círculos de la Palabra: Pueblos Indígenas y Patrimonio Cultural*. 26 de octubre de 2020. web. marzo de 2022.

—. *La Minga Nacional continúa caminando y revitalizando la palabra*. 8 de abril de 2019. web. marzo de 2022.

Ortiz, Ignacio. «Comunalidad y ética en los andes de la mixteca.» Huaman, Carlos. *Literatura, memoria e imaginación en América Latina algunos derroteros de su representación a través de la oralidad y la escritura*. Lima: Altazor; UNAM, 2006. impreso.

Pimentel, Luz Aurora. *El relato en perspectiva*. 3a. México: siglo veintiuno editores; Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 2005. impreso.

Radio Nacional de Colombia. «El tejido como representación simbólica del sentir Nasa.» 29 de diciembre de 2020. *Youtube*. web. enero de 2022.

Ranciére, Jacques. *Política de la literatura*. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2011. impreso.

Redacción El Tiempo. «Hay que seguir protegiendo 68 lenguas nativas.» *El Tiempo* 21 de febrero de 2022. web.

Romero Loaiza, Fernando. «Manuel Quintin Lame: sabiduría y saber escolar.» *Revista del Centro Cultural Universitario Aquelarre* 9 (2006): 59-82. impreso.

Rosero, Diana. *Tenemos 65 lenguas indígenas en Colombia, ¿cuántas reconoces?* 21 de febrero de 2022. web. <<https://www.radionacional.co/cultura/tradiciones/>>





[lenguas-indigenas-en-colombia-cuantas-se-hablan?fbclid=IwAR1neMz-n2iSDmg_C8PlX00zuR-Bv5LMsE5-6xoxxzHGISBwc0Yskz-ajLY](https://www.facebook.com/lenguas-indigenas-en-colombia-cuantas-se-hablan?fbclid=IwAR1neMz-n2iSDmg_C8PlX00zuR-Bv5LMsE5-6xoxxzHGISBwc0Yskz-ajLY)>.

Solano Rivera, Silvia y Jorge Ramírez Caro. *Racismo y antirracismo en literatura: Lectura etnocrítica*. Costa Rica: Arlekin, 2017. Impreso.

Tapia González, Aimé. *Mujeres indígenas en defensa de la tierra*. Cátedra, 2018. impreso.

Tomachevski, Boris. *Teoría de la literatura*. Madrid: Akal, 1982 [1928]. impreso.

Zebadúa Carbonell, Juan Pablo. «Cultura, identidades y transculturalidad. Apuntes sobre la construcción identitaria de las juventudes indígenas.» *LiminaR* IX.1 (2011): 36-47. impreso.

Zuleta, Estanislao. *Educación y democracia: un campo de combate*. Bogotá: Corporación Tercer Milenio-Fundación Estanislao Zuleta., 1995. impreso.