



Territorio, mujeres, estesis, crianza y extractivismo cultural*

Territory, women, aesthetics, upbringing and cultural detachment

Território, mulher, estesis, criação e extractivismo cultural

Luz Enith López Estrada¹
Jair Hernando Álvarez Torres²

* El siguiente artículo hace parte de la investigación: “Prácticas de crianza escolares, familiares y comunitarias: un diálogo de saberes con las familias de la Asociación de Mujeres Afrodescendientes de Medellín (AMAM) y de la Fundación Las Golondrinas de la Comuna Ocho”, aprobado y financiado en la Convocatoria Interna de Investigaciones de la Universidad de San Buenaventura de Medellín, y cofinanciado por la Corporación Universitaria Lasallista Medellín y la Fundación Las Golondrinas.

La investigación se encuentra en ejecución y cuenta con la participación de un gran grupo de investigadores que se amplía con la participación de estudiantes de pregrado y posgrado de las dos instituciones universitarias participantes. Vale la pena aclarar que el proyecto se formuló luego de haber tenido contacto permanente con la comunidad desde el mes de mayo de 2013 y, gracias a ese contacto, a los diálogos y entrevistas, fue posible formularlo.

Luz Enith López Estrada¹
 Jair Hernando Álvarez Torres²

1. Licenciada en Educación Preescolar (Universidad de San Buenaventura Medellín). Docente Fundación Las Golondrinas. Integrante del Semillero de Investigación del Grupo Interdisciplinario de Estudios Pedagógicos -SIGIDEP- (Facultad de Educación, Universidad de San Buenaventura, Medellín). Los aportes a este artículo son de su autoría, y a su vez hacen parte del trabajo de grado: “Las canciones de cuna como prácticas de crianza en algunas comunidades afrodescendientes de Medellín” (2014), en coautoría con Margie Gigliola Hernández Osorio y Leidy Jazmín Orozco Delgado. Asesoradas por Jair Hernando Álvarez Torres. Correo electrónico: luzylopez24@hotmail.com
2. Doctor en Historia, Universidad Nacional de Colombia; Estudios doctorales en Historia, Universidad Torcuato Di Tella, Argentina; Licenciado en Filosofía, Universidad de Antioquia. Docente investigador y director del Grupo Interdisciplinario de Estudios Pedagógicos (GIDEP), Línea Educación y Cultura Visual, Universidad de San Buenaventura, Medellín. Docente Facultad de Educación del Doctorado en Humanidades: Humanismo y Personalismo, Universidad de San Buenaventura, Línea Antropología Pedagógica, Bogotá. Correo electrónico: jair.alvarez777@gmail.com

Fecha de recepción: 11 de marzo de 2015 / Fecha de aceptación: 30 de octubre de 2015

Resumen

Las manifestaciones estéticas (estesis) permiten procesos identitarios en los sujetos y les proporcionan un lugar en el mundo, a pesar de estar ubicados en diferentes territorios. En ese escenario discursivo y posibles transformaciones en las que se encuentran los sujetos, aparecen las canciones de cuna como manifestaciones de una práctica que permite su ubicación cultural e histórica, como resistencia a lo que puede encontrar el sujeto en un contexto diferente al del lugar donde escuchó o aprendió esas canciones, y se vuelven memoria de su historia, lucha contra el olvido y sentido de pertenencia a una colectividad.

Palabras clave: *Territorio, mujer, crianza, migración.*

Summary

The aesthetic expressions (esthesia), allow identity processes within the subjects and provide them with a place in the world, despite being located in different territories. In that speech scenario and possible transformation in which subjects are located, lullabies appear as manifestations of a practice that allows its cultural and historical location, as opposed to what the subject can find in a different context to where those songs were heard or learned, and become a memory of their history, struggle against oblivion, and the sense of belonging to a group.

Key words: *Territory, woman, upbringing, migration.*

Resumo

As expressões estéticas (aesthesia), permitir que os processos de identidade dentro dos assuntos e proporcionar-lhes um lugar no mundo, apesar de estar localizado em diferentes territórios. Nesse cenário de discurso e possível transformação em que os sujeitos estão localizados, canções de ninar aparecem como manifestações de uma prática que permite a sua localização cultural e histórico, ao contrário do que o sujeito pode encontrar em um contexto diferente para onde essas músicas foram ouvidas ou aprendido, e tornar-se uma memória de sua história, a luta contra o esquecimento, e o sentimento de pertença a um grupo.

Palavras chave: *Território, mulher, criação, migração.*

Introducción histórica

El grupo de personas y familias con quienes se viene desarrollando el presente proyecto procede del departamento del Chocó; esto marca el punto de inicio para plantear el problema de la investigación, pues este territorio se ha caracterizado por un conjunto de condiciones complejas que serán descritas brevemente a continuación.

La población que trabaja en este proyecto tiene consigo la representación histórica de los procesos de esclavización vividos durante centenares de años. Sin embargo, y con el ánimo de no prestarse a universales en cuanto al ejercicio esclavista de América desde su “encubrimiento” (Dussel, 1994) hasta el día de hoy, es necesario resaltar que el trato de los esclavistas a las comunidades traídas de África no fue el mismo. Cada región tuvo una relación de acuerdo a los colonizadores que se impusieron en los diferentes lugares del continente y, a la vez, su interacción con las comunidades nativas americanas también fue diferente.

Por ejemplo, las colonias inglesas desarrollaron procesos de esclavización que consideraban al afro como una propiedad, un bien o un objeto a su disposición; mientras que las colonias españolas, francesas y portuguesas lo reconocieron como ser humano, pero desde una categoría “inferior”, mientras, al tiempo le vieron como mercancía de compraventa (Mansour, 2011, p. 8). Sin embargo, el factor común entre los colonizadores es su relación con el otro de otra cultura, desde la posibilidad de sacarle provecho, generando prácticas extractivistas sobre aquel diferente.

En el contexto del Pacífico colombiano y de la zona andina, el extractivismo se ha concentrado en aspectos industriales y comerciales, especialmente durante los últimos cien años se tiene conocimiento de formas modernas de extraer los minerales (oro, platino y plata) y otros recursos, como “caucho negro, raicilla o ipecacuana, tagua o marfil vegetal, mangle y maderas preciosas” (Burgos Cantor, 2010, p. 288). Pero el tema que concierne a este trabajo se concentra en el extractivismo cultural, que va de la mano con todo lo relacionado con la expropiación y el despojo, por lo que inevitablemente es necesario mencionar al capitalismo como dinamizador de dichas prácticas, al convertir todo en mercancía: todo se compra, todo se vende.

Este fenómeno ha sido denominado “pillaje colonial” (Vega Cantor, 2013, p. 25), categoría con la cual se pueden rastrear las formas de despojo en la mayoría de culturas, especialmente la indígena y la afrodescendiente de Colombia, que fueron expropiadas de sus tierras, tiempos, saberes, cuerpos, sexualidad

y capacidad de trabajo, siempre de manera violenta, para finalmente ser apropiadas por el capitalismo.

Aunque indudablemente es el más evidente, el despojo no se limita solamente a lo material; también abarca otros matices que generan una expropiación completa -a pesar de la resistencia-, que incluía e incluye los aspectos espirituales y culturales, quedando implícitas, de este modo, formas tales como los vestidos, la tradición arquitectónica, la alimentación, las prácticas culinarias, los productos con los que se cocina, la lengua, creencias, mitos, rituales, músicas, tradiciones, costumbres, el ocio, el tiempo, los saberes ancestrales y las prácticas medicinales y terapéuticas, entre otras.

No obstante, hay aspectos que permanecen a partir de su reinvención desde los espacios de aprendizaje y de adaptación para resistir y rebelarse; otros se fueron construyendo desde el cimarronaje y se han querido conservar a pesar del contacto permanente, y casi “natural”, con la cultura moderna occidental. Lo importante es que se han inventado formas de resistencia y de lucha contra el despojo integral al que fueron y han sido sometidos los afrodescendientes, para recuperar y no perder su dignidad como seres humanos. Esta es nuestra hipótesis de trabajo, pues consideramos que las manifestaciones estéticas (estesis) permiten procesos identitarios en los sujetos y les proporcionan un lugar en el mundo, a pesar de estar en diferentes territorios.

En ese escenario discursivo, y considerando las posibles transformaciones de los sujetos, aparecen las canciones de cuna como manifestaciones de una práctica de los adultos sobre los infantes, que les permite su ubicación cultural e histórica; una forma de resistencia frente a lo que puede encontrar el sujeto en un contexto diferente al del lugar donde escuchó o aprendió esas canciones, y que se vuelve memoria de su historia, lucha contra el olvido y sentido de pertenencia a una colectividad.

En Colombia, el caso del Chocó

Históricamente se ha representado al departamento del Chocó como un territorio que incluye todo tipo de imaginarios, desde la mirada más tradicional en cuanto a la relación hombre-naturaleza, hasta la relación hombre-cultura. Esta zona parece no haber sido objeto de desarrollo en los términos proyectados por las élites para otras regiones del país (la centro-oriental, la de Antioquia y el Valle del Cauca), sino como lugar para la mera



explotación de sus múltiples recursos naturales, y hoy, hasta los aspectos culturales.

El cruce entre lo natural y lo cultural se va dando a partir de la etiqueta del Chocó como territorio de extracción de recursos naturales, lo cual ha tenido muchas consecuencias en todos los órdenes. Los pensamientos y prácticas de desvalorización, invisibilización y discriminación de que han sido objeto las comunidades chocoanas, sus prácticas y sus saberes, son la sustentación epistémica e ideológica de la explotación económica del territorio y de sus pobladores, que se presenta como la constante histórica de la actitud del Estado nacional y de la sociedad colombiana frente a esta zona del país.

Desde finales del siglo XVII, con el aprovechamiento de las riquezas mineras, colonizadores generalmente blancos comenzaron un proceso de inserción de población negra como mano de obra esclavizada. Por otra parte, formas de resistencia a la esclavización, tales como el cimarronaje, dieron lugar a la migración, reterritorialización y conformación en tierras chocoanas de comunidades afrodescendientes. Así, desde hace aproximadamente tres siglos la mayoría de la población chocoana es indígena y negra; aunque superficialmente podría hablarse de una relativa separación cultural entre ambos grupos, no pueden perderse de vista los múltiples encuentros e intercambios, inevitables en la situación de compartir muchos aspectos de las vidas cotidianas, que han ido construyendo procesos de sincretismo o hibridación.

Junto al elemento poblacional, surgen otros discursos y prácticas políticas y económicas dirigidas hegemónicamente desde

lo central hacia la periferia; el Estado y la sociedad colombiana, como parte de una economía política global, han construido un imaginario del Chocó como territorio para obtener recursos; esto dio y ha dado lugar a un proceso histórico de explotación que se intensificó durante la primera mitad del siglo XX y que continúa en la actualidad, con la llegada de colonos blancos o mestizos de muy diversas condiciones económicas y sociales, cuyo único objetivo es justamente extraer los recursos. A la postre, los rumbos del sistema económico hegemónico global han favorecido la concentración de tierras en manos de algunos colonos terratenientes y de compañías privadas mineras y agroindustriales (De La Torre Urán, 2012).

Esta región ha sido históricamente cargada de paradojas creadas y recreadas desde la época de La Colonia, apuntando a la idea de lo inhóspito y lo insano de esta zona, generando así una frontera simbólica con el resto del territorio colombiano; por eso, cuando sus habitantes llegan a otras regiones son vistos, entre otras cosas, como sujetos ajenos y extraños al contexto, pues traspasaron la frontera imaginaria. Como bien lo plantea Eduardo Restrepo (2011):

[...] paradójicamente articulada a esta idea de lo inhóspito y lo malsano, existe también la imagen de la enorme riqueza de esta región, puesto que el oro en el período colonial es el significante por antonomasia del valor. Germán Colmenares nos proporciona los datos que muestran al Pacífico como una de las regiones de donde más oro se extrajo, hecho que fue fundamental en la economía de la

Nueva Granada. Entonces, esa paradoja de una región tan profundamente rica como inhóspita y enfermiza, alimenta fuertemente el imaginario sobre la región (p. 241).

Se trata precisamente de procesos de resistencia ante un modelo integracionista, a expensas de una periferia encarnada en comunidades marginalizadas y explotadas como mano de obra barata, y de unas regiones representadas como fuentes de recursos económicos disponibles para la voracidad del crecimiento económico, que constituye el punto fundamental de los discursos centrales del desarrollo (Escobar, 1996, p. 199).

La estrategia cultural para legitimar este estado político y económico, ha consistido en colonizar simbólicamente las diferencias culturales inherentes a la especie humana, convirtiéndolas en prácticas políticas de diferenciación, caracterizadas por la invisibilización, la negación, la exclusión y la discriminación de la riqueza cultural de los sujetos y de las comunidades marginalizadas, básicamente indígenas y afrodescendientes, y eventualmente mestizas y blancas empobrecidas, que han diseñado y potenciado estrategias de resistencia cultural ante los proyectos políticos y económicos de la modernización capitalista.

Con base en lo expresado, y en virtud de sus cualidades como hecho social/cultural total, esto es, que proporciona una visión holística de las comunidades que involucra, y de los procesos históricos, se recurre a las prácticas de crianza como concepto articulador de los demás elementos conceptuales de esta investigación, esto es: perspectiva de género, medios, mediaciones, mediadores, identidad y enculturación, tal como serán explicadas en otra oportunidad.

Migración y globalización: Medellín

Volviendo al contexto regional, y como es el caso de los asentamientos afrocolombianos en la Comuna Ocho de Medellín, las condiciones de vida de esta comunidad chocona, desplazada en las últimas décadas hasta dicha ciudad por múltiples circunstancias, han sido descritas y presentadas como difíciles por extraños y propios. Hoy, dichos asentamientos hacen parte de las zonas identificadas, por el Estado y los gobiernos de turno, como focos para erradicar la pobreza, promover la equidad de género, el sano desarrollo infantil y el empoderamiento de las mujeres y las comunidades.

La región chocona, y los asentamientos de sus pobladores en otras zonas del país, como los de Medellín, son presentados desde una realidad de empobrecimiento material, sociocultural y político, constituyendo así un estereotipo de inviabilidad para el desarrollo; de ahí que, por lo general, simbólicamente se piense en ellos desde una perspectiva sociocultural y natural cuyo principio es la extracción, no su transformación.

Así, se ha configurado una situación compleja que requiere atención, estudio, investigación e intervención de equipos interdisciplinarios, para reorientar los imaginarios extractivos hacia iniciativas e ideales de bienestar en la región chocona; pero para ello no basta con pensar, es necesario actuar y tomar decisiones, quizá en contravía de las políticas económicas estatales, de los organismos multilaterales y de las multinacionales, para los que persiste una concepción extractiva de dicho territorio. No solo hay que revertir la carga simbólica que asocia la extracción con lo inhóspito y lo culturalmente otro, sino que hay que inducir a repensar las relaciones y las condiciones de poder (mestizo y blanco) afianzadas en la tradición.

Hoy es necesario poner en diálogo los saberes tradicionales y ancestrales junto con otros saberes, para auspiciar histórica y culturalmente un tipo de relaciones diferentes con el entorno ambiental, que se manifiesten en condiciones de vida acordes al reconocimiento, al respeto y a la autodeterminación cultural, comunitaria, de género y alimentaria, en pleno conocimiento de los riesgos que implica asumir ciertas prácticas económicas particulares (privadas), mas no comunitarias, apuntaladas en patrones globales de desarrollo.

Mientras que las lógicas de la actual globalización nos llevan a mirar los lugares, el campo y la ciudad, como escenarios funcionales según las variables hegemónicas del momento, impuestas desde las verticalidades mismas de la globalización, es necesario tener en cuenta lo que Milton Santos advierte: la inseparabilidad de los objetos y acciones, y, en ese sentido, pensar el lugar hoy; es ahí que aparece la noción de “intencionalidad”: “fundamental para entender el proceso por el cual acción y objetos se confunden mediante el movimiento permanente de disolución y recreación del sentido” (Santos, 2000, p. 21). Esa intencionalidad tiene que ver con la universalidad empírica, entendida como:

[...] la unicidad de la técnica, la convergencia de los momentos, el conocimiento del planeta y la existencia de un motor único en la historia, representado por la plusvalía globalizada. Un mercado global utilizando ese sistema de técnicas avanzadas da como resultado esa globalización perversa (Santos, 2004, p. 23).

Tal universalidad empírica se ha impuesto paulatinamente y es una realidad, un dato, que se vive de diferente forma en los lugares. No se puede olvidar que las tendencias “hegemoneizadoras” del sistema técnico dominante son invasoras y van cubriendo paulatinamente todo el territorio, a medida que los países y sus lugares se adaptan a esa racionalidad global.

Esta ideología de invisibilización, de los lugares y de sus especificidades, es una estrategia que ayuda a la producción, disseminación, reproducción y mantenimiento de la globalización actual, construyendo y manteniendo una sociedad para el mercado, donde la política es atributo de las grandes empresas y su discurso único del mercado le despoja de su componente ético, legitimando “la superioridad de una acción hegemónica” (Santos, 2004, p. 52).

En las actuales condiciones, son las empresas las que regulan la política y la vida cotidiana de los lugares, dirigiéndolos hacia el consumo, utilizando los medios masivos de comunicación para su propósito; ofertando y mostrando modos de vida y relaciones sociales enmarcadas en el consumo; generando políticas cortoplacistas para insertar en esta lógica a comunidades que están al margen de dicha dinámica; dando lugar así a procesos coloniales, ya no con prácticas esclavistas, sino con imposiciones culturales, con formas de consumo que dan un sentido y una identidad violenta al ser del sujeto, pues la colonización en sí misma es un acto de violencia.

La consecuencia más perversa de la globalización es la colonialización del ser; en ella los sujetos que tienen otros mundos son atrapados y absorbidos, olvidando sus raíces y su historia, viviendo de la inmediatez pragmática que demanda el curso acelerado de la globalización, tal como se verá en el siguiente ejemplo publicado en el blog de afrocolombianidad del periódico *El Tiempo*. El artículo se titula “Chocó: cultura y desarrollo. Comportamientos para cambiar”, y fue escrito por una profesora chocoana de la Fundación Universitaria Luis Amigó, lo más importante gira alrededor de algunos aspectos como el “sofisma”, cuando el chocoano dice “nosotros somos así”, pero, para ser más claros, subrayamos lo que consideramos debe ser tenido en cuenta.

1. **La cultura de lo mínimo:** nos sentimos satisfechos con lo necesario y no acumulamos riquezas, impedimento para ser competitivos empresarialmente.
2. **La cultura del despilfarro:** disposición poca o nula al

ahorro; los resultados *financieros* terminan siendo plata de bolsillo, dinero que termina siendo derrochado y, al no ahorrar, se niega la posibilidad de *acceder a créditos*.

3. **La cultura de la mentalidad cortoplacista:** tenemos aprensión a los proyectos a largo plazo y preferimos los resultados en el ahora.
4. **Cultura basada en la incredulidad:** dudamos de nuestras capacidades y de las de nuestros *corraciales*, *desconfianza* que permite darle preferencia y credibilidad al foráneo.
5. **Cultura de la actitud negativa frente a la vida:** poseemos una *visión negativa* y un pesimismo paralizador que nos lleva a asumir posiciones excesivamente conformistas.
6. **Cultura del poco apego a nuestras potencialidades:** hemos vivido expuestos a continuos saqueos, que nos han hecho perder el afecto a la tenencia; *nuestras riquezas son nuestras y de todos*, es la percepción predominante.
7. Con todas las experiencias vividas y frustraciones acumuladas, hoy más que nunca tenemos que ser conscientes de que es a nosotros, como chocoanos, a quienes nos corresponde liderar nuestro desarrollo, y *no podemos como “raza” ser inferiores al reto que nos demanda nuestra realidad* (El Tiempo, 2012)³.

Por fortuna, los lugares no siempre acogen de manera acrítica los vectores de la racionalidad dominante que buscan imponerse neutralizando las diferencias mediante procesos políticos. Precisamente, las comunidades que ocupan el territorio del Chocó han construido escenarios de resistencia a partir de la creación de asociaciones que les permiten enfrentar muchas de las situaciones incómodas de su diario vivir; entre ellas: el Consejo Comunitario Mayor de la Asociación Campesina Integral del Atrato (COCOMACIA); la Asociación de Consejos Comunitarios y Organizaciones del Bajo Atrato (ASCOBA); y la Asociación de Cabildos indígenas del Chocó (AREWA), que reúne las comunidades Emberá, Waunaan, Katío, Chamí y Tule (De La Torre Guerrero, 2008, pp. 128-130).

Todas ellas han luchado, de una u otra forma, contra el jinete del apocalipsis: la globalización, y han enfrentado con propuestas serias la reconstrucción de su tejido social, evitando así que el acontecer jerárquico, objetivado en la globalización de la técnica, del derecho y de la economía, convierta sus lugares en espacios ajenos a la sociedad local. Aunque no siempre con éxito, estas estrategias de resistencia han puesto freno a

3 Pueden ser más los elementos importantes en el artículo, pero es suficiente para ver un ser colonizado que quiere, a su vez, colonizar a otros desde el discurso economicista y a-histórico.



la pérdida de sentido de lo que implica estar en comunidad, impidiendo adherirse al “mundo del pragmatismo triunfante, que es exactamente el mundo de “sálvese quien pueda”, y del “todo vale” justificado por la búsqueda precipitada de auto-logros” (Santos, 2004, p. 150).

La Asociación de Mujeres Afrodescendientes de Medellín (AMAM) nos resultó atractiva como entidad organizada para enfrentar los avatares de un neoliberalismo que impone prácticas individualistas e individualizadas para enfrentar la vida cotidiana. En ese sentido, su propia organización fue acompañada por la administración municipal de turno para su legalización y organización interna.

Inicialmente la consideramos una muestra de lo que podría ser una organización comunitaria que luchaba desde allí, no solo por su supervivencia material, sino por su patrimonio inmaterial, por su dominio cultural, que incluye las manifestaciones estéticas adquiridas desde sus lugares de origen en el Chocó. Las mujeres de la AMAM conservan muchas de sus manifestaciones estéticas y las ponen a circular en su entorno inmediato y mediato, en su barrio, en su comuna. De igual modo, sus hijos, al momento de ingresar a las instituciones educativas de la zona, permean y son permeados culturalmente por las diversas manifestaciones que allí se presentan y, en ese sentido, en el contraste de lo otro ajeno y lo propio, van construyendo su identidad, su idea de territorio, su ubicación en un lugar.

Lugares, territorios, mujeres y crianza

Para transformar el contenido y la imagen de lo que se ha enunciado como globalización, se ha tomado como referente la propuesta de Milton Santos (2004) y lo que ha llamado una “globalización más humana”, que parte de la premisa de que el cambio histórico debe venir de un movimiento de abajo hacia arriba con el protagonismo de los lugares, es decir, del contenido simbólico otorgado a los espacios que se han construido como lugares por quienes los ocupan, ubicados en territorios geográficamente plurales, pero con condiciones sociales y económicas más o menos similares, aquellos que desde el mundo occidental se han denominado, de manera homogeneizante, países subdesarrollados de la cultura occidental, los “otros” del mundo.

El reto y el compromiso, luego de haber manifestado la incomodidad, es comenzar a darle salida a la propuesta de Santos, cada uno y cada una desde sus roles profesionales, académicos y esencialmente espirituales, transformando los discursos a partir de las propias prácticas sociales, desde las formas de hacer de las comunidades y de sus integrantes, desde sus propios lugares, pues el lugar es el espacio de las prácticas: “nuestra gran tarea hoy es la elaboración de un nuevo discurso, capaz de desmitificar la competitividad y el consumo y de atenuar, si no deshacer, la confusión de los espíritus” (Santos, 2004, p. 48).

En ese sentido, es importante comprender, en esta propuesta, que el lugar realmente es el espacio donde se observan y se viven las interacciones cotidianas, ese es el punto de referencia para mirar lo cercano y lo lejano y, a su vez, allí se construye y conserva la identidad de los sujetos, se configuran las interacciones sociales, además de ser el marco natural inmediato. Tal como lo manifiesta una de las mujeres de AMAM, al preguntarle por lo que entiende por territorio:

Son los lugares donde nos sentimos seguros, nuestra casa, porque da seguridad y podemos descansar, los lugares de donde tenemos recuerdos: el colegio y las escuelas, porque allí se aprende y se hacen amigos. Nuestro barrio es el lugar donde usted se puede expresar y trabajar libremente, es mi cuerpo, son los lugares donde nacimos y nos criamos (Mujer 2, entrevista, marzo de 2014)⁴.

El lugar produce sujetos locales, actores sociales que pertenecen a una comunidad situada, inmersos en sus redes de relaciones. La localidad produce conocimiento local y órdenes locales que se pueden oponer dialécticamente a lo general o lo global, tal como lo plantea Santos cuando afirma que: “se constituyen, paralelamente, una razón global y una razón local que, en cada lugar, se superponen y, en un proceso dialéctico, tanto se asocian como se contraponen. El lugar se enfrenta al mundo, pero también lo afronta en virtud de su propio orden” (Santos, 2000, p. 284).

Por lo tanto, la co-existencia de diferentes ordenes locales en el mismo o en diferentes territorios, puede conformar una solidaridad orgánica, horizontal, que a su vez permite crear racionalidades horizontales (contraracionalidades en relación a las racionalidades hegemónicas), es decir: “formas de convivencia y de regulación creadas a partir del propio territorio” (Santos, 2004, p. 90); la creación de un nuevo mundo posible desde los espacios, los lugares y las localidades.

Por ello, Santos plantea que esto se da a partir de una metamorfosis que permita pensar y ver la producción local, para desde allí generar una comprensión progresiva del mundo como un todo constituido de mundos y de su relación con los lugares, con la producción local de imágenes, discursos, creencias y filosofías, apuntando: “A la elaboración de un nuevo *ethos* y de nuevas ideologías y nuevas creencias políticas, amparadas en la resurrección de la idea y de la práctica de la solidaridad” (Santos, 2004, p. 135).

Para evitar la idea de que se pretende un aislamiento de lo local frente a lo global, es importante reconocer que el lugar, lo local, los mundos y el mundo, están en relación permanente, por lo que el lugar, entendido como lo local, es a su vez, y a su modo, el mundo, pues lo reproduce de modo específico y, por tanto, los lugares y sus ordenes locales: “son singulares, pero también globales, manifestaciones de la totalidad-mundo, de la cual son formas particulares” (Santos, 2004, p. 92).

Desde una perspectiva crítica, y para que funcione la idea de un orden contrahegemónico, buscando soluciones localmente ubicadas en lugares, inicialmente es necesario generar en los sujetos concretos, desde lugares concretos, una conciencia del lugar, de los elementos culturales que lo han constituido, de su historia y de la historia de sus vínculos con el resto del mundo, añadiendo, además, una conciencia emancipatoria y crítica frente a las hegemonías implantadas por el mercado.

Es fundamental reconocer lo propio, del lugar, de lo local, desde la autocrítica y la crítica de sí mismo como sujeto, de su lugar y su vida cotidiana en ese lugar. Allí entra la educación como un hecho cultural, en tanto nos vuelve sujetos culturales, dándole protagonismo al importante papel de las pedagogías críticas, tal como las hemos entendido en el Grupo Interdisciplinario de Estudios Pedagógicos (GIDEP), esto es, como aquellas que defienden la capacidad de agencia de los sujetos que configuran relaciones pedagógicas orientadas por un interés emancipatorio, es decir, por el interés de incrementar en todas partes y en todos los sujetos la capacidad de crítica, reflexividad y construcción de realidades históricas y políticas. En ese sentido, la propuesta de Milton Santos coincide con la intención de las pedagogías críticas, al ubicar sujetos concretos que manifiestan sus ideas y sus sentires alrededor de lo que puede ser entendido como territorio.

Esta es precisamente la razón por la que en este escrito se habla de prácticas y no de pautas de crianza en algunas comunidades afrodescendientes de Medellín, porque no se trata simplemente de tener un “esquema” predeterminado de criar y/o educar a un sujeto, sino de preservar la cultura y los saberes, los cuales han sido transmitidos de generación en generación.

Este nuevo discurso de interculturalidad, exige nuevas lecturas que permitan un diálogo con otras cosmovisiones, otras formas de conocimiento y métodos de aplicación, yendo más allá de una simple valoración superficial que

4 Se ha reservado la identidad de cada una de las mujeres entrevistadas, para proteger su privacidad.

lleve a una transformación epistémica e intelectual, y permita a cada sujeto independizarse o resistirse a seguir rindiendo pleitesía a los legados del colonialismo europeo como el único poseedor del poder y la ciencia, superiores a cualquier otra tradición intelectual de cualquier otro lugar del mundo (Álvarez, 2012, p. 96).

Se trata de desentrañar la cada día más compleja trama de mediaciones que articulan la relación comunicación/cultura/política en las instituciones sociales. Finalmente, ¿quiénes son los sujetos y cuáles son sus prácticas para ser considerados mediadores de los procesos comunicacionales, culturales y políticos en las instituciones sociales?

Por ello, parte de nuestra investigación se ha enfocado en cómo las canciones de cuna son mediaciones en las prácticas de crianza, particularmente en las culturas afrodescendientes; éstas se han venido analizando semántica y semiológicamente, desde su contenido narrativo, encontrando diversos elementos relevantes de etnia y cultura, ubicando allí aspectos donde la figura materna es la encargada de todas las responsabilidades que implica un hogar y un trabajo. Esto se puede ver en la siguiente canción de cuna y en las apreciaciones de algunas madres entrevistadas sobre esta y otras canciones que utilizan más frecuentemente:

Señora Santa Ana (canción de cuna)

*Señora Santana, señora Isabel
Por qué llora el niño, por un cascabel
Yo le daré uno, yo le daré dos,
Yo le daré tres una y otra vez,
Uuuuu, uuuuaa, duérmete mi niño, que tengo que hacer,
lavar los pañales, sentarme a coser.
Ese niño quiere que lo arrulle yo,
Lo arrulle su madre, la que lo parió.
Uuuuu, uuuuaa, duérmete mi niño
Duérmete ya, porque viene un coco y te comerá.*

Esta es una canción que ha pasado de generación en generación, pues recuerdo que cuando era niña mi mamá me cantaba esa canción y ahora, ya grande, me cuenta por qué lo hacía, ya que ésta se convirtió en un método sencillo para estimular al niño en el momento de hacerlo dormir o

calmarlo si estuviese llorando [...] Uno es el reflejo de lo que uno vive (Mujer 3, entrevista marzo de 2014).

Lo anterior relaciona fuertemente a la mujer con la canción, pues esta última refleja cada una de las vivencias que compartió con su madre cuando era niña. Según la Mujer 3, esta canción se cantaba hasta que los niños tenían dos años de edad, cuando aún son percibidos como seres indefensos; luego, cuando comienzan a caminar y hablar, los adultos les consideran niños autónomos y se les deja de cantar esta canción.

Cuando era niña e íbamos a la guardería y de pronto, o por equivocación, nos poníamos los zapatos, medias o pertenencias de nuestros compañeros, ahí mismo llamaban a mi mamá o mi papá, y éstos nos pegaban una pela, ya que para ellos ya estábamos comenzando a ser ladrones, robándoles las cosas a los compañeros (Mujer 3, entrevista, marzo de 2014).

En la actualidad la sociedad de consumo ha desarrollado una cierta sustitución de las relaciones entre las personas, por las que se dan entre ellas y cosas. Esto lleva a recordar nuestro lugar en las etapas del Capitalismo, situándonos en el cuarto momento; para ubicarnos mejor en esta exposición, vale la pena mencionarnos: 1) Economía de materias primas; 2) Economía de bienes; 3) Economía de servicios; y 4) Economía de experiencias.

Estas canciones nos llevan a cuestionarnos y a replantearnos una cantidad de preguntas de cómo la escuela ha contribuido a que todas esas tradiciones y costumbres se mejoren o se fortalezcan sin dejar a un lado la cultura, y sin perder la esencia humanística (Mujer 4, entrevista, abril de 2014).

En todas las situaciones, las mujeres desempeñan una serie de papeles decisivos: cuidadoras y responsables de las prácticas de crianza con los menores; productoras de alimentos; generadoras de ingresos; responsables de la provisión de alimentos para sus hogares; y como quienes procesan y preparan los alimentos para mantener saludables a los miembros de las familias, entre otros.

Al tiempo, hay un aspecto que pareciera ser un factor común en las comunidades esclavizadas en el territorio americano (de Sur a Norte y de Norte a Sur): el aspecto cultural de la relación directa con la música, con los relatos cantados, con la danza y la poesía, en otras palabras, con la estesis⁵. En este caso, es fundamental aproximarse a la cadencia musical, a la poesía cantada, a las historias contadas desde las canciones de cuna, los

5 La estética es y será uno de los puntos de análisis de las prácticas de crianza familiares, pero ubicada desde su raíz; esto es, más bien como estesis, la cual se debe entender como: “La sensibilidad o condición de abertura o permeabilidad del sujeto al contexto en que está inmerso. Por lo tanto ya no plantearemos como problema fundamental del campo de estudio de la Estética a la “experiencia estética” (que literalmente significaría “la bella experiencia”, o la redundancia de “experiencia experiencial”), sino la condición de estesis como abertura del sujeto en tanto expuesto a la vida” (Mandoki, 2006b, p. 15).

arrullos y, en algunos casos, los alabaos, tomados como lugares de resistencia cultural ante el desarraigo y el despojo.

La mediación de los ritos, como diría Barbero, remite al nexo simbólico que sostiene toda comunicación: a sus anclajes en la memoria, sus ritmos y formas, sus escenarios de interacción y repetición. En su relación con los formatos industriales (discursos, géneros, programas y parrillas o palimpsestos), los ritos constituyen gramáticas de la acción -del mirar, del escuchar, del leer- que regulan la interacción, entre los espacios y tiempos de la vida cotidiana, y los espacios y tiempos de los medios. Lo que implica para los últimos una cierta capacidad de poner reglas a los juegos entre significación y situación. Pero una cosa es la significación del mensaje, y otra aquello a lo que alude la pragmática cuando plantea la pregunta por el sentido que para el receptor tiene la acción de oír radio o ver televisión (Barbero, 2008, p. 47).

Desde esta perspectiva de la memoria es muy importante no olvidar las rebeliones de los esclavos africanos contra su conversión en meras “máquinas de trabajo”, pues no se debe desconocer que fueron traídos a América para realizar largas faenas que implicaban condiciones infrahumanas, tal como sucedió en Colombia y Perú, donde los españoles encontraron tierras fértiles y minerales preciosos. Sin embargo, en ese sometimiento se fueron generando estrategias de conservación de sus raíces culturales, a la vez que fueron surgiendo otras manifestaciones estéticas, algunas de las cuales hacen parte hoy día de la industria cultural (Adorno y Horkheimer, 2013, p. 19).

Aunque existen resistencias internas, como acontece con el Jazz, el Blues y hasta el Gosspeel en Estados Unidos; también hay otras que se ubican en la vida íntima de las comunidades sin tener una pretensión de visibilidad suficiente como para convertirlas en mercancía por la mano capitalista. Tal es el caso de las canciones y los arrullos, que hacen parte de la forma en que se asume la cotidianidad en el vínculo madre-hijo, adulto-infante y, a su vez, pueden ser consideradas como manifestaciones estéticas, haciendo las veces de medios y mediaciones en las prácticas de crianza, pues como afirman Adorno y Horkheimer (2013):

[...] en la industria cultural, sin embargo, el material surge, hasta en sus últimos elementos, del mismo aparato del que

brotó la jerga en la que se vierte [...] De ahí que el estilo de la industria cultural, que no necesita ya probarse en la resistencia del material, sea al mismo tiempo la negación del estilo. La reconciliación de lo universal y lo particular, de regla y pretensión específica del objeto, en cuya realización precisamente, y solo en ella, el estilo adquiere contenido, es vana porque no se llega ya a ninguna tensión entre los polos: los extremos que se tocan quedan diluidos en una confusa identidad, lo universal puede sustituir a lo particular, y viceversa (pp. 21-22).

Este parece ser el problema más grande de convertir la experiencia de un sujeto particular en un legado universal. Las fronteras se borran, las identidades se desdibujan y lo que antes era un asunto identitario y propio de una cultura, se convierte en una posibilidad universal. Por eso, al narrar los hallazgos del proyecto, no se busca aportar a la visibilidad de las canciones de cuna como estrategia pedagógica universal, sino ubicada en contexto, tal como se verá a continuación, cuando se inició el trabajo de campo (si se nos permite la expresión), con el propósito de generar encuentros para desarrollar nuevas confianzas. He aquí una parte del diario de campo, donde nos hacemos partícipes de la experiencia narrada como parte del proceso investigativo⁶:

Allí estuvimos, en una parte de la Comuna Ocho de Medellín⁷, donde las casas desafían las leyes de la gravedad y se construyen en terrenos donde hace muchos años atrás era impensable que allí pudieran vivir innumerables familias en pocos metros cuadrados de una montaña, llegamos a un punto donde ya no hay calles, sino una infinidad de escalas y caminos que nos llevan hacia el lugar donde están aquellas madres afrodescendientes, luchando día a día para no perder sus raíces, costumbres y hábitos, luego de haber tenido que ubicarse de manera forzosa en tierras ajenas e insertarse en una cultura diferente a la propia. Eso es lo que un proceso de reparación y postconflicto tendría como gran reto, es decir, no es el desplazamiento el problema principal, es el despojo, el desarraigo que se produce al salir del lugar donde se tenía un nicho cultural.

6 En las visitas de campo asistíamos la profesora Beatriz Elena Arias Vanegas, Universidad de San Buenaventura, Medellín; la estudiante Cecilia Madrigal, Maestría en Educación, Universidad de San Buenaventura, Medellín; Carolina Rojas, integrante del Semillero del Grupo Interdisciplinario de Estudios Pedagógicos -SIGI-DEP-, Universidad de San Buenaventura, Medellín; entre otras y otros estudiantes de pregrado y maestría. De manera menos continua, asistieron otros investigadores y estudiantes de la Universidad de San Buenaventura y de la Corporación Universitaria Lasallista (CUI), Medellín.

7 El proyecto se viene ejecutando en la Comuna Ocho de Medellín, concretamente en los barrios Caicedo, Villa Lilian, Esfuerzos de Paz, Llanadas y Llanaditas.



Como dice Renán Vega Cantor (2013, p. 19): “El despojo viene acompañado de luchas, rebeliones, insurrecciones y diversos mecanismos de resistencia por parte de los hombres y mujeres que lo soportan y sufren sus consecuencias. Estos variados tipos de rebelión y resistencia constituyen la otra cara de la moneda de la historia, en la que figura la acción de “los vencidos”, cuya memoria debe ser recordada de acuerdo al precepto de Walter Benjamín [quien considera que] no pedimos a quien vendrán después de nosotros la gratitud por nuestras victorias, sino la rememoración de nuestras derrotas. Ese es el consuelo: el único que se da a quienes ya no tienen esperanza de recibirlo”.

Caminamos entonces por esas escalas, muy juntos, sin que ninguno de los cinco investigadores y un empleado (psicólogo) de una de las instituciones, que vela por el cuidado y crecimiento de los niños y niñas a través de la estrategia “Buen Comienzo”⁸, se quedara atrás. Aquel psicólogo llevaba puesto un chaleco rojo para ser reconocido de manera más visible, de cerca y de lejos, pues no es estratégico caminar solitario en sendas donde no reconocen tu procedencia, tu forma de caminar, tus huellas y, mucho menos, tus intenciones al estar allí.

Para llegar de la calle a la Sala de Desarrollo⁹, llamada “Soñar con Alegría”, de la Fundación Las Golondrinas, trasegamos unas decenas de escalas de cemento con barandas a ambos lados; luego llegamos a un estrecho callejón, donde

no cabe un vehículo, pero es suficiente para andar en grupo desarmando la fila india que teníamos mientras trepábamos las escalas. De repente, entre las múltiples casas, con sus múltiples ventanas, balcones y puertas, hemos sabido llegar a una casa blanca de dos pisos, y casi de inmediato se puede reconocer dicha casa de las demás, por la cantidad de letreros con sellos de la administración municipal, que financia la existencia de dicha Sala de Desarrollo. Allí hay oficialmente 75 niños y niñas con un promedio de edad entre los 2 y los 5 años.

Los niños y niñas andan dispersos por todo el salón: algunos ven televisión a unos decibeles desbordantes; otros hacen fila para que la cuidadora les lave las manos, pues se llegó la hora de la medianañana; otros de inmediato comienzan a interactuar con nosotros con sonrisas y preguntas. Pasamos dicho salón y llegamos al segundo piso de la casa, allí nos encontramos y conocemos a Elena¹⁰, aquella mujer de la AMAM, informante clave acerca de la importancia de las canciones de cuna y los arrullos en las prácticas de crianza, contactada previamente para hablar con nosotros.

Esta mujer, con toda la disposición, atención y escucha frente a nuestras intenciones, nos cuenta que dentro de la AMAM se organizaron cinco redes productivas: 1) Red de Alimentos; 2) Red de Proveeduría; 3) Red de Peinadoras del Pacífico; 4) Red de Miscelánea Negras y Blancas; y

8 Buen Comienzo es el Programa de la Alcaldía de Medellín que atiende integralmente a los niños niñas, y a sus familias, durante los primeros cinco años de vida.

9 Existen tres modalidades de atención a la primera infancia en Medellín: 1) Modalidad Institucional; 2) Modalidad Comunitaria (UPA); 3) Modalidad Familiar.

10 Se ha cambiado su nombre real para conservar la privacidad de la persona.

5) Red de Cuidadoras. Fueron entonces diez las mujeres que quisieron hace unos cuantos años atrás activar esta última Red, y dedicarse al cuidado de los niños y niñas en la Comuna Ocho, concretamente en los barrios Caicedo, Llanadas, Llanaditas, Esfuerzos de Paz, Altos de la Torre, entre otros. Fueron ocho sus compañeras para materializar esta idea. Solo hubo una de sus compañeras iniciales que se retiró de dicha idea y no terminó sus estudios en la Escuela Normal Superior de Medellín, tal como sí lo hicieron las demás, llevando después sus conocimientos pedagógicos y poniéndolos al servicio de su vecindario.

En nuestro diálogo, Elena coincide con nosotros en que es muy importante no perder las raíces culturales, sobre todo cuando se llega a un sitio que no es propio y donde hay otros hábitos y costumbres. También considera que es muy valioso el vínculo emocional positivo que generan las canciones de cuna. Ya lo hizo con sus tres hijos (dos naturales y uno adoptivo), donde cantarles o arrullarlos siempre le dio resultado para tranquilizarlos y darles confianza.

Ahora esa misma práctica la genera como auxiliar en la Sala de Desarrollo, donde todos los días, a eso de la 1:00 pm, dispone a los niños y niñas a tomar su siesta luego de haber almorzado. Les canta sus canciones de cuna, aquellas que escuchó muchas veces de su madre, tías y abuelas, y que generan un efecto mágico en todos los niños y niñas de la Sala de Desarrollo “Soñar con Alegría”, hasta tal punto que pareciera que el nombre de la Institución hubiese sido inspirado en ese momento del día, donde los niños y niñas se entregan casi de inmediato a los brazos de Morfeo, o de cualquier otro de los dioses oníricos existentes. Esto lo cuenta con mucho orgullo Beatriz, con una humilde pero satisfactoria sonrisa (Álvarez, 2014, p. 14).

Así, es importante comprender por qué la memoria cultural es considerada como una práctica de resistencia. La resistencia guarda una relación directa con el poder, pues si no hubiese resistencia, no habría poder. Las posibilidades reales de resistencia comienzan cuando se deja de preguntar por el poder como algo bueno o malo (satanización del poder), legítimo o ilegítimo, y más bien se le asume como una fuerza que produce, entendiendo que eso producido también es susceptible de generar resistencia; de esta forma se pasa a otro terreno, que no es el de la denuncia moral o de la reivindicación de un derecho determinado, sino del orden estratégico y de la lucha.

En ese sentido, el riesgo que se corre con la divulgación de



un hallazgo investigativo como el que hemos planteado alrededor de las canciones de cuna, es que nuestra sociedad industrial, donde todo se compra y todo se vende a través de procesos totalizadores, utilice estas manifestaciones culturales y las someta a la lógica mercantilista, generando una transformación de los elementos vinculantes del sujeto con su cultura, transformándolos en objeto masivo de consumo; haciéndoles perder su sentido inicial desde la cultura misma, la que los produjo como parte de su memoria, ubicándolos en otro escenario, pues: “la violencia de la sociedad industrial actúa en los hombres de una vez por todas. Los productos de la industria cultural pueden contar con ser consumidos alegremente incluso en un estado de dispersión” (Adorno y Horkheimer, 2013, p. 18). Por eso, y como dice el refrán popular, “decimos el milagro, pero no el santo”, y optamos por narrar hasta aquí lo acontecido, para minimizar riesgos.

Consideraciones parciales

Queremos evitar que lo étnico se convierta en negocio. La cultura dominante, donde todo se vende y todo se compra, puede hacerle creer a la cultura dominada que lo propio no tiene valor, excepto cuando es aprovechado para su uso como mercancía, llevándolo al folclor que puede ser adquirido por turistas como diversión, o como objeto de investigación en las universidades, disminuyendo así las posibilidades de reconocer la cultura bajo la lógica de lo plural como lugar enriquecedor, fuente de pensamiento y de relaciones sociales diferentes, no

desde el valor económico o su uso mercantil, sino desde los intereses comunitarios, aquellos que se alejan de lo competitivo e individualista, de lo aplaudido por un estado de principios particulares y partidistas. De ahí la apuesta por un diálogo de saberes que reconozca y no invisibilice.

En las condiciones políticas actuales, la transparencia como estrategia de gestión se responsabiliza de lo visible, pero desconoce lo invisible. La tradición capitalista ha querido borrar y anular la vida cotidiana, y su carga simbólica, en las comunidades afrodescendientes. Entre sus prácticas alrededor de la episteme, la ética y la estética, algunos contenidos han servido para

resistir las condiciones culturales de los lugares donde llegan, no siendo su lugar de origen. La estética es uno de los aspectos que han protegido la vida cotidiana, asumida más como estesis. ¿Cómo hacer para no aislar, pero a la vez no perder los arraigos que cada persona tiene de su cultura al llegar a otro contexto?

Finalmente, quien enseña la lengua es la madre y no el padre. Se genera cultura y se simboliza a través de la lengua. Por eso son claves las canciones de cuna, pues reflejan el vínculo entre madre e hijo. Este punto parece clave en el ejercicio de poder y la resistencia del matriarcado que se da en la colonia “Esfuerzos de Paz II” en la Comuna Ocho de Medellín.

Referencias

- Adorno, T., y Horkheimer, M. (2013). *La industria cultural. Ilustración como engaño de masas*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Álvarez Torres, J. H. (2014-Junio). *Diario de Campo*. [mimeo].
- Álvarez Torres, J. H. (2012). Otras prácticas de crianza en algunas culturas étnicas de Colombia: un diálogo intercultural. *Revista El Ágora USB*, Vol. 2, No. 1. Medellín: Universidad de San Buenaventura, pp. 89-102.
- Barbero, J. M. (2008). Pistas para entre-ver medios y mediaciones. *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*. No. 219, pp. 44, 47.
- Burgos Cantor, R. (2010). Territorios. *Rutas de libertad. 500 años de travesía*. Bogotá: Ministerio de Cultura, Pontificia Universidad Javeriana.
- Chocó: cultura y desarrollo. Comportamientos para cambiar. (2012, Junio 9). *El Tiempo*. Obtenido el 10 de Julio de 2012, desde <http://www.eltiempo.com/blogs/afrocolombianidad/2012/07/choco-cultura-y-desarrollo-com.php>
- De La Torre Guerrero, G. (2008). COCOMACIA: Veinticinco años abriendo caminos. *Anuario FUCLA*. Quibdó: Fundación Universitaria Claretiana (FUCLA), pp. 128-130.
- De La Torre Urán, L. (2012). *Lo divino y lo humano en el territorio de los afrocolombianos. La representación y la sacralización del territorio tradicional*. Armenia: Corporación Universitaria Lasallista.
- Dussel, E. (1992). *1492 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad” (conferencias de Frankfurt en 1992)*. La Paz: Plural Editores, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UMSA.
- Escobar, A. (1998). *La invención del tercer mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma.
- Mandoki, K. (2006). La estética y sus ramificaciones. *Prosaica dos: Prácticas estéticas e identidades sociales*. México: Conaculta-Fonca, Fondo de Cultura Económica, p. 15.
- Mansour, M. (2011). *Identidades. Poesía negra de América (Antología)*. La Habana: Arte y Literatura, p. 8.
- Restrepo, E. (2011). El Pacífico: región de fronteras. *Anuario FUCLA*. Quibdó: Fundación Universitaria Claretiana (FUCLA), p. 241.
- Santos, M. (2000). *La naturaleza del espacio. Técnica y Tiempo. Razón y emoción*. Madrid: Ariel, pp. 21, 284, 90.
- Santos, M. (2004). *Por otra globalización: del pensamiento único a la conciencia universal*. Bogotá: Convenio Andrés Bello, pp. 23, 52, 48, 135, 92, 150.
- Vega Cantor, R. (2013). *Capitalismo y despojo, perspectiva histórica sobre la expropiación universal de bienes y saberes*. Bogotá: Impresol Ediciones, pp. 25, 89, 19.

