

Cómo citar este artículo en Chicago: Hinestroza Ramírez, Jhonmer. “Epistemologías de la manigua: Pensamiento ribereño para la justicia epistémica”. *Escritos* 32, no. 68 (2024): 1-19. doi: <http://doi.org/10.18566/escr.v32n68.a09>

Fecha de recepción: 20.09.2023
Fecha de aceptación: 26.01.2024

Epistemologías de la manigua: Pensamiento ribereño para la justicia epistémica¹

Manigua epistemology: Riverine thought for epistemic justice

Jhonmer Hinestroza Ramírez² 

RESUMEN

En este artículo se busca comprender las epistemologías de la manigua, entendidas como, un complejo sistema de conocimientos y vida, en diálogo con el monte y el agua en el Departamento de Chocó, Colombia. Las categorías de ‘conocimiento ancestral’ y ‘tradicional’ le asignan un carácter involutivo al ribereño; lo anclan al pasado. Las epistemologías de la manigua como metodología implican un diálogo interepistémico entre el *método genealógico* y las *mañas* de Tío Conejo, Ananse, Miguel Caicedo, Jaime Arocha, Sergio Mosquera, Lydia Cabrera, en especial, Rogerio Velásquez. La oralidad representa potentes guayacanes³. Los ribereños son portadores de conocimientos propios: espiritualidad, ombligamiento, partería, etc. Esta racionalidad se encuentra amenazada por el colonialismo.

Palabras clave: Epistemologías de la manigua; Ribereño; Oralidad; Ombligamiento; Monte; Río; Chocó – Colombia.

- 1 Este texto forma parte de la investigación doctoral: “Genealogía de las políticas epistémicas coloniales como formas de esclavización de las epistemologías de la manigua en Chocó, Colombia”; de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, Colombia.
- 2 Doctor en Ciencias Sociales de la Universidad Pontificia Bolivariana, sede Medellín, Colombia. Magíster en Lingüística de la Universidad Nacional de Colombia. Especialista en Gerencia en Servicios Sociales de la Fundación Universitaria Claretiana (Uniclaletiana). Director de la Corporación Cuenta Chocó – Rogerio Velásquez Murillo. Profesor de la Universidad Tecnológica del Chocó Diego Luis Córdoba (UTCH). Grupo de Investigación del Lenguaje y la Cultura del Chocó – OBATALÁ y Grupo de Investigación Lectura, Escritura, Comunicación y Ciudadanía “LECCI”. Correos electrónicos: benkosjohira@gmail.com; jhonmer.hinestroza@utch.edu.co.
- 3 Los guayacanes son las columnas que sostienen las casas de los ribereños en el Chocó. Los árboles que cumplen esta función son los de mejor calidad.



ABSTRACT

This article aims to understand the epistemologies of the Manigua, understood as a complex system of knowledge and life in dialogue with the forest and water in Chocó, Colombia. The categories of ancestral and traditional knowledge assign an involutive character to the riverine; They anchor it to the past. The epistemologies of the Manigua as a methodology imply inter-epistemic dialogue, genealogical method and the tricks of Tío Conejo, Ananse, Caicedo, Arocha, Mosquera, Cabrera, especially, Velásquez. Orality represents powerful guayacanes. The riverside people are bearers of their own knowledge: spirituality, navel-gazing, midwifery, etc. This rationality is threatened by colonialism.

Keywords: Epistemologies of the Manigua; Riverine; Orality; Navel; Mountain; River; Chocó – Colombia.

Pensemos que aquí pudo haber desembarcado un arquitecto, pero no la arquitectura de Dogón de Mali; un sacerdote, pero no todo un complejo ceremonial, mítico y litúrgico de los ngolas; un médico, pero no la medicina balanta del río Cacheo. Una mayoría de postadolescentes, cuya formación por lo general estaba lejos de concluir, se bajó de las naves con recuerdos que aplicó a las riquezas del nuevo continente y a las artes indias y españolas, hasta ir haciendo culturas nuevas. Estas ostentaban el legado africano, pero no eran africanas; dejaban ver los préstamos de América y Europa, pero no eran americanas ni europeas⁴.

Introducción

El ribereño es portador de un complejo sistema de conocimiento y vida en diálogo con el monte y el agua, el cual denominamos epistemologías de la manigua. La manigua es el universo en el que habita el ribereño, y está constituida por espacios como el monte y el río, los cuales están habitados por espíritus: Madreagua, Indio de agua, Duende, etc. El uso de categorías como ‘conocimiento ancestral’ y ‘tradicional’ niegan el ingenio ribereño. Las epistemologías de la manigua develan formas de conocimientos propias de los ribereños, al tiempo que revelan formas auténticas-creativas-embriónicas-espirituales y opresiones históricas de sus poseedores. Los ribereños descienden de millones de seres humanos secuestrados de África y esclavizados en América. Este estudio se centra en los ribereños del río Atrato en Chocó, Colombia (Figura 1). Estamos frente a una cultura del agua, de ahí que se asuma la categoría de ‘ribereño’⁵ para asignar a sus poseedores. Esta se contrapone a la de ‘negro profesional’, la cual alude a un sujeto que desconoce y se avergüenza de su origen.

El pensamiento occidental o razón faloblancocéntrica implicó la construcción racional-objetiva de la inferioridad, epistemicidio y ocultamiento del progreso técnico y científico de las civilizaciones africanas y sus descendientes. Cheikh Anta Diop⁶ demostró que los egipcios eran negros, cultura de la cual

-
- 4 Arocha Rodríguez, *Obligados de Ananse: Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*, (Bogotá: Utópica, 1999), 38.
 - 5 Ribereño es una categoría tomada de Velásquez (2010^a), para referirse a los pobladores del río Atrato o sus afluentes. Para Velásquez, el río Atrato es el padre de los ribereños. Él los provee de todo.
 - 6 Cheikh Anta Diop, *Naciones negras y cultura: de la antigüedad negroegipcia a los problemas culturales del África negra de hoy* (Barcelona: Edicions Bellaterra, 2012), 15.

Figura 1. Ubicación del municipio de Quibdó, Chocó, Colombia y el río Atrato



Nota. Imagen tomada de B. Córdoba Córdoba, 2023.

se nutrió el pensamiento griego. Albert Roca, en el prólogo de esta obra, señala que Anta Diop “no solo desmintió la inferioridad africana, sino que postuló una supremacía negra original, fundacional: la “verdad ocultada” era que los egipcios fueron negros africanos que habían constituido la primera civilización y habían fecundado a Grecia”⁷.

Los mandingas, bajo el mando de Sundiata, llegaron a tener la tierra más próspera de África occidental. Ibn Battuta⁸ dice que en Niani, capital del imperio de Mali, encontró libros escritos en árabe; de la ciudad de Yenne se refiere como “asiento de sabios y estudiosos negros, y Tombuctú, así como un emporio de

7 Roca, Prólogo a la edición en castellano, de Cheikh Anta Diop, *Naciones negras y cultura: de la antigüedad negroegipcia a los problemas culturales del África negra de hoy* (Barcelona: Edicions Bellaterra, 2012), 15..

8 Ibn Battuta, nacido en Marruecos en 1304, es según Friedemann, por quien se conocen las primeras narraciones sobre África occidental. Profundiza en Friedemann, Nina S. “Los imperios legendarios”. En *De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia* (Bogotá: Planeta, 1986)..

libros, enseñanza universitaria y sabiduría⁹. Se dice que Abubakari II, coronado Mansa¹⁰ en 1310, llegó a América antes de Cristóbal Colón. El otro rey de imperio, Mansa Musa¹¹, en su peregrinación a la Meca en 1324 regaló tanto oro que en su paso por el Cairo causó un desplome de sus precios. En el siglo XV, los songáis se impusieron a los de Mali, gracias a la tecnología de regadío y navegación. Estaban organizados en castas gremiales: palafreneros, herreros y tejedores. Entonces, llegada la esclavización europea, Robinson señala que “la mano de obra africana llevaba consigo su pasado, un pasado que había producido y en el que se habían asentado sus primeros elementos de conciencia y comprensión”¹². El *oscurantismo* en la gente negra aparece con la esclavización europea y el colonialismo; esta no es la renuncia-ausencia de la producción de conocimiento, sino la captura de su actividad creativa, la cual se entiende como “esclavización epistemológica”.

La introducción legal de esclavizados a la Nueva Granada, hoy Colombia, se produjo por el puerto de Cartagena de Indias. Luego eran trasladados al territorio chocono a través del río Atrato. Es importante resaltar que no toda la gente negra llegó en condición esclavizada, ya que los africanos, “conocidos con el nombre genérico de moros, en el año 711 habían formado parte activa en la invasión de España”¹³. La Corona Española, hacia 1670, tuvo certeza de las riquezas auríferas, flora y fauna en las tierras choconas¹⁴. La extracción de oro era común en Sierra Leona, Costas de Malagueta y Mina¹⁵. En la captura y venta de personas africanas era importante fijarse en su procedencia, pues esta se asimilaba al conocimiento que la persona poseía. Los afrocolombianos, según Mosquera, descienden de Gambia, Senegal, Costa de Marfil, Sierra Leona, Costa de Oro, Angola y Mozambique¹⁶.

Arocha señala que “el hecho de que a ellos se les hubiera privado de la libertad no significó que los amos les hubieran impugnado la capacidad de recordar, y menos aún, de llevar a cabo procesos de reconstrucción política, social y cultural”¹⁷. En este sentido, Fanon¹⁸ dice que la enajenación nunca se logra totalmente. Los esclavizados y sus descendientes, según Leal y Restrepo¹⁹, crearon formas de apropiar y entender la manigua, y con ello, la llenaron de significados. Para Arocha este fue un proceso creativo y muy rápido, pues

9 Ibid., 59.

10 En Mali, ‘Mansa’ significa “Rey de Reyes” o “emperador”.

11 Mansa Musa, rey del imperio de Mali, es considerado en la actualidad el hombre más rico de la historia.

12 Robinson, Cedrid. *Marxismo negro. La formación de la tradición radical negra* (Madrid: Editorial Traficantes de Sueños, 2019), 227

13 Friedemann, Nina S. de. “Los imperios legendarios”. En *De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia* (Bogotá: Planeta, 1986), 24

14 Uribe Hermocillo, *El Chocó: una historia permanente de conquista, colonización y resistencia* (Quibdó: Gráficas la Aurora de la Diócesis de Quibdó, 1992).

15 Zapata Olivella, Manuel, *Las claves mágicas de América* (Bogotá: Plaza & Janés, 2008).

16 Mosquera Perea, Néstor Emilio (Quibdó: *Nueva historia del Chocó: conflicto y resistencia, 1510-1900*. Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico, 2014).

17 Arocha, *Obligados de Ananse*, 27.

18 Fanon, Frantz. *Racismo y cultura*. En *Por la revolución africana: escritos políticos* (México: Fondo de Cultura Económica, 1965).

19 Leal, Claudia y Restrepo, Eduardo, *Unos bosques sembrados de aserrios: historia de la extracción maderera en el Pacífico colombiano* (Medellín: Universidad de Antioquia, 2003).

Antes de haber completado medio siglo de vida los africanos ya habían desarrollado artefactos y técnicas, formas de organización social y política, estrategias militares basadas en manejos creativos de selvas, ciénagas y pantanos, así como medios de comunicación abiertos o clandestinos, según fuera necesario contactar a sus semejantes o a los dioses. A la velocidad de los procesos *normales* de la humanidad, una elaboración comparable les hubiera tomado siglos de evolución. Esta creatividad sí que merece celebrarse, pero jamás los esfuerzos de ayer y de hoy por aniquilarla, debilitarla o sustituirla por la raigambre europea²⁰.

Sin embargo, las epistemologías de la manigua se encuentran, hoy como ayer, amenazadas por las actualizaciones del colonialismo: conflicto armado, desplazamiento forzado, olvido del Estado, destierro, confinamiento, hiperconsumismo, etc. Por ello, este artículo lleva consigo un aporte a la justicia epistémica, lo cual implica un trabajo de reivindicación y fomento del pensamiento negro. La manigua no está siendo sembrada en el corazón de los renacientes, sino extirpada de él. A propósito, Velásquez nos pregunta: ¿hasta dónde esta función negativa del folclor ha alimentado el complejo de inferioridad de los chocoanos, que se manifiesta en todos los órdenes civilizadores y en todos los momentos?²¹

La escuela en la manigua al erigirse como el único espacio donde se accede al “conocimiento verdadero”, ha ido desplazando a las epistemologías de la manigua. La cadena de transmisión se fracturó al concebir a los mayores como brutos por no haber ido a la escuela. Para la ciencia y la religión, estos conocimientos están en el plano de las supersticiones o conocimientos populares. En el país se cuenta con un importante marco normativo de políticas etnoeducativas que abogan por la necesidad del conocimiento ribereño en el sistema educativo²². Sin embargo, carecemos de un marco epistémico propio. En este contexto de posibilidad, emergen las epistemologías de la manigua. Así las cosas, se hace necesario su estudio, enaltecimiento y difusión.

El presente artículo está dividido en cinco apartados. El primero aborda las epistemologías de la manigua como una metodología plural en las ciencias sociales. El segundo nos acerca al poblamiento, uso de la tierra, formas organizativas y productivas en la ribera atrateña. El tercero estudia la oralidad como esqueleto de esta racionalidad. El cuarto se refiere a la espiritualidad: el *monte* está habitado por espíritus, a diferencia de la *selva* que está llena de animales salvajes. El último apartado se refiere al *ombligamiento*, a través del cual el ribereño establece su vínculo con la manigua.

Epistemologías de la manigua: una metodología plural en las ciencias sociales

La racionalidad moderna, llamada aquí: razón faloblancocéntrica, se revela insuficiente para solucionar los problemas que ha provocado. Esta “razón” produce una ruptura epistemológica entre lo humano. Para

20 Arocha, *Obligados de Ananse*, 38–39.

21 Rogerio Velásquez, *La canoa chocoana en el folklore. Ensayos escogidos* (Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010). 314-315.

22 Ley 70 de 1993, Ley 115 de 1994, Decreto 804 de 1995, Decreto 2249 de 1995, Decreto 1122 de 1998; el Consejo de Quibdó en 2013 aprobó el Acuerdo 014 mediante el cual se crea e implementa la política pública educativa, intercultural y multilingüe; en el 2023, la Universidad Tecnológica del Chocó Diego Luis Córdoba se declaró interétnica, intercultural y biodiversa.

Todorov el conocimiento “tiene dos únicas fuentes, la razón y la experiencia, ambas accesibles a todo el mundo”²³. Sin embargo, la ciencia moderna no da cuenta de un antropocentrismo, como dice Todorov²⁴, sino de una razón faloblancocéntrica, es decir, el pensar es reducido al macho-blanco-nórdico europeo. Esta razón produce un mundo organizado por jerarquías epistemológicas²⁵, donde los conocimientos de los colonizados (por tanto, ellos mismos) representan un estadio inferior del desarrollo evolutivo, es decir, un conocimiento común²⁶. El progreso, según Kuhn²⁷, es exclusivo de la ciencia. Desde esta perspectiva, el conocimiento ribereño es ancestral o tradicional, esto es, estático y anclado al pasado.

Las epistemologías de la manigua, al igual que el conocimiento científico, poseen limitaciones. Así las cosas, el camino es el diálogo interepistémico. Hemos accedido, de forma consciente, al pensamiento ribereño, gracias al diálogo entre la manigua y la razón faloblancocéntrica. En este contexto se plantea el “principio de incompletud”²⁸, el cual aboga por el diálogo entre distintas racionalidades, para que estas crezcan mutuamente. Los ribereños conservaron la actitud crítica del esclavizado y tomaron lo que les era útil. De la cultura hispánica tomaron lo poco a que tenían acceso, los pueblos indígenas les proveyeron de conocimientos sobre la manigua, y también, el ribereño es heredero de conocimientos milenarios de los pueblos africanos. Las epistemologías de la manigua brotan de esta interrelación cultural, pues “dicha relación desarrolló una forma de conocer basada en la observación y repetición de los fenómenos y comportamientos de los seres que comparten el mismo hábitat”²⁹.

Las epistemologías de la manigua aprenden de la razón faloblancocéntrica el ser conscientes de la práctica mediante la abstracción. El ribereño encuentra en la teoría un valor para descubrir y comprenderse. A su vez, este artículo exalta el lenguaje ribereño, de manera que el investigador está llamado a (des)aprender el lenguaje de la ciencia y la ribera, pues sin esto no es posible la emancipación de las epistemologías de la manigua. La investigación debe ser comprensible para quien va dirigida. El otro es portador de conocimientos. Los resultados deben tejer puentes entre los grupos humanos, para lo cual cobra relevancia la filosofía del Ubuntu: soy porque somos. La “mano cambiada”³⁰ nos enseña que somos seres en dependencia. El conocimiento es un bien colectivo que no le pertenece a un individuo, sino que está al servicio de la comunidad. La investigación es un proceso de co-construcción: participante–investigador–objeto. Esta es una postura ética ante la vida.

23 Todorov, Tzvetan. *El espíritu de la Ilustración* (Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de lectores, 2008), 12.

24 Ibid.

25 Santos, Boaventura de Sousa. *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. (México: Siglo XXI, CLACSO, 2009).

26 Bachelard, Gastón, *Conocimiento Común y Conocimiento Científico*. (Buenos Aires: Paidós, 1978).

27 Kuhn, T. S, *Estructura de las revoluciones científicas* (México: Fondo de Cultura Económica, 1971)

28 Santos, *Una epistemología del sur*, 115

29 Mosquera Mosquera, Sergio, *Antropofauna afro-chocoana. Un estudio cultural sobre la animalidad*(Quibdó: Universidad Tecnológica del Chocó “Diego Luis Córdoba”, 2009), 63.

30 Sistema de intercambio comunitario en el Chocó.

La figura del sujeto aislado del objeto no existe en la manigua. No hay separación entre humano-animal-manigua. El ribereño reconoce ser débil, por lo que requiere, desde su nacimiento, la energía de otros elementos. El renaciente es ombligado³¹ con algún animal, vegetal o mineral. La ombligada, según Mosquera Mosquera³², es una transferencia de energía que los seres humanos obtienen de otros. Para el investigador en mención, “las personas negras fijaron y ordenaron sus relaciones sociales y a partir de ellas entendieron y comprendieron los comportamientos y jerarquías de los animales”³³. El investigador no oculta su pertenencia al grupo, sino que la hace explícita. El investigador es un sujeto histórico que está atravesado por luchas, afiliaciones, valores y prejuicios que lo conforman como sujeto político. Es por ello que, en mi condición de ribereño, hablaré en momentos, en primera persona.

Por otro lado, la genealogía es empleada como método interpretativo. Foucault dice que la genealogía contribuye a la insurrección de los saberes, o sea, que esta funciona como “una especie de tentativa de liberar de la sujeción a los saberes históricos, es decir, hacerlos capaces de oposición y de lucha contra la coerción de un discurso teórico, unitario, formal y científico”³⁴. En tal sentido, para Romero y Villasmil, la genealogía “interroga a la historia en sus puntos de inflexión, en sus márgenes”³⁵. En suma, la tarea de la genealogía “consiste en encontrar en la historia aquello que pasa desapercibido por no tener nada de historia”³⁶.

La palabra es el soporte de las epistemologías de la manigua. La oralidad ribereña (coplas, cuentos, dichos, refranes, décimas, etc.) constituye una fuente de memoria histórica y conocimiento. El ribereño no es un ser oral por tradición, sino por exclusión. El sistema esclavista, y luego el Estado, aislaron al esclavizado de la ciencia. Como resultado, los ribereños elevaron la palabra oral a lo divino y lo profano. En la oralidad se sembraron y florecieron sus secretos, luchas, victorias, amores, esperanzas, y demás. El historiador chocono Mosquera Mosquera dice que, al renovar nuestra mirada sobre la especie humana, descubre en la oralidad un patrimonio cultural de los pueblos, “porque a través de esas expresiones lo que se transmiten son historias, visiones y concepciones sobre la naturaleza y la sociedad, sobre los hombres, sus hábitos, costumbres, pensamientos y comportamientos”³⁷.

31 Más adelante profundizaremos sobre este asunto en el apartado “Ombligados: hijos de Ananse en conexión con la manigua”.

32 Mosquera Mosquera, Sergio, *Antropofauna afro-chocona*. Un estudio cultural sobre la animalidad (Quibdó: Universidad Tecnológica del Chocó “Diego Luis Córdoba”, 2009).

33 *Ibid.*, 85.

34 Foucault, Michel, *Microfísica del poder* (Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1979), 20.

35 Romero Norjhira y Villasmil Eduardo, “La Genealogía como método histórico-filosófico para el estudio de la cultura organizacional pública”, *Encuentros: Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico*, no. 7 (2018), 96. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7058267>

36 Foucault, *Microfísica del poder*, 7.

37 Mosquera Mosquera, *Antropofauna afro-chocona*, 79.

Jaime Arocha³⁸, Miguel Caicedo³⁹, Sergio Mosquera⁴⁰ y Manuel Zapata⁴¹, son referentes conceptuales en la emergencia de la noción de las epistemologías de la manigua, en especial, Rogerio Velásquez⁴², para quien el estudio del folclor es adentrarse al pensamiento de los pueblos, mientras que Zapata⁴³ lo considera como forma de lucha por la nacionalidad. El escritor Haley⁴⁴ dice que en la tradición africana los griots son las bibliotecas de las comunidades. En las historias de Tío Conejo y Tío Tigre existe un mundo filosófico que debemos comprender para acercarnos a las epistemologías de la manigua. La razón ribereña es contraria a la duda metódica cartesiana. No se le enseña al que tiene duda. El aprendiz debe disponerse a la palabra mayor. En esta perspectiva, se les invita a disponerse a la conversación.

Resultados y discusión: Un estudio del conocimiento ribereño

Ser con la manigua: poblamiento y apropiación de los ribereños

La apropiación del territorio por parte de los ribereños inició antes de la abolición de la esclavitud en 1851. El oro permitió que la mayoría de los esclavizados en el Chocó comprara su libertad. Leal y Restrepo, encontraron que la mayor parte de los esclavizados del Pacífico obtuvieron su libertad mediante la automanumisión⁴⁵. El censo⁴⁶ de 1843 arrojó que, en la provincia del Chocó, había una población de 27.360 personas; de las cuales 2496 eran esclavos y 24.864 eran Libres⁴⁷. Los afrochocoanos, según Arocha, “se llaman así mismo Libres⁴⁸ porque mantienen viva la memoria de lucha de sus antepasados por alcanzar la libertad⁴⁹”. Los Libres se dispersaron en troncos familiares por los ríos y la mayoría se dedicó a la minería, agricultura y pesca. Las casas en la ribera tienen una disposición propia de los espacios:

En los patios, al lado de las viviendas, totalmente construidas en madera, se siembran frutales como la papaya y el marañón. Además, se cultiva la papachina, un tubérculo que, junto con el plátano, el arroz, el

38 Arocha Rodríguez, *Obligados de Ananse*.

39 Caicedo Mena, Miguel, *Chocó mágico folclórico*. (Quibdó: Fondo mixto para la cultura del Chocó, 1977).

40 Mosquera Mosquera, *Antropofauna afro-chocoana*.

41 Zapata Olivella Manuel, *El folclor como afirmación de la nacionalidad* (Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010)

42 Velásquez Murillo, “Apuntes socio económicos del Atrato Medio”; Velásquez Murillo, “Cantares de los tres ríos”; Velásquez Murillo, “La canoa choacoana en el folklore”.

43 Zapata Olivella, “El folclor como afirmación de la nacionalidad”.

44 Haley Alex, *Raíces*. (Bogotá: Círculo de Lectores, 1984).

45 Según cuentan Leal y Restrepo (2003), los esclavizados tenían derecho trabajar un día para sí un día de la semana en la mina, cultivos o cazando en el monte. La mujer era la primera en comprar su libertad.

46 Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE), *Estadísticas históricas*. (Bogotá: Contraloría General de la República, 1975).

47 La palabra ‘Libre’ se asume como un nombre propio.

48 En el río Capa, donde trabajé del 2013 al 2015, los Emberas se referían a los profesionales negros como Libres.

49 Arocha Rodríguez, *Obligados de Ananse*, 15.

maíz, el pescado y la carne de animales de monte, hace parte de los principales alimentos que consume la población. Al lado de las casas también están las barbacoas y las azoteas donde las mujeres siembran condimentos como la cebolla, el poleo, la albahaca y el cilantro, además de plantas medicinales⁵⁰.

El dinero no determinaba, entonces, la relación social. La vida estaba mediada por acciones comunitarias, por ejemplo, construir una casa, socolar una tierra, sembrar, etc. A estas actividades comunitarias se les llama “convite”, “minga” o “mano cambiada”. Este proceso fue conformando, según Leal y Restrepo, “una concepción del medio muy diferente a aquella que solo ve en las selvas y ríos, maraña y metales como posibilidades de ganancia”⁵¹.

Al respecto, Velásquez dice, en la década del sesenta, que la consecución de un título de propiedad era tedioso, caro y largo, dado el papeleo en las distintas esferas del gobierno⁵². Amén a lo anterior, los ribereños crearon, al margen del Estado, su propio sistema de tenencia sobre la tierra. La tierra se hereda de una generación a otra. La palabra es consuetudinaria en el derecho ribereño. La tierra no se fundamenta en valores económicos, sino en vínculos familiares y comunitarios. La demarcación de la propiedad se realiza, según Velásquez, a través de “árboles frutales, palmas de chontaduro, mil pesos, quebradas, ríos u otras propiedades vecinales”⁵³. Velásquez señala que no encontró ladrillos, palmas rajadas, tapias u otras formas de vallados, por lo que los conflictos eran comunes y continuos. La persona mayor se alza como juez ante los conflictos que surgen en la posesión de la tierra.

Las epistemologías de la manigua dan cuenta de una racionalidad contraria a la razón faloblancocéntrica, donde el sujeto no es dueño de su tiempo, se explota así mismo, a la naturaleza y a los otros para consumir. El ribereño conquistó el tiempo y, con ello, su libertad. La noción de ‘libertad’ del ribereño se encuentra en la oralidad. La presente copla ribereña, que nos llegó por medio de Velásquez, da cuenta de esta racionalidad:

 Mi dicha solo consiste
 en tener mis platanales,
 en ser como el viento, libre,
 sin mandarín que me mande⁵⁴.

De manera que el imaginario del ser-negro como “perezoso” esconde la noción de libertad que elaboró el ribereño en armonía con el monte y el río. Velásquez dice que “sin exagerar puede contarse que, para el campesino del Pacífico, cada átomo de tiempo es la posibilidad de un fruto cierto”⁵⁵. El ribereño no era esclavo del trabajo ni el patrón era dueño de él. Su tiempo no se gastaba en acumular y consumir. Tomaba lo necesario del monte y del río. De modo que esta no es una disposición hacia a la pereza, sino una

50 Consejo Comunitario Mayor de la Asociación Campesina Integral del Atrato (COCOMACIA), *Medio Atrato: territorio de vida*(Quibdó: Red de Solidaridad Social, 2002), 30.

51 Leal y Restrepo, *Unos bosques sembrados de aserríos*, 23.

52 Velásquez Murillo, “Apuntes socio económicos del Atrato Medio”.

53 Ibid., 176.

54 Velásquez Murillo, “Cantares de los tres ríos”, 518.

55 Ibid.

manera de ser y estar en el mundo. Rogerio Velásquez dice que para un habitante del alto o bajo Chocó que mantenga la cultura libresca, su vivir radica en tener casa, plataneros propios, minas, canoas, perros que cuidan la heredad e hijos que prolonguen su existencia⁵⁶.

Las epistemologías de la manigua son una filosofía de la práctica. La observación media el aprendizaje. Velásquez cuenta que “desde muy temprana edad el hijo del campesino chocoano empieza a trabajar con sus padres o personas mayores. En los primeros días se le conduce como observador de las faenas, a fin de que el aprendizaje entre por los ojos”⁵⁷. La manigua es su laboratorio. El conocimiento se aprende en un proceso de experimentación. El río y el monte lo constituyen. El renaciente, desde pequeño, es preparado para entrar al río y al monte. Los padres no se sugestionan por la posibilidad de que el renaciente se ahogue o le pique una culebra, ya que la relación entre la manigua y el renaciente se ha presentado desde su nacimiento. Se mueve con gran destreza allí donde un adulto externo podría morir. El aprendizaje es un saber vivido en comunidad, todo el grupo coadyuva en la formación; de ahí que cualquier mayor puede reprender a un renaciente ante una falta.

Los renacientes, mediante el trabajo, “comienzan a endurecer los músculos en las embarcaciones y minas, cargando caña o recogiendo productos salvajes, plantando árboles frutales o dando agua y tabaco a los faeneros de los campos”⁵⁸. Los padres, ante el desgano por el trabajo, usan el castigo físico o verbal, privan de lo indispensable, “o se le formulan vaticinios de ser el último de la comunidad”⁵⁹. Las coplas y refranes son empleadas por los mayores para inculcar en los renacientes el amor hacia el trabajo, quienes a veces no entienden, dice Velásquez, pero les prestan atención:

La pobreza es un borrón
que a todo el mundo oscurece,
al hombre, aunque sea noble
no lo ven como merece.

Yo sembré mi roza é maíz,
Junto a la rascadera:
El que no cuida lo suyo
Señas que a pedir se queda⁶⁰.

Velásquez encontró que a los doce años “el muchacho atrateño es una ligera enciclopedia rural”⁶¹ y que, por otra parte, el género determina los roles que los ribereños cumplen en la familia y comunidad. Los niños a esta edad saben tejer redes, reconocen las plantas venenosas y las curativas, manejan canoas, labran muebles, conocen los métodos de cultivo y aman el trabajo. Por su parte, las niñas han aprendido

56 Velásquez Murillo, “Apuntes socio económicos del Atrato Medio”.

57 Ibid., 163.

58 Ibid., 164.

59 Ibid.

60 Ibid., 517.

61 Ibid., 164.

a preparar alimentos, limpieza del hogar y la ropa, cuidado de animales, narrar cuentos, rezos y danzas⁶². Generalmente a los doce años, trascurrido el aprendizaje básico de las epistemologías de la manigua, los padres solían enviar a sus renacientes a la escuela⁶³. A esta edad los renacientes ya interpretaban el monte, valoraban el trabajo y se habían apropiado de las epistemologías de la manigua. Gracias a esta preparación, el renaciente ya es “un bordón del hogar que empieza a soñar con mujeres y con otros territorios”⁶⁴.

Oralidad ribereña: conocimientos, luchas y memoria histórica

La oralidad es portadora de la filosofía que germinó en la manigua. Esta no solo está constituida por palabras dispuestas para el esparcimiento, sino que son escenarios de (re)producción de la vida y cosmovisión de los ribereños. La oralidad constituye, entonces, una red de significados, mediante los cuales se transmiten los valores, conocimientos y formas de resistencias comunitarias. El líder comunitario e investigador García Rincón, dice que “su correcta interpretación” no solo devela “el concepto de sociedad existente”, sino los procedimientos para construir nuestras realidades actuales⁶⁵. Al respecto, el historiador Sergio Mosquera dice que “nadie discute la veracidad de estas fórmulas, porque están basadas en la palabra, que es sagrada”⁶⁶. El cuento *El sapo y el cangrejo*, recolectado por Velásquez, nos explica por qué estos animales tienen ciertas características:

Un día iban Sapo y Rana a celebrar una fiesta. Por el camino se toparon con Cangrejo. Por burlarse del pobre, le gritó Sapo:

—¿Para dónde vas, ramazón?

—Voy a celebrar un bautismo con los boquianchos y los nalguiestechos —contestó Cangrejo.

Al oír esto, Sapo se enfureció de tal manera que echaba espumas por la boca y leche por todo el cuerpo. Dejó a la mujer y le gritó a Cangrejo:

—Aguárdame un tantico, so insolente. Aguárdame, para que veas cómo te castigo.

Cangrejo lo esperó. Sapo cerró los ojos y le mandó la muñeca con tanta fuerza, que dio una voltereta y fue a parar al suelo, donde Cangrejo le dio su muenda.

Desde ese día Sapo, medio loco, repite en las noches:

—Lo erré...é...é...erré... é...é...⁶⁷.

La oralidad es el soporte de las epistemologías de la manigua. En la oralidad están contenidas las explicaciones de su entorno y cómo estos seres humanos organizan su vida. La población negra en el

62 Velásquez Murillo, “Apuntes socio económicos del Atrato Medio”.

63 Ibid.

64 Ibid., 164.

65 García Rincón Jorge, La etnoeducación afro ‘Casa adentro’: Un modelo político pedagógico en el Pacífico colombiano, *Pedagogía y Saberes*, no. 35 (2011): 119. <https://doi.org/https://doi.org/10.17227/01212494.34pys117.121>

66 Mosquera Mosquera, *Antropofauna afro-chocoana*, 67.

67 Velásquez Murillo, “Cuentos de la Raza Negra”.

Chocó no conoció la escritura y la lectura sino hasta el siglo XX, pero esto no fue impedimento para que el ribereño desarrollara habilidades creativas con el lenguaje. Para Velásquez, la “angustia, temor, rabia, lo que hiere y quebranta lo expresa poéticamente”⁶⁸. Las coplas son formas literarias que los ribereños emplean para explicar sus sentires, razonamientos, luchas. Ejemplo de ello son las siguientes coplas:

Tu eres mi grano de oro
ensartado en un cordón,
donde se atan y se desatan
las alas del corazón.

Dime ya si es que me quieres,
no me andes atormentando,
que no eres purgatorio
para tenerme penando.

Antenoche yo soñé
y anoche volví a soñar,
que estaba preso en tus brazos
debajo de un platanar⁶⁹.

Las coplas constituyen arquetipos sociales de reivindicación del ser-negro como positividad. La lucha por el reconocimiento y la reivindicación de la estética negra está asociada a la lucha emprendida por académicos, activistas y políticos a mediados del siglo XX. Sin embargo, las coplas ribereñas evidencian que esta ha estado siempre en la manigua. El ribereño reivindicó el ser negro como positividad y prestigio social. Al respecto, el padre Gaitán dice que “sometido el negro a la esclavitud o a la servidumbre, fue la copla la única arma que podía esgrimir contra el amo o el señor en las fiestas o faenas”⁷⁰. Por su parte, Velásquez señala que las coplas “van y vienen como saetas de combate que se clavan en el corazón del contrario haciéndolo sangrar”⁷¹. Y concluye: las coplas “son armas”:

El ser negro no es afrenta,
ni el color le quita fama,
porque con zapatos negros
se viste la mejor dama⁷².

68 Velásquez Murillo, “Cantares de los tres ríos”, 519.

69 Ibid., 522.

70 Gaitán Efraín, *Confesiones de un misionero del Chocó*, (Medellín: Lealon, 1995), 91.

71 Velásquez Murillo, “Cantares de los tres ríos”, 492.

72 Ibid., 492.

“Saber entrar al monte”⁷³: espíritus de la manigua

La manigua está habitada por espíritus. Los negros cubanos le contaron a Lydia Cabrera que “el monte tiene su ley”⁷⁴. Por lo cual, se requiere “saber entrar al monte”⁷⁵. Los espíritus dan forma a la relación entre los miembros de la comunidad y los foráneos. En la navidad de 2021, Zahily Ashanty y Mateo Ali (hijos de quien escribe este artículo), fueron por primera vez a Munguidó, la tierra de su madre. En el ingreso al río Mojaudó⁷⁶, la tía mayor recomendó darle a cada renaciente un trago de agua del río. Eso no se hizo. Todos los renacientes y algunos mayores, salieron enfermos. La tía responsabilizó a los padres, ya que no se hizo lo que mandaba. Estas omisiones se pueden pagar con la vida. En este sentido, el señor Gabino Sandoval le dijo a Cabrera que “el monte es como un templo”⁷⁷. Por eso:

Nosotros los negros vamos al monte como si fuéramos a una iglesia, porque está llena de santos y de difuntos, a pedirles lo que hace falta para nuestra salud y para nuestros negocios. Ahora bien: si en casa ajena se debe ser respetuoso, en la casa de los santos, ¿no será más respetuoso? El blanco no entra en la iglesia como Pedro por su casa... ¿Qué piensa el Santísimo si usted le vuelve la espalda al altar, cuando a lo que usted va es a pedirle que le dé salud, que lo ayude, que le dé esto o lo otro? Jesucristo se ofende; si la oye, no le pone atención. Porque todo tiene su manera...y esa no sería manera de dirigirse a un santo. Pues lo mismo es el monte, y como allí también hay santos, y están las ánimas y los espíritus todos, tampoco se entra sin respeto y compostura⁷⁸.

Las religiones africanas, según Zapata, son panteístas, es decir, conciben al individuo como un eslabón de una cadena, en la cual se vinculan otros seres: los animales, los vegetales, la tierra, el agua, el aire, el fuego y los muertos. La manigua cubana está habitada, entre otros, por los orishas del panteón yoruba: *Eleggua, Oko, Changó, Oggún, Obatalá, Ossain* (oricha del monte), etc., y espíritus de los muertos o ancestros. El panteón de la manigua chocoana está conformado por la Madremonte, el Duende, el Diablo, la Patasola, el Indio de agua, entre otros, los cuales regulan nuestra existencia. Los padrinos son personas sagradas, ya que solo ellos tienen el poder de rescatar a los ahijados en caso de que el Diablo o el Duende los lleve monte adentro. Los muertos son vitales para la vida ribereña. La vida no es explicable sin la muerte, pues ella es la ordenadora de los procesos de la comunidad, es decir, la vida.

Para los ribereños, los ritos mortuorios son un evento social y comunitario. Al difunto se le cantan *alabaos*⁷⁹ en los velorios y novenas que convoca a la familia extensa, venida de todos los ríos y áreas urbanas. Los velorios, de acuerdo con Leal y Restrepo,⁸⁰ han influido en el desarrollo de las prácticas

73 Estas palabras se la dijeron los negros cubanos a Lydia Cabrera, las cuales fueron consignadas en su libro “El Monte”.

74 Lydia Cabrera, *El Monte. Notas sobre las religiones, la magia, las supersticiones y el folklore de los negros criollos y del pueblo de Cuba* (Madrid: Verbum, 2016), 16.

75 Ibid.

76 Afluente del río Munguidó en Quibdó.

77 Cabrera, 16.

78 Ibid., 16–17.

79 Los alabaos son cantos fúnebres de los ribereños.

80 Leal y Restrepo, *Unos bosques sembrados de aserríos*.

productivas. Los gastos funerarios se solventan por medio de limosnas (dinero) que la población le da a la familia del difunto. Los velorios, las noches de luna llena y los viajes largos en canoa eran el escenario predilecto en el que se lucían los narradores de cuentos, coplas y adivinanzas.

El ribereño creó rasgos religiosos propios, que, si bien comparten elementos del catolicismo, no lo son, ya que no se quedó en un nivel meramente imitativo y utilitarista⁸¹. Para Zapata, “la muerte física, cualquiera que hubiesen sido las concepciones religiosas de los africanos sobre ella, les permitió la posibilidad de ubicarse en forma concreta dentro de la sociedad esclavista”⁸². Además, Zapata dice que la muerte le brindó al negro “el camino expedito para su realización creadora y espiritual”⁸³; de ahí su importancia para el estudio de las epistemologías de la manigua. En este orden, el ribereño no rechazó, directamente, el catolicismo, pero tampoco se abalanzó sobre él. Para los africanos, según Zapata, “palabra, música y danza constituyen formas expresivas y simbólicas de su religiosidad”⁸⁴. En muchos casos, adoptó las acciones de Ananse⁸⁵, por ejemplo, mientras el sacerdote estaba presente hacían lo que él demandaba, pero después de su partida seguían con sus prácticas, dicen algunos misioneros.

Obligados: hijos de Ananse en conexión con la manigua

Los ribereños están en conexión con la manigua desde su nacimiento. Los renacientes son obligados con un elemento de la manigua, lo que los constituye en parte de esta. Caicedo dice que “una de las especialidades es la de aplicar ciertos polvos que llevan consigo en el ombligo del recién nacido, después de cortarlo y antes de anudarlo”⁸⁶. El obligamiento es un modo de aumentar el poder del obligado. De este modo, “la persona obligada va a adquirir las cualidades de su fuente de origen”⁸⁷. Desde esta cosmovisión se cree que el renaciente adquiere las habilidades y carácter de los animales, vegetal o mineral con el que es obligado. Caicedo cuenta que:

De acuerdo con la intención de la partera, el bebé va creciendo con la fuerza y resistencia de la danta, con el amor al trabajo, con la inquietud y la laboriosidad, con la avispeza y buena suerte, hasta volverse escurridizo o inasible mediante el agua o el propio sudor.

81 Zapata Olivella, *Las claves mágicas de América*.

82 Ibid., 103.

83 Ibid., 106.

84 Ibid., 107.

85 En este trabajo se asumen como nombre propio. La palabra Ananse es Akan, significa “araña” y proviene del pueblo Ashanti de la actual República de Ghana; por Ananse también se usan las palabras Ananci, Nancy. Este es un personaje mítico, un héroe. Rogerio Velásquez Murillo en su compilación cuentos ribereños llamada “Cuentos de la Raza Negra” (1959) se refiere en algunos cuentos como Anancio.

86 Caicedo Mena, *Chocó mágico folclórico*, 88.

87 Mosquera Mosquera, *Antropofauna afro-chocoana*, 43.

Según creencia popular, los ombligados no pierden sus facultades ni bajo el peso de los años⁸⁸.

Desde esta racionalidad, el ser humano es una parte de la manigua. Según dice Sergio Mosquera, se trata de “un modelo que emergió a través de un diálogo en relación sociedad-naturaleza, dicho de otra manera, humanidad-animalidad, en la cual la organización *zoocial* correspondería con la social”, en la cual “no hay antagonismo y, mucho menos, contradicción”⁸⁹. Los sabios de las comunidades ribereñas tenían el poder de adoptar formas y habilidades de los animales. El escritor chocoano Miguel Caicedo cuenta que Bonifacio Quejada era recordado por la gente de Beberá por ser:

un gran transformista y de acuerdo con la capacidad de sus compañeros de trabajo, tomaba la forma de animal que le fuera fácil cargar, así, cuando el otro bajaba la catanga o la mochila, saltaba una liebre, un perico o una tortuga que inmediatamente tomaba forma humana ante los ojos asombrados de sus amigos⁹⁰.

Algunos investigadores atribuyen el ombligamiento a la cultura indígena emberá. Arocha, lo relaciona con pueblos africanos como los fanti-ashanti del Golfo de Benin. Este antropólogo encontró en el Baudó dos formas de ombligar. El primero se produce “cuando alguien nace, y la madre entierra la placenta y el cordón umbilical debajo de la semilla germinante de un árbol, escogido por ella y cultivado en una zotea desde que supo de su preñez”⁹¹. El investigador asocia este ritual con los miembros winti de Surinam. La segunda se da tras la caída del ombligo. Al renaciente se le echa en la herida el polvo de un animal, vegetal o mineral, que ha sido seleccionado previamente por los padres.

El ombligamiento está vinculado con el oficio de la partería. Esta actividad devela el conocimiento obstétrico desarrollado en la manigua. Este es un conocimiento, especialmente, de mujeres. Rosa Nelly Ramírez (madre de quien escribe) relató que los dolores de parto le iniciaron en la noche. En la tarde del día siguiente, mi abuela Virginia Córdoba le dio un bebedizo de unas plantas. Luego, comenzaron los dolores y entró en trabajo de parto. A la una de la tarde, este ribereño nació en los brazos del río Atrato. Días después mi abuela, partera de mi nacimiento, completó el ritual, y así me hice parte de la manigua. La partería no es una actividad económica, sino comunitaria, y está asociada al prestigio social de quien la realiza. Este oficio construye relaciones sociales que tejen la comunidad, pues, tras dar a luz, se activa la *mano cambiada*, es decir, la comunidad le sirve durante toda la recuperación de la parturienta y criatura, luego, cuando le toque a otra, esta deberá hacer lo mismo.

El aislamiento geográfico del Chocó y los cierres del río Atrato hicieron de la partera, el herrero y el curandero “el esqueleto invisible de los Reales de Minas”⁹². El investigador Jiménez Meneses señala que estos “oficios tenían mucho de las tradiciones africanas que se habían preservado desde tiempos de la

88 Caicedo Mena, *Chocó mágico folclórico*, 88–89.

89 Mosquera Mosquera, *Antropofauna afro-chocoana*, 85.

90 Caicedo Mena, *Chocó mágico folclórico*, 75.

91 Arocha Rodríguez, *Ombligados de Ananse*, 15.

92 Orian Jiménez, *El Chocó, un paraíso del demonio: Nóvita, Citará y el Baudó, siglo XVIII*, (Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2004), 78.

conquista; a la vez, eran el resultado del intercambio de saberes médico-botánicos entre los negros y los indios⁹³. En el siglo XIX el negro Rufino “se conocía en todo El Chocó como ‘el más hábil curandero’, el mismo que podía, con certeza, utilizar emplastos y resinas vegetales para vencer el veneno de las víboras⁹⁴”.

Velásquez expresa que cuando el curandero se declaraba impotente ante alguna enfermedad se empezaba un viacrucis para ser atendido en el hospital en Quibdó, donde, por ejemplo, el marido no podía visitar a su mujer si no estaban casados por la iglesia⁹⁵. Sin embargo, más allá de las peripecias, el ribereño prefería llevar primero a su pariente donde el curandero. En la década de los sesenta, Rogerio Velásquez dice que los estudiantes, en su mayoría, le manifestaron su deseo de ser curanderos⁹⁶. El investigador percibió esto como consecuencia de una “escuela mal orientada”. Esto evidencia que la razón faloblancocéntrica, eje central desde la cual se han educado los profesionales ribereños, representa un reto para crear una educación que enaltezca las epistemologías de la manigua, y con ello, al ribereño.

Conclusiones

Las epistemologías de la manigua son plurales, es decir, existen distintas formas de apropiación de la manigua en todo el territorio chocoano. El conocimiento es un bien comunitario; se aprende con el otro en un diálogo interepistémico. Esto riñe, por ejemplo, con las políticas de patentes, en las cuales el conocimiento se rentabiliza en favor de un privado. El convite, la *mano cambiada* y la minga, dan cuenta de una vida al servicio del otro. En los rituales de la muerte florecen formas productivas, sanadoras y sociales en las comunidades. En la oralidad yacen caminos de libertad. El panteón de la manigua está constituido por espíritus y muertos, los cuales son el sostén de las relaciones entre los diferentes seres que coexisten en la manigua (humanos, muertos y no humanos). No hay separación entre ribereño, espíritus y manigua. El renaciente desde su nacimiento y, mediante el ombligamiento, ha establecido conexión en dependencia con ella. Este mundo se ha mantenido en dialogado con la razón faloblancocéntrica, ejemplo de ello, los yerbateros, quienes suelen usar plantas y drogas farmacéuticas.

El Estado multicultural colombiano (1991), por su parte, institucionalizó a las epistemologías de la manigua desde dos enfoques. El Ministerio de Educación Nacional las entiende como un “paso previo”

93 Ibid.

94 Ibid.

95 Velásquez Murillo, “Apuntes socio económicos del Atrato Medio”.

96 Rogerio Velásquez Murillo, “La medicina popular en la costa colombiana del Pacífico” (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000).

para desarrollar el conocimiento científico⁹⁷. La Ley 70 de 1993⁹⁸ estableció que la educación para los ribereños debía partir de su cultura, sin embargo, se ha llevado a la política etnoeducativa a una “zona de compartimiento segura”, es decir, la etnoeducación forma parte de las modalidades de atención a poblaciones (vulnerables), de la cual también hacen parte personas con limitaciones o capacidades excepcionales y la educación para adultos⁹⁹. Esta situación descentra la lucha contra el racismo en la educación y sociedad colombiana, en general. Por su parte, el Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible las concibe como saberes que aportan a la conservación de la biodiversidad y desarrollo sostenible: Ley 99 de 1993¹⁰⁰. Esto hace de la ribera una *bodega epistémica* del capital y *cuidado* del medio ambiente.

Pese a la importancia de las epistemologías de la manigua, asistimos a su apagamiento. El florecimiento de ellas depende de la valoración social, política y educativa. La enseñanza escolar requiere que el maestro se apropie tanto de la razón faloblancocéntrica como de las epistemologías de la manigua. El maestro debe ser un intérprete de estos dos mundos. El trabajo con las epistemologías debe estar en clave con la justicia epistémica.

Bibliografía

- Arocha Rodríguez, Jaime. *Ombliados de Ananse: Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1999.
- Bachelard, Gaston. “Conocimiento Común y Conocimiento Científico”. En *El racionalismo aplicado*, 99–13. Buenos Aires: Paidós, 1978. http://sociologiac.net/biblio/Bachelard_ConocimientoC.pdf
- Cabrera, Lydia. *El Monte. Notas sobre las religiones, la magia, las supersticiones y el folklore de los negros criollos y del pueblo de Cuba*. Madrid: Verbum, 2016.
- Caicedo Mena, Miguel Ángel. *Chocó mágico folclórico*. Quibdó: Fondo mixto para la cultura del Chocó, 1977.
- Congreso de la República de Colombia. “Ley 115 de 1994 Por la cual se expide la ley general de educación”. *Diario Oficial*, 1994. https://www.mineduccion.gov.co/1621/articles-85906_archivo_pdf.pdf
- Congreso de la República de Colombia. “Ley 70 de 1993 Por la cual se desarrolla el artículo transitorio 55 de la Constitución Política”. *Diario Oficial*, el 31 de agosto de 1993. http://www.secretariasenado.gov.co/senado/basedoc/ley_0070_1993.html

97 Ministerio de Educación Nacional. Estándares básicos de competencias en lenguaje, matemáticas, ciencias y ciudadanía (Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, 2006); Ministerio de Educación Nacional. Serie lineamientos curriculares. Ciencias Sociales. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, s.f. https://www.mineduccion.gov.co/1780/articles-339975_recurso_1.pdf. Congreso de la República de Colombia. Ley 115 de 1994 (Bogotá: Congreso de la República, 1994). https://www.mineduccion.gov.co/1621/articles-85906_archivo_pdf.pdf.

98 Congreso de la República de Colombia, “Ley 70 de 1993. Por la cual se desarrolla el artículo transitorio 55 de la Constitución Política”.(Bogotá: Congreso de la República, 1993).

99 Congreso de la República de Colombia, “Ley 115 de 1994”, Título III (Bogotá: Congreso de la República, 1994)

100 Congreso de la República de Colombia, “Ley 99 de 1993, Por la cual se crea el Ministerio del Medio Ambiente, se reordena el Sector Público encargado de la gestión y conservación del medio ambiente y los recursos naturales renovables, se organiza el Sistema Nacional Ambiental, SINA y se dictan” (Bogotá: Congreso de la República, 1993). http://www.secretariasenado.gov.co/senado/basedoc/ley_0099_1993.html

- Congreso de la República de Colombia. “Ley 99 de 1993, Por la cual se crea el Ministerio del Medio Ambiente, se reordena el Sector Público encargado de la gestión y conservación del medio ambiente y los recursos naturales renovables, se organiza el Sistema Nacional Ambiental, SINA y se dictan”. *Diario Oficial*, el 22 de diciembre de 1993. http://www.secretariassenado.gov.co/senado/basedoc/ley_0099_1993.html
- Consejo Comunitario Mayor de la Asociación Campesina Integral del Atrato (COCOMACIA). *Medio Atrato: territorio de vida*. Quibdó: Red de Solidaridad Social, 2002.
- Córdoba Córdoba, Bladimir. Ubicación del municipio de Quibdó, Chocó, Colombia y el río Atrato, 2023.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística. “Estadísticas históricas”, DANE, 1975. www.dane.gov.co
- Diop, Cheikh Anta. *Naciones negras y cultura: de la antigüedad negroegipcia a los problemas culturales del África negra de hoy*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2012.
- Fanon, Frantz. “Racismo y cultura”. En *Por la revolución africana: escritos políticos*, editado por Frantz Fanon, 2a ed., 38–52. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.
- Foucault, Michel. *Microfísica del poder*. 2a ed. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1979.
- Friedemann, Nina S. de. “Los imperios legendarios”. En *De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*, 49–60. Bogotá: Planeta, 1986.
- Friedemann, Nina S. de, y Jaime Arocha. “Los códigos del sol”. En *De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*, 15–48. Bogotá: Planeta, 1986.
- Gaitán Orjuela, Efraín. *Confesiones de un misionero del Chocó*. Medellín: Lealon, 1995.
- García Rincón, Jorge Enrique. “La etnoeducación afro ‘Casa adentro’: Un modelo político pedagógico en el Pacífico colombiano”. *Pedagogía y Saberes*, no. 35 (2011): 117–21. <https://doi.org/https://doi.org/10.17227/01212494.34pys117.121>
- Haley, Alex. *Raíces*. Círculo de Lectores, 1984.
- Jiménez Meneses, Orián. *El Chocó, un paraíso del demonio: Nóvita, Citará y el Baudó, siglo XVIII*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2004.
- Kuhn, T. S. *Estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.
- Leal, Claudia, y Eduardo Restrepo. *Unos bosques sembrados de aserríos: historia de la extracción maderera en el Pacífico colombiano*. Medellín: Universidad de Antioquia, 2003.
- Ministerio de Educación Nacional. *Estándares básicos de competencias en lenguaje, matemáticas, ciencias y ciudadanía*. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, 2006.
- Ministerio de Educación Nacional. “Serie lineamientos curriculares. Ciencias Sociales”, s.f. https://www.mineducacion.gov.co/1780/articles-339975_recurso_1.pdf
- Mosquera Mosquera, Sergio Antonio. *Antropofauna afro-chocoana. Un estudio cultural sobre la animalidad*. Quibdó: Universidad Tecnológica del Chocó “Diego Luis Córdoba”, 2009.
- Mosquera Perea, Néstor Emilio. *Nueva historia del Chocó: conflicto y resistencia, 1510-1900*. Quibdó: Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico, 2014.
- Robinson, Cedric. *Marxismo negro. La formación de la tradición radical negra*. Madrid: Editorial Traficantes de Sueños, 2019.
- Roca, Albert. “Prólogo a la edición en castellano”. En *Naciones negras y cultura: de la antigüedad negroegipcia a los problemas culturales del África negra de hoy*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2012.
- Romero, Norjhira, y Eduardo Villasmil. “La Genealogía como método histórico-filosófico para el estudio de la cultura organizacional pública”. *Encuentros: Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico*, no. 7 (2018): 91–114.
- Santos, Boaventura de Sousa. *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI, CLACSO, 2009.
- Todorov, Tzvetan. *El espíritu de la Ilustración*. Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores, 2008. <https://redmovimientos.mx/wp-content/uploads/2020/07/El-Espiritu-de-La-Ilustracion-Todorov.pdf>
- Uribe Hermocillo, Julio César. *El Chocó: una historia permanente de conquista, colonización y resistencia*. Quibdó: Gráficas la Aurora de la Diócesis de Quibdó, 1992.
- Velásquez Murillo, Rogerio. “Apuntes socio económicos del Atrato Medio”. En *Ensayos escogidos*, editado por Germán Patiño, 133–214. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010.
- Velásquez Murillo, Rogerio. “Cantares de los tres ríos”. En *Ensayos escogidos*, editado por Germán Patiño, 491–609. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010.

- Velásquez Murillo, Rogério. “Cuentos de la Raza Negra”. En *Fragmentos de historia, etnografía y narraciones del Pacífico colombiano negro*, editado por Mauricio Pardo Pardo, 173–233. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000.
- Velásquez Murillo, Rogério. “La canoa chocoana en el folklore”. En *Ensayos escogidos*, editado por Germán Patiño, 295–316. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010.
- Velásquez Murillo, Rogério. “La medicina popular en la costa colombiana del Pacífico”. En *Fragmentos de historia, etnografía y narraciones del Pacífico colombiano negro*, editado por Mauricio Pardo, 83–126. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000.
- Zapata Olivella, Manuel. “El folclor como afirmación de la nacionalidad”. En *Por los senderos de sus ancestros. Textos escogidos: 1940-2000*, editado por A Múnera, 233–36. Bogotá, 2010.
- Zapata Olivella, Manuel. *Las claves mágicas de América*. Bogotá: Plaza & Janés, 2008.