

APORTES DE LA INVESTIGACION TRANSFORMACION AFRO (ITA) A LA ECOLOGIA DE SABERES

Avance de investigación en curso

GT16-metodología y epistemología de las ciencias sociales

Hebert Hurtado Marín

RESUMEN

Este ejercicio académico procura generar dentro del campo metodológico de la investigación de corte social, herramientas para las comunidades Afros en Colombia y específicamente en las del pacífico colombiano. Por consiguiente la ITA es una apuesta por generar una propuesta diferenciada entorno a lo que implica la IAP dentro del campo de la investigación acción, asimismo esta propuesta intenta generar una correspondencia con la ecología de saberes en relación con las orientaciones que está demanda. Por otra parte la Investigación Transformación Afro, metodológicamente hablando persigue orientar a las investigaciones a que generen cambios entorno al trabajo con las comunidades Afrocolombianas, puesto que éstas al ser sujetos de estudios, tendrán herramientas para generar transformaciones positivas y procesos de concienciación.

Palabras Claves: Ecología de saberes, Epifanía del sujeto, Dislocación.

1. INTRODUCCIÓN

Este documento se encuentra orientado a generar un dialogo propositivo y analítico sobre una apuesta metodológica, dentro del campo de la Investigación Acción. Este consiste en la definición y ejecución participativa de proyectos e investigación involucrando a las comunidades y a las organizaciones sociales populares, de la mano de problemas cuya solución puede beneficiarse de los resultados de la investigación. Los intereses sociales están articulados con los intereses científicos de los investigadores y la producción del conocimiento científico se da estrechamente ligada a la satisfacción de necesidades de los grupos sociales que no tienen poder para poner el conocimiento técnico y especializado a su servicio a través de la vía mercantil (De Sousa, Santos. 2005: Pág. 68).

Sin embargo dado que la investigación acción nace del seno de las disertaciones sociales y sociológicas será pertinente abrir el debate sobre lo que implica la sociología de las emergencias y la sociología de las ausencias en un contexto como lo es la región pacífica colombiana. Por consiguiente para Boaventura de Sousa Santos: la sociología de las emergencias consiste en la investigación de las alternativas que caben en el horizonte de las posibilidades concretas, consiste en sustituir el vacío del futuro según el tiempo lineal (un vacío que tanto es todo como es nada) por un futuro de posibilidades plurales y concretas, simultáneamente utópicas y realistas, que se va construyendo en el presente a partir de actividades de cuidado. En tanto que la sociología de las ausencias amplía el presente uniéndolo a lo real existente, lo que de él fue sustraído por la razón eurocéntrica dominante, la sociología de las emergencias amplía el presente uniéndolo a lo real amplio las posibilidades y expectativas futuras que conlleva. En este último caso, la ampliación del presente implica la contradicción del futuro, en la medida en que todavía no, lejos de ser un futuro vacío e infinito, es un futuro concreto, siempre incierto y siempre en peligro. Como dijo Bloch, junto a cada esperanza hay un cajón de espera"(1995: 311). (De Sousa Santos, Págs. 24 - 26: 2012).

Por ello se cree que este ejercicio académico es de importancia, ya que permite presentar y a la vez proponer una discusión de orden metodológico, político, académico y étnico, con relación a la propuesta **Investigación Transformación Afro (ITA)**, en correspondencia con la valía que esta presenta en una de las cinco áreas de acción que debe tener la Universidad del siglo XXI según análisis de Boaventura de Sousa Santos, en el libro *la Universidad del siglo XXI*. Pero cuales son aquellas aéreas de acción (acceso, extensión, investigación-acción, ecología de saberes, universidad y escuela) siendo la Ecología de Saberes nuestro punto de análisis.

Por con siguiente la ecología de saberes es una profundización de la investigación acción. Es algo que implica una revolución epistemológica en el seno de la Universidad y como tal no puede ser decretada por ley. La ecología de saberes, es por así, decir una forma de extensión en el sentido contrario, desde afuera de la Universidad hacia dentro de la Universidad. Consiste en la promoción de diálogos entre el saber científico y humanístico que la Universidad produce y los legos, populares, tradicionales, urbanos, campesinos, provincianos, de culturas no occidentales (indígenas, de origen africano, oriental etc.) que circulan en la sociedad (De Sousa, Santos. 2005: Pág. 69).

La ecología de saberes está basada en la idea pragmática de que es necesario revalorizar las intervenciones concretas en la sociedad y en la naturaleza que los diferentes conocimientos pueden ofrecer. Esta se centra en relaciones, entre conocimientos y en las jerarquías que son generadas entre ellos. Desde el punto en que las prácticas concretas no serían posibles sin tales jerarquías. Sin embargo, más que suscribirse a una jerarquía única, universal y abstracta entre conocimientos, la ecología de saberes favorece jerarquías dependientes del contexto, a la luz de los resultados concretos pretendidos o alcanzados por diferentes prácticas del conocimiento. La ecología de saberes no concibe los conocimientos en abstracción; los concibe como prácticas de saberes que permiten o impiden ciertas intervenciones en el mundo real. Una pragmática epistemología está, sobre todo justificada porque las experiencias vitales de los oprimidos son primariamente hechas inteligibles para ellos como una epistemología de las consecuencias. En su mundo vital, las consecuencias son primero, las causas después (De Sousa, Santos. 2012: Pág. 55).

De igual forma [...] Podemos transformar ese legado teórico innovador de los Estudios Culturales europeos en una herramienta más útil y menos alienada para resolver los dilemas específicos de nuestras sociedades si abrimos un espacio de diálogo con las lógicas igualmente complejas de las cosmovisiones indígenas y africanas que forman parte de nuestras culturas y que hasta ahora han sido confinadas solamente a la condición de objetos de estudio de nuestros antropólogos. Si somos capaces de ese salto político-epistémico, podemos entonces empezar a construir una agenda concreta, y no solamente teórica, de descolonización de nuestro universo académico [...] (De Carvalho, Jorge, José. 2010: Pág. 236). Empero ¿qué significa o en qué consiste la ITA? La propuesta de la ITA no es algo novedoso, pues esta no es más que un dialogo de conocimiento entre la metodología Investigación Acción y la propuesta política postcolonial, efectuada por Franz Fanón, en donde se de-construye la relación colonizador colonizado por la construcción de un hombre Negro con la capacidad de raciocinio y conocimiento o sea la Epifanía del Sujeto que aquí se presenta como el concepto ruptural o de escisión.

El concepto de Epifanía del sujeto propuesto por Franz Fanón en *Piel Negra Mascara Blanca*, como un estado ideal, que le permitirá al negro Martiniqués de-construir la identidad colonial que ha recibido del otro (el blanco-mestizo) y en contra posición construir una identidad que irrumpa con todo ese proceso colonial-eurocéntrico. En tal sentido para una mayor comprensión del concepto se pasara a explicar: la palabra Epifanía hace referencia en el contexto religioso a una manifestación que irrumpe de forma espontánea en el creyente y produce cambios en éste, que pueden ser de tipo estructural (cambios en la forma de vida) o de tipo religioso (cambios en la fe que se profesa). Asimismo en la tradición cristiana se utiliza ésta idea para conmemorar la aparición y manifestación de Jesús en el mundo. Como tal el término expresa la aparición de lo nuevo y diferente. Por consiguiente el concepto etimológicamente

significa poner de manifiesto o manifestar (ephipháinen). Donde epi, (ephi) quiere decir: sobre, en o hacia y fania (paháinen) significa mostrar o colocar en la luz y cuyo sentido implícito es hacer que algo se vuelva visible al ponerlo bajo la luz que brilla (De Oto. 2003: 66). Ósea que permite evidenciar, vislumbrar, visibilizar o poner de manifiesto que la condición del negro producirá cambios en la medida en que éste haga la transición de objeto a sujeto, en otras palabras que se asuma en parte como lo que antes era.

Por otra parte es claro que la ITA es una metodología propia de la Investigación Acción que se diferencia de las otras por su sujeto de estudio, el cual se enmarca en la comunidad Afro que habita las regiones costeras colombianas (pacífica y atlántica en las cuales son mayoría) y sectores de la región andina, santanderes, llanos orientales (en donde a pesar de ser proporcionalmente los lugares con mayor presencia de población Afro colombiana dentro de esta población, funcionan como minoría porque estos territorios representan la nación mestiza, siendo esta la población mestiza la mayoritaria en el Estado colombiano). Del mismo modo está asociada a los conocimientos populares y tradicionales de la comunidad Afrocolombiana, específicamente la del pacífico colombiano, saberes que se encuentran aplicados al contexto y necesariamente a la territorialidad. Ello implica una fuerte relación con los nuevos postulados que sobre los estudios culturales, se refiere Carvalho y que llaman la atención en relación con los nuevos fundamentos que deberá tener estos estudios. Por lo tanto cuando adentramos o contextualizamos “el conocimiento trans-diciplinar” a la región pacífica colombiana, encontramos una serie de variables que permiten soportar o argumentar el posicionamiento de aquel conocimiento.

De igual forma para Arturo Escobar¹ “el pacífico colombiano, como veremos, es definido por los movimientos sociales negros e indígenas como un territorio-región de grupos étnicos. Basados en el principio de la diferencia cultural y los derechos a la identidad y al territorio, dichos movimientos constituyen un desafío frontal a la modernidad euro-colombiana que se ha impuesto en el resto del país. De este modo, la política de las culturas² negras e indígenas está desafiando las definiciones convencionales de cultura política [...]” (Escobar, Arturo. 1999: Pág. 170). En el mismo sentido se hace una relación entre el análisis de lo que implica la cultura política y política cultural. Por lo tanto cada sociedad está marcada por una cultura política dominante. Definimos cultura política como la construcción social particular de cada sociedad de lo que cuenta como “político”. De esta forma, la cultura política es el campo de prácticas e instituciones, separado de la totalidad de la realidad social, que históricamente viene hacer considerado como propiamente político; de la misma manera en que otros campos son vistos como específicamente “económico”, “cultural” o “social”. La cultura política dominante de Occidente ha sido caracterizada como “racionalista”, universal e individualista. Como veremos, las formas dominantes de la cultura política en América Latina difieren en alguna medida, quizás significativamente en algunos casos, de esta definición (Escobar, Arturo. 1999: Pág. 144).

Nuestra definición de política cultural es enactiva y relacional. Interpretamos la política cultural como el proceso generado cuando diferentes conjuntos de actores políticos, marcados por y encarnando prácticas y significados culturales diferentes, entran en conflicto. Esta definición de política cultural asume que las prácticas y los significados particularmente aquellos teorizados como marginales, opositivos, minoritarios, residuales, emergentes alternativos y disidentes entre otros, todo esto concebido en relación de un orden cultural dominante, pueden ser la fuente de procesos que deben ser aceptados como políticos. Que esto raramente sea visto como tal es más un reflejo de las enraizadas definiciones de lo político, encarnadas en culturas políticas dominantes, que un indicativo de la fuerza social, la eficacia política o relevancia epistemológica de la política cultural. La cultura es política puesto que los significados son constitutivos de procesos que, implícita o explícitamente, buscan

¹ El final del salvaje: Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea.

² El término “política cultural” (cultural politics) se refiere a la aparición de hechos políticos a partir de contenidos culturales diferentes de los dominantes.

redefinir el poder social. Esto es, cuando los movimientos establecen concepciones alternativas de la mujer, la naturaleza, la raza, la economía, la democracia o la ciudadanía remueven los significados de la cultura dominante, ellos efectúan una política cultural (Escobar, Arturo. 1999: Pág. 144). Por consiguiente serán estos argumentos teóricos, los que soportan la ITA, debido a que esta recoge aquellos lineamientos, así como también persigue la acción política cultural como su fin último para las transformaciones requeridas en la psiquis del hombre Afro en la región antes descrita en este documento.

2. LA ITA UNA METODOLOGÍA QUE DECONSTRUYE Y CONSTRUYE AL SUJETO AFRO

Revisando el último libro (De Buenaventura a la Nasa) escrito por el científico Afro más importante que hoy tiene América, el Doctor Raúl Gonzalo Cuero Rengifo, me impacto de sobremanera la visión tan profunda que él tiene sobre la educación y como ésta ha sido tan mal aplicada en Latinoamérica. Cuero es un científico prestigioso, con doctorado en Microbiología un campo tan distante de las ciencias sociales, además el científico Cuero posee más de 15 inventos entre patentados y otros en proceso de patente, el científico genera un debate entre el método inductivo y el deductivo, generando una discusión profunda sobre la educación que en países en vía de desarrollo como es el caso de la región antes referenciada, hoy poseen. La discusión se presenta por la aplicación de los métodos, puesto que en países como Colombia la educación está orientada o sustentada en leer, analizar y diagnosticar, propia del método deductivo.

El tema recobra importancia, ya que según el autor, es la educación orientada por el método inductivo, que ha permitido el desarrollo económico en sociedades como la estadounidense, británica y alemana, debido a que esta permite obtener, en el desarrollo de la creatividad, habilidades y competencias, estimulando las actividades prácticas de creación e innovación, en contraposición con las de memorización propias de la educación latinoamericana o colombiana.

“Pero esta dedicación obsesiva al trabajo no guarda relación directa con la creatividad o con algo innovador que beneficie a la sociedad o a los individuos latinoamericanos. Esta rígida educación académica me ayudo a desarrollar una gran disciplina mental, pero no fue suficiente para hacerme creativo y productivo. El problema está en que las personas son formadas con la idea de que la disciplina, la dedicación y la estética son el objetivo último y no el medio para obtener un resultado beneficioso final, que puede ser medido por el progreso social, la prosperidad económica y la independencia individual. Por eso, hoy me doy cuenta de que el poder no está en aprender conocimiento sino crearlo” (Cuero, Rengifo, Raúl, G. 2011: Pág. 135).

La anterior disertación expuesta por el científico Cuero posee relación con los niveles de afectación que en materia de educación los países en vía de desarrollo padecen (como es el caso de los latinoamericanos). No obstante en las poblaciones étnicas que cohabitan en estos países y que históricamente no han tenido acceso al poder o al control de este, el nivel de afectación en sus procesos de educación es mucho más agudo, puesto que los paradigmas construidos por medio de los símbolos del Estado y los modelos de la cultura societal, están orientados a referenciar y rendir culto a las élites conservadoras, las cuales en Latinoamérica son constitutivas del grupo étnico mestizo. Además los arquetipos o paradigmas existente entre las élites latinoamericanas se encuentran orientados por la

práctica heredada de sus antiguos dominadores, la cual Leopoldo Zea denominó Nordomania³; practica en la cual, el racismo se inscribe en primer nivel. La educación es la principal herramienta que las clases en desventajas poseen dentro de los Estados modernos, para lograr escenarios de equidad y generar las transformaciones requeridas, además a través de ella se logra alcanzar el tan anhelado “estado de bienestar”. Empero la educación en sociedades en vía de desarrollo como es el caso del Estado colombiano es utilizada por las élites económico-políticas, como un dispositivo de control, hegemonía, distinción y dominación. Ello implica interpretar magníficamente la disertación del científico Cuero cuando hace relación al método educativo deductivo imperante en Latinoamérica.

Por consiguiente la educación colombiana responde a los lineamientos o instrumentos que las élites utilizan para soportar el racismo como ideología de poder al interior del Estado colombiano. En tal sentido la educación ha generado una dislocación en la psiquis del Afrocolombiano, puesto que éste dentro del Estado se reconoce y es reconocido como un ciudadano universal, contrario a la categoría de sujeto político-cultural. Molefi Kete Asante, en su libro *Afrocentricidad La Teoría Del Cambio Social, expresa como después de la Maafá*⁴ (Asante. 1980) y como consecuencia de ésta, se produjo en los seres humanos descendientes de Africanos una ruptura con todo lo que antes fue su mundo, lo que trajo consigo que en la mente de éste se produjese una “dislocación” o “descentración” en la cual, él asume las prácticas, comportamientos y actitudes del que lo somete, en este caso el europeo (Asante. 1980: Pág. 11).

Estas evidencias hoy son utilizadas como soportes dentro de las reclamaciones que en la actualidad vienen llevando a cabo sectores estudiantiles representados por grupos étnicos y expresiones populares, como la Mane Afro, Comunidades Indígenas y la Media Arte en las discusiones de la actual reforma a la educación superior que desde el año 2011 enfrentan al establecimiento y a la sociedad colombiana por el tipo de educación que se debe impartir e implementar en Colombia. Por lo tanto las perspectivas y principal argumento de estos sectores se presenta en respaldar o sustentar, en que “las Universidades étnicas de carácter público y especial son reivindicaciones institucionales de las comunidades negras, afrocolombianas, palenqueras, raizales e indígenas, concebidas epistemológicamente desde los sistemas de conocimiento propio y desde la educación propia, en un contexto de interculturalidad que implica una relación dialogal constructiva entre lo intra-cultural (lo propio) y lo transcultural (hacia el otro y la naturaleza), dando lugar a un conocimiento pluri-universitario y superando el conocimiento universitario hegemónico”⁵

Por otro lado debido a la idiosincrasia de los pobladores Afrocolombianos específicamente, los de la región pacífica, genera reflexiones en relación de cómo se han concebido los estudios o investigaciones que metodológicamente aplican la Investigación Acción Participativa (I.A.P)⁶. Por lo tanto el contexto político del pacífico colombiano en cuanto a lo que implica las reclamaciones por medio de sus

³Es el esfuerzo de las élites criollas de la periferia para imitar los modelos de desarrollo provenientes del norte, mientras reproducían las antiguas formas del colonialismo.

⁴Gran tragedia humana que vivieron los Africanos y sus renacientes de la diáspora, a consecuencia del periodo conocido como el holocausto negro, el cual tiene sus orígenes en el continente Africano a comienzos del siglo XVI y finaliza en Brasil en el ocaso del siglo XIX.

⁵Tomado del documento de exposición de motivos de la MANE, expuesto en la mesa de educación propia, étnica y popular, Junio 11 de 2012. Pág. 2.

⁶ Como se sabe la I.A.P es una metodología que se inscribe dentro de la Investigación Acción y posee una relación directa con los sectores populares andinos y campesinos de las diferentes regiones en Colombia. Asimismo por medio de esta, se persigue generar en los sectores donde se interviene con el uso de dicha metodología, generar transformaciones en el sujeto, que luego le permitirá asumir sus propias reclamaciones en función de los cambios esperados. Sin embargo la I.A.P presenta diferencias en su aplicación cuando es implementada en los diferentes sectores étnicos colombianos (Afros, Indígenas y Roóm), puesto que el contexto en que se inscribe su aplicación posee una fuerte relación con las teorías marxistas y desde esta concesión filosófico-política, las problemáticas sociales son homogenizadas bajo la argumentación de la lucha de clases.

organizaciones de bases o el movimiento social del pacífico tanto al norte como al sur ha estado trazado por los lineamientos filosóficos de la política cultural hecho social que Arturo Escobar como se expuso antes explica de forma prolija.

Esta situación contrasta con las formas convencionales de acción de los movimientos sociales que se inscriben dentro de la filosofía política demo-liberal o marxista, específicamente la marxista que acoge los movimientos y expresiones antiglobalización en la actualidad. No obstante dentro de los planteamientos de Habermas, los movimientos serían parte de las reacciones de la sociedad civil en contra de la “colonización” del mundo de vida, las relaciones cotidianas e íntimos aspectos de la existencia por la regionalizada racionalización del mundo integrado por el capitalismo corporativo, las burocracias gubernamentales y la manipulación de los medios masivos de comunicación. Touraine (1981), de manera análoga a Habermas, observa como el capitalismo contemporáneo al mismo tiempo que genera crecientes niveles de alienación trae, también, la posibilidad de reflexión y de acción para intervenir en la vida social. Para Touraine, los movimientos constituyen parte importante de las acciones que, en el plano sincrónico, se libran en pro de la participación y la autonomía y por el desarrollo de propuestas culturales alternativas; eventualmente, estas movilizaciones pueden converger en movimientos históricos que, en el plano diacrónico, ocasionen cambios en la estructura de la sociedad y del Estado (Uribe, Restrepo. 1997: Pág. 224).

De igual forma la transición de individuo a sujeto político necesariamente corresponde en este caso (las dinámicas organizativas en el pacífico colombiano) a realidades diferentes, entonces y bajo aquellas diferencias, tiene que presentarse una postura metodológica que logre acercar ambas posiciones en la cual se combinen la postura política frente a las reclamaciones que se deben hacer al Estado colombiano, al igual que la relación que se posee con el territorio. Por consiguiente las cosmovisiones propias de las comunidades Afros o negras harán parte de aquella postura metodológica antes evidenciada, lo que de plano inscribe elementos identitarios propios de la Comunidad Negra que habita el pacífico colombiano.

Puede afirmarse que el movimiento social de Comunidades Negras se encuentra embarcado en un importante esfuerzo de construcción de identidades colectivas no muy distinto del planteado por Stuart Hall (1990) en el contexto de las identidades caribeñas y Afrobritánicas. Para Hall, la identidad es algo que se negocia en términos culturales, económicos y políticos y que involucra un carácter doble. Por un lado, la identidad se concibe como enraizada en una serie de prácticas culturales compartidas, como una especie de ser colectivo; esta visión de identidad ha jugado un papel importante en momentos históricos determinados, tales como las luchas anti-coloniales; supone un redescubrimiento imaginativo de la cultura y contribuye a dar coherencia a las experiencias de fragmentación y dispersión nacidas de la opresión. Por otra parte, la identidad también se ve en términos de las diferencias creadas por la historia; esta visión enfatiza no tanto el ser como llegar a ser, implica posicionamiento más que esencias, discontinuidades al mismo tiempo que continuidades. Diferencia y semejanza, de esta forma, constituyen para Hall la naturaleza doble de la identidad de los grupos de la Diáspora Africana. Reconoce igualmente las inevitables influencias de la modernidad; en el contexto del “Nuevo Mundo”, lo africano y lo europeo se “creolizan” sin cesar, y las identidades culturales son marcadas por diferencias e hibridación (Escobar, Arturo. 1999: Pág. 188 - 189).

Sin embargo en qué consiste ésta propuesta, pues es sencillamente de-construir el objeto negro inanimado con poca conciencia de lo que él es, y construir al hombre Afrodescendiente en un sujeto político, para que éste logre hacer las transformaciones requeridas en su entorno. Por ende, cuando el hombre Afro del pacífico logre transformarse en sujeto político podrá llevar a cabo los cambios requeridos por su comunidad sin perder de vista quien es él y a qué comunidad étnica pertenece, permitiéndole estar apegado a su territorio y a la forma como logra observar su mundo e interactuar en él. La provocación de este escrito posee, su sustento o argumento en las reflexiones sobre el contexto local de la región pacífica colombiana, la cual en sus especificidades posee una relevancia peculiar, que

permite generar estas reflexiones, puesto que presenta una originalidad, que luego más adelante vamos a conocer.

En Colombia, para nadie es un secreto, que la costa pacífica es una región étnica en cuanto a lo sociocultural, debido a que está compuesta por población Afro, indígena y blanco-mestiza⁷, siendo el grupo étnico Afrodescendiente, quien posee la segunda mayor demografía poblacional por regiones en Colombia, como lo evidencia el informe: Los Afrocolombianos Frente a los Objetivos de Desarrollo del Milenio. Siguiendo esa clasificación; la distribución de la Población Afrocolombiana en las 12 regiones es la siguiente: **Costa Pacífica (4 regiones) 19,6%**; grandes ciudades y capitales departamentales 38%; región Caribe (45 municipios) 11,3%; región norte del Cauca y sur del Valle 7,9%; región de Urabá (16 municipios), 7,2%; región del Bajo Cauca (17 municipios), 2,7%; región de otros municipios dispersos (20 municipios) 2,1%; región norte y San Andrés y Providencia (2 municipios) 0,8%. El 8,6% faltante corresponde a Afrocolombianos dispersos en 876 municipios del país. El Valle y zona cafetera (8 municipios) 1,8%;⁸(De Roux. Moro: 2011; Pág. 31). En tal sentido la apuesta de este escrito representa una forma novedosa de teorizar sobre aspectos de relevancia, en lo concerniente a discusiones y análisis que conlleven a crear conocimientos propios.

En este sentido los descendientes de africanos ubicados en el territorio-región del pacífico colombiano y expresamente en Buenaventura, bajo el abandono del Estado colombiano, comenzaron a reconstruir su identidad étnico-racial y territorial a partir de los elementos o recursos que le ha ofrecido el entorno, el cual ha permitido un posicionamiento y una reestructuración de sus formas de vida acorde con el legado histórico de sus ancestros, además dentro de este territorio se han dinamizado prácticas ancestrales que han permitido la supervivencia misma de las poblaciones asentadas en las zonas de bajar. Por consiguiente, el territorio ha servido de base para estrechar los lazos de confraternidad, fortalecer los sentimientos comunitarios y de solidaridad característicos de las poblaciones Afrocolombianas, conduciendo esta situación a un proceso de re-construcción de la identidad étnico-racial y territorial. Aun cuando la afirmación del ser africano como sujeto creador de civilización, que ha dinamizado la economía del país y ha contribuido al enriquecimiento cultural de la nacionalidad colombiana, no ha sido reconocida y por el contrario, es invisibilizada, estereotipada o excluida del goce de sus derechos económicos, sociales, culturales, entre otros, obligándola a retraerse y a no expresar su humanidad única de manera pública y con dignidad en el Estado nación colombiano.

Sin embargo la cosmovisión de las Comunidades Negras en Colombia, sumado a los territorios en que estas cohabitan, merecen reflexiones de orden socio-cultural y económicas diferenciadas que permita romper los arquetipos o paradigmas existentes en aquellas comunidades. En ese orden de ideas un punto de análisis teórico o disertación académica, con relación a las discusiones y reflexiones que se vienen generando en este documento se presenta en el posterior aparte:

[...] Durante el primer cuarto del siglo XX en Colombia, a las personas negras se les permitió convertirse en ciudadanos, si bien cabe aclarar que habían estado allí por más de doscientos años. Además, su legitimación como grupo étnico con derecho de propiedad social, económica y terrestre solo fue establecida recientemente por la ley 70 de 1993, ya que el europeo (español) tenía derecho sobre las propiedades y territorios desde el comienzo de la Conquista. La corona española repartió esos derechos, dirigiéndolos especialmente para los descendientes españoles (criollos) o para los conquistadores mismos, convirtiéndolos automáticamente en dueños de la tierra. Entretanto, la población negra, que no tenía derechos sobre la propiedad, se convirtió en desplazada y desprovista de cualquier soporte económico para el desarrollo social, educacional

⁷ Cuando en este documento se hace referencia a los blanco-mestizos, es equivalente al grupo étnico mestizo que cohabita en Colombia, conjuntamente con los demás grupos étnicos antes mencionados.

⁸De acuerdo con el censo general de población en Colombia (DANE, 2005) 4.316.592 de sus habitantes se reconocen como Afrocolombianos que corresponde al 10,6% de la población del país.

y artesanal. Esto explica porque la población negra en Colombia (y en otras partes de Latinoamérica) es la más pobre económicamente y la más deprimida socialmente. Este legado histórico-social creó un gran abismo socioeconómico que ha mantenido al Afrocolombiano en el mínimo estado de desarrollo del país (Cuero, Rengifo, Raúl, G. 2011: Pág. 183).

3. ASPECTOS METODOLÓGICOS DE LA ITA

Sabemos que estamos en una época de crisis de los paradigmas, nuestras anteriores representaciones ya no nos sirven, no son eficaces para dar respuestas a nuestras interacciones cotidianas. El mundo en su constante cambio ha convulsionado un conjunto de representaciones que respondieron a otros escenarios espaciotemporales pero que ya no responden a estos nuevos escenarios. Ello lo vemos en cada uno de los campos, en el político, en lo familiar, y seguramente nadie duda que también está en crisis las representaciones en la educación. Según C. Castoriadis, en una época de crisis representacional la única forma de poder reconstruir un sentido es hacerlo a través de una revisión histórica de paradigmas y representaciones que se han ido construyendo hasta ese momento. Para este autor no es posible construir identidad sin la historicidad. Por ello, si es necesario construir nuevas representaciones del mundo, hay que hacer revisiones profundas en las representaciones que tenemos en los diferentes campos en donde interaccionamos. Por otra parte el soporte o estructura de toda construcción es la variable determinante, ello que implica o que implicaciones posee, nada más que sin el diseño de aquel soporte, las demás partes que cumplen una función específica, pues no podrán cumplirla y al no cumplir estas funciones, hay una altísima probabilidad de que la construcción fracase. En ese orden de ideas para que la ITA como construcción no fracase, necesita de una estructura metodológica argumentada y estructurada por elementos novedosos pero a la vez basados en la lógica con la cual se intenta afectar a la población Afro en Colombia y específicamente la del pacífico. Razón por la cual las bases que soportan metodológicamente esta propuesta son:

- a) Posicionar y reconocer los saberes Afrolocales inscritos en las relaciones de poder que se despliegan en los contextos interculturales bajo la lógica producida por el orden social.
- b) Plantear una visión crítica y problematizadora de la persistencia en las relaciones sociales de prácticas colonialistas.
- c) Fortalecer los procesos de autoreconocimiento de la población Afrocolombiana.
- d) Reconocer la necesidad de generar procesos de empoderamiento de la población Afrocolombiana.
- e) Fundamentar la investigación acción étnoeducativa.

Asimismo este diseño metodológico posee dos técnicas de recolección de información las cuales conservan una pertinencia con el planteamiento epistemológico de la Investigación Transformación Afro, que en apartes anteriores ya se han expuesto en el documento como soporte argumentativo. Por lo tanto estas técnicas se presentan como:

- a) Conversatorio taller de conocimiento popular.
- b) Red de saberes ancestrales.

De igual forma, en que consiste ¿el Conversatorio Taller de Conocimiento Popular? Pues implica agrupar a un sector de personas con saberes y valías específicas o generales en diferentes temáticas o problemáticas con el fin de que ese escenario dialógico de relación empírica logre estructurarse en conocimiento válido, el cual posee un cordón umbilical con lo que Boaventura de Sousa ha definido como Ecología de Saberes, la cual es una profundización de la investigación acción (De Sousa, Santos.

2005). Además los conversatorios talleres deberán estar orientados por la estructura metodológica esbozada en los cinco puntos expuestos con anterioridad en el documento.

Para el caso de entender la Red de Saberes Ancestrales como técnica que permita construir y empoderarse del conocimiento como elemento político transformador, ello implica entender que este será un escenario preparado por el investigador, en el cual, las personas poseedoras de conocimientos que habitan en las localidades en donde se exprese o establezca este tipo de conocimiento (saberes ancestrales o populares) y el científico investigador, tendrán una relación horizontal y homogénea en las formas de los abordajes sobre el problema de estudio a tratar, ello implica que ambos conocimientos aportarán para el análisis y posterior desarrollo del planteamiento del problema a tratar. Esta técnica metodológica permitirá enrutarse o intervenir en la comunidad sujeto de estudio, permitiendo que esta luego sea quien por medio del empoderamiento de la problemática a tratar genere las posibles soluciones o cambios requeridos que permitan subsanar la problemática planteada en la investigación. De igual forma dicha técnica posee conexión con la ecología de saberes que define De Sousa Santos en el libro *La Universidad del Siglo XXI* (De Sousa, Santos. 2005).

BIBLIOGRAFIA

Cuero, Rengifo, Raúl, Gonzalo. 2011: *De Buenaventura a la Nasa*. Intermedio Editores Ltda, calle 73 N° 7-60, Bogotá Colombia. Pág. 135 – 183.

De Carvalho, Jorge, José. 2010: *Los estudios culturales en América Latina: interculturalidad, acciones afirmativas y encuentro de saberes*. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. *Tabula Raza*, Revista de Humanidades Bogotá, Colombia. Pág. 236.

De Roux, Gustavo. Moro, Bruno. 2011: *Los Afrocolombianos frente a los Objetivos de Desarrollo del Milenio: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo PNUD*. ISBN: 978-958-8447-64-3. Págs. 31.

De Oto, J, Alejandro. 2003 *Frantz Fanon: Política y Poética del sujeto Poscolonial*; Edición El Colegio de México. Ciudad de México (2003) Págs. 66.

De Sousa, Santos, Boa Ventura. 2012: *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Ediciones Trilce-Extensión universitaria. Universidad de la República. Montevideo Uruguay. Traducción del Portugués al Español, José Luis Exini R. Para la traducción del primer capítulo. José Guadalupe Gandarilla Salgado. Para la traducción del segundo capítulo. Carlos Morales de Setién y Carlos Lema. Para la traducción del tercer capítulo. Págs. 24- 25- 55.

De Sousa, Santos, Boa Ventura. 2005: *La Universidad del siglo XXI para una reforma democrática y emancipadora de la Universidad*. Edición centro de investigaciones interdisciplinarias en ciencias y humanidades Universidad Autónoma de México. Pág. 68- 69.

Escobar, Arturo. 1999: *El final de lo salvaje: Naturaleza, Cultura y Política en la Antropología Contemporánea*. Giro Editores Ltda. Santafé de Bogotá. Pág. 144-170 / 188- 189.

Kete, Asante, Molefi. 1980: *Afrocentricity: The Theory of Social Change*, Ediciones Buffalo: Amulefi Publishing Company, (1980). Pág. 11.

María, Victoria Uribe. Restrepo Eduardo. 1997: Antropología en la Modernidad. Movimientos sociales y actores no gubernamentales. Mauricio Pardo. Editor. Instituto Colombiano de Antropología – Colciencias. Bogotá. Pág. 224.

Restrepo, Eduardo. 2001: Imaginando comunidad negra: etnografía de la etnización de las poblaciones en el pacífico sur colombiano. En: Acción colectiva, Estado y Etnicidad en el Pacífico Colombiano. Mauricio Pardo. Editor. Instituto Colombiano de Antropología – Colciencias. Bogotá. Págs. 97- 124.