

UNIVERSIDAD NACIONAL, COSTA RICA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

ESCUELA DE FILOSOFÍA



**CONTRIBUCIONES EPISTEMOLÓGICAS DE LA ORALIDAD A LA LUZ DEL
CALYPSO AFROLIMONENSE**

**TRABAJO FINAL DE GRADUACIÓN PARA OPTAR POR EL GRADO DE
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA**

Modalidad: tesis

María Laura Stephen Chaves

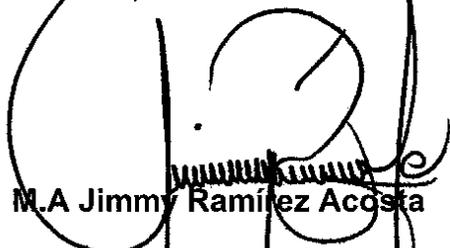
Heredia, Costa Rica

Año 2020

Tribunal examinador:



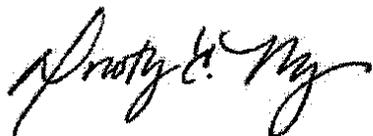
Dr. Allan González Estrada
Director, Escuela de Filosofía



M.A Jimmy Ramírez Acosta
Vicedecano, Facultad de Filosofía y Letras



Dra. Anabelle Contreras Castro
Directora de tesis



Ph.D. Dorothy E. Mosby
Lectora



Máster Esteban Andrés Aguilar Ramírez
Lector

Dedicatoria

A la comunidad afrodescendiente, porque seguiremos adelante luchando por nuestros derechos, haciendo justicia, resistiendo y re-existiendo.

A los y las calypsonians que con su importante labor transmiten y fortalecen el legado ancestral de la tradición oral.

A todos los líderes, lideresas, mártires y a todas aquellas personas que han dedicado su vida a la lucha antirracista.

A mi familia, que siempre me ha dado su apoyo, fortaleza y confianza para seguir adelante.

Agradecimientos

En primera instancia, quiero agradecer a Anabelle Contreras Castro, quien además de ser mi tutora fue una amiga en todo este largo camino. Gracias por la confianza y por siempre impulsarme a seguir adelante. Sus observaciones, aportes y conocimientos fueron vitales para que esta investigación se hiciera posible.

Agradezco a las dos personas lectoras: Dorothy E. Mosby y Esteban Aguilar Ramírez, por dedicar parte de su valioso tiempo en leer mi tesis y el compromiso que asumieron en la revisión de la misma.

Profundos agradecimientos a: los calypsonians Walter Gavitt Ferguson “The Father of Calypso” y Danny Williams, por todos los conocimientos, historias y experiencias que transmiten por medio del calypso, tradición oral cantada. Gracias Danny Williams por las entrevistas brindadas y por permitirme trabajar a su lado. Jaime Prieto por su importante recomendación del artículo “A tradição viva” del etnólogo maliense Amadou Hampâte Bâ el cual fue una luz en este proceso de investigación. Manuel Monestel por sus investigaciones sobre el calypso limonense, sus aportes teóricos y prácticos, por su anuencia a conversar conmigo y compartir sus conocimientos, anécdotas y experiencias. Erick Quesada Garita, mi gran amigo, quien me brindo su ayuda en la revisión de aspectos de forma y estilo. Rocío Zamora Sauma, por sus recomendaciones al inicio de la investigación. Rodolfo Meoño, por enseñarme a hacer filosofía de manera crítica.

Por último, pero no menos importante, agradezco a las secretarias de la Escuela de Filosofía de la UNA, porque gracias a sus gestiones administrativas he logrado culminar este capítulo de mi vida.

Contenido	
INTRODUCCIÓN.....	1
Título	7
Problema.....	7
Objetivo general	7
Objetivos específicos	7
CAPÍTULO I: LA ORALIDAD Y SUS DIMENSIONES EPISTEMOLÓGICAS	8
Delimitación epistemológica: hacia la pluralidad de conocimientos, caminando hacia epistemologías otras	10
Sobre el concepto de epistemología	11
Las epistemologías del sur, desde la perspectiva de Boaventura de Sousa Santos ..	18
Afroepistemología: reconocimiento, reivindicación, conservación y transmisión de la herencia africana subsahariana	21
La dimensión epistémica del calypso afrolimonense como tradición oral afrocaribeña	26
Conceptualización de la oralidad desde distintos enfoques, límites y alcances. 32	
Aportes y problemas de los escritos de Walter Ong sobre la oralidad y la escritura ..	33
Erick Havelock: oralidad y escritura en la antigua Grecia.....	38
La irrupción de la Conquista europea en los sistemas de notación elaborados en el marco de los grandes Estados prehispánicos de Mesoamérica y el área andina, según Martin Lienhard	43
Silvia Rivera Cusicanqui y la historia oral como ejercicio colectivo de desalienación y descolonización	49
Amadou Hampâté Bâ: Tradición viva.....	55
El calypso afrolimonense como ejemplo de tradición oral de las comunidades afrocaribeñas.....	66
CAPÍTULO II: RACISMO EPISTÉMICO: OTRA DE LAS CARAS OCULTAS DE LA MODERNIDAD	71
El nacimiento de la razón: la configuración de la racionalidad occidental- moderna.....	72
Racismo epistémico y sus implicaciones epistemológicas en la tradición oral ..	79
Implicaciones de la epistemología moderna y el racismo epistémico en la comprensión de la oralidad	92

CAPÍTULO III: HACIA LA DIGNIFICACIÓN COGNITIVA DE LOS PUEBLOS AFRODESCENDIENTES Y LA DIVERSIDAD EPISTÉMICA	96
Desmontando dogmas desde la filosofía en el acercamiento a la tradición oral	98
¿Por qué el proyecto de interculturalidad no es similar a la multiculturalidad y la transculturalidad?	110
CAPÍTULO IV: EL CALYPSO AFROLIMONENSE Y LA TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTOS COMO EJEMPLO DE TRADICIÓN ORAL AFROCARIBEÑA	119
La tierra del calypso	121
Calypso afrolimonense: ¿desde dónde suenan sus raíces?	126
Epistemología y tradición oral afrocaribeña: mecanismos utilizados en el calypso afrolimonense para la transmisión de conocimientos.....	135
Calypsonians, storytellers y los griots: guardianes de la memoria y del conocimiento	136
La historia de Limón a través del calypso	146
CAPÍTULO V: CONCLUSIONES	158
Referencias	176

RESUMEN

La presente investigación tiene como objetivo general: Analizar las contribuciones epistemológicas de la oralidad a la luz del calypso afrolimonense. Se ubica en el área de la epistemología. Particularmente en el ámbito de lo que hoy, gracias a Boaventura de Sousa Santos, se conoce como las epistemologías del sur, y también dentro de la afroepistemología propuesta por el escritor y activista afrovenezolano Jesús Chucho García. Lo anterior, dado que este trabajo cuestiona la noción de episteme-conocimiento que se impone a partir de la modernidad y su correspondiente eurocentrismo. Además de ello, busca reivindicar prácticas y discursos a los que se les ha negado el rango de “episteme” y las diversas formas en que se han transmitido.

Parto por dilucidar, a nivel conceptual, qué entiendo por la tradición oral. Para ello, será fundamental el estudio de algunos de los enfoques desde los que ha sido estudiada.

Para comprender la pertinencia del abordaje de la tradición oral dentro del ámbito de la filosofía, y las razones por las que ha sido invisibilizada, abordo el tema de la violencia epistémica y el racismo epistémico que han sufrido los saberes, conocimientos, tradiciones y experiencias construidos por culturas no europeas ni del norte global.

Seguidamente para caminar hacia la dignificación cognitiva de los pueblos afrodescendientes y la diversidad epistémica me refiero a los ejes principales de la filosofía intercultural latinoamericana, el concepto de interculturalidad epistémica, para hacer énfasis en la pertinencia de reivindicar la oralidad en el ámbito de la epistemología a partir de un ejemplo concreto, esto es, el calypso afrolimonense.

En el marco de las propuestas de la filosofía intercultural latinoamericana y la interculturalidad epistémica, abordo el eje central de la presente investigación, que es el calypso afrolimonense, en tanto ejemplo de oralidad y como una forma de construcción-transmisión de conocimientos de gran valor para diversos pueblos afrodescendientes, la cual muestro como epistemología.

A la vez, realizo una contextualización socio-histórica del calypso afrolimonense, sus orígenes, mecanismos utilizados para la transmisión de conocimientos, sus manifestaciones en Costa Rica, y profundizo en conceptos como *calypsonians*, *storytellers* y el vínculo de estos últimos con los *griots*.

Considero pertinente dedicar esta tesis de filosofía al tema de la oralidad y específicamente, al calypso afrolimonense, al ser temas que no se suelen estudiar dentro del ámbito filosófico y que, desde mi punto de vista, son necesarios para comprender la diversidad epistémica y de prácticas que existen en un país como Costa Rica. Además, es necesario dilucidar, estudiar y discutir problemas diferentes de los que tradicionalmente se ha ocupado la filosofía eurocentrada que, por lo general, se encuentran alejados de las realidades latinoamericanas.

El colonialismo, la colonialidad y la invención de la ideología del racismo, deben ser aspectos transversales para los estudios filosóficos, no solo en el continente Latinoamericano y el Caribe, sino en toda filosofía comprometida y contextualizada que busque erradicar los sistemas de opresión que afectan a gran parte de la población. Parto de que no podemos estudiar el conocimiento al margen del contexto, por el contrario, debemos ser conscientes, como lo menciona Enrique Dussel (1977), de que el conocimiento puede ubicarse desde una geo y corpo política que debe ser contemplada para, de esta forma, romper con esa falsa pretensión de neutralidad heredada del cartesianismo.

INTRODUCCIÓN

El presente proyecto de investigación se ubica en el área de la epistemología. Particularmente en el ámbito de lo que hoy, gracias a Boaventura de Sousa Santos, se conoce como las epistemologías del sur, y también dentro de la afroepistemología propuesta por Jesús Chucho García¹. Lo anterior, dado que este trabajo cuestiona la noción de episteme-conocimiento que se impone a partir de la modernidad y su correspondiente eurocentrismo. Además de ello, busca reivindicar prácticas y discursos a los que se les ha negado el rango de “episteme” y las diversas formas en que se han transmitido.

De Sousa Santos entiende por epistemología del Sur:

la búsqueda de conocimientos y criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos, por el colonialismo y el capitalismo globales. El Sur es, pues, usado aquí como metáfora del sufrimiento humano sistemáticamente causado por el colonialismo y el capitalismo. (De Sousa Santos, 2009, p. 12).

Inscribo mi proyecto en esta línea epistemológica porque, como Sousa Santos, considero que “no habrá justicia social global sin justicia cognitiva global” (p. 12). La epistemología del sur, además de denunciar el epistemicidio² que han sufrido diversas culturas, propone instrumentos para recuperar y visibilizar los conocimientos subalternos y, sobre todo, la construcción de alternativas a la matriz de poder colonial-capitalista y patriarcal.

¹ Jesús Chucho García nació en Venezuela. Es un intelectual, escritor y activista por los derechos de las personas afrodescendientes. Es el fundador del Centro de Estudios Afroamericanos “Miguel Acosta Saigne” de la Universidad Central de Venezuela. Reconocido por su activismo antirracista y por las múltiples investigaciones que ha realizado sobre la diáspora africana y los aportes de los pueblos afrodescendientes. Editor de la revista *Africamérica*, miembro de la Red de Organizaciones Afrovenezolanas, y asesor del Parlamento Andino sobre temas afrodescendientes.

² Los procesos de opresión y explotación, al excluir grupos y prácticas sociales, excluyen también los conocimientos usados por esos grupos para llevar a cabo esas prácticas. A esta dimensión de la exclusión la he llamado epistemicidio (Santos, 2009, p. 12).

A partir de este proyecto de investigación busco dar respuesta a la siguiente interrogante: ¿Cuáles son las contribuciones epistemológicas del calypso afrolimonense, en tanto ejemplo de oralidad/tradición oral?

Ahora bien, para dar respuesta a la interrogante antes mencionada realizaré una delimitación epistemológica. A partir de la cual explicaré desde qué postura concibo la epistemología en la presente investigación y en cuál corriente epistemológica me ubico. Como parte de ello, me centraré en realizar una reflexión crítica en torno a la epistemología moderna, definir las epistemologías del sur desde la perspectiva de Boaventura de Sousa Santos y la afroepistemología desde la propuesta de Jesús Chucho García. Esto será de vital importancia para fundamentar la propuesta teórica de este proyecto de investigación y comprender por qué es pertinente plantear discusiones constructivas en torno a la problematización de la epistemología tradicional.

También profundizaré en la propuesta de Liliana Valladares, doctora y maestra en filosofía de la ciencia, y de León Olive, doctor en filosofía e investigador del máximo nivel del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, respecto al concepto de conocimientos tradicionales, debido a que este será crucial para comprender la dimensión epistémica del calypso afrolimonense en tanto tradición oral afrocaribeña.

Posteriormente me concentraré en dilucidar, a nivel conceptual, a qué me refiero cuando hablo de oralidad, tradición oral o transmisión oral del conocimiento. Para cumplir este propósito me centraré en el análisis conceptual y práctico que han desarrollado los siguientes autores y autoras en torno a la oralidad: Walter Ong, sacerdote jesuita, filósofo, filólogo, historiador cultural y lingüista estadounidense; Erick Havelock, de origen británico, filólogo y filósofo especializado en literatura y filosofía clásica; Martin Lienhard, de origen suizo, se han especializado en el campo de los estudios latinoamericanos y africanos; Silvia Rivera Cusicanqui, socióloga de la imagen y activista boliviana; y Amadou Hampâté Bâ, escritor y etnólogo maliense.

En el marco de este trabajo precisaré en la distinción entre oralidad e historia oral. El estudio de las propuestas de estos autores y autoras me conducirá a definir el enfoque desde el cual analizaré la oralidad en la presente investigación.

Sin embargo, para comprender la pertinencia del abordaje de la oralidad dentro del ámbito de la filosofía, y las razones por las que ha sido invisibilizada, he considerado necesario abordar el tema de la violencia epistémica que han sufrido los saberes, conocimientos, tradiciones y experiencias construidos por culturas no europeas ni del norte global³. Entiendo por violencia epistémica el “conjunto de ideologías y prácticas eurocéntricas que han promovido de forma sistemática la subalternización de todos aquellos saberes e imaginarios no encuadrados en una matriz occidental” (Polo, 2016, p. 27).

Profundizaré, de manera más puntual, en el tema del racismo epistémico a partir de la perspectiva de análisis propuesta por los filósofos Emmanuel Chukwudi Eze (Nigeria), Paget Henry (Isla Antigua) y Santiago Castro Gómez (Colombia) en el año 2014, el filósofo y psiquiatra de Martinica Frantz Fanon (2009), la filósofa dominicana Yuderkis Espinosa (2017), el sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel (2011, 2012, 2013) y el sociólogo peruano Aníbal Quijano (2000).

Como eje transversal, explicaré de manera breve las diferencias, a nivel conceptual, entre colonialismo, colonialidad y las diversas formas en que esta última se ha manifestado (poder, saber y ser). En este aspecto tomaré como base los estudios de Frantz Fanon (2009), el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres (2003) y de Aníbal Quijano (2000).

Considero que sin estos elementos el análisis del tema resultaría incompleto, ya que es necesario contemplar los conceptos de colonialismo-colonialidad y otros aspectos histórico-sociales y culturales para analizar la configuración de la racionalidad occidental-moderna y, a partir de ello, comprender el trato que se le ha dado a otras racionalidades o distintas formas de producir conocimiento, así como

³ El norte global es entendido como los países hegemónicos en Europa y América del Norte.

al concepto de episteme y la epistemología. Para ello, será iluminador estudiar el planteamiento de Sousa Santos sobre la monocultura del saber.

Más allá de realizar una reflexión crítica sobre la epistemología moderna, y su correspondiente violencia y racismo epistémico, es fundamental trabajar en propuestas que permitan tomar caminos más inclusivos, donde la diversidad epistémica sea una opción viable. Para ello, estudiaré los ejes principales de la filosofía intercultural latinoamericana, desarrollada por Fernet-Betancourt, y el concepto de interculturalidad epistémica, propuesto por Catherine Walsh. Esto será de vital importancia para comprender la pertinencia de reivindicar la oralidad en el ámbito de la epistemología, a partir de un ejemplo concreto, esto es, el calypso afrolimonense. De esta manera busco mostrar la interculturalidad como un proyecto político, ético y epistémico (Walsh, 2004a) para caminar hacia la descolonización.

La filosofía intercultural, en palabras de Fernet-Betancourt, es una filosofía contextualizada y comprometida, que surge desde la memoria de culturas heridas en su dignidad cognitiva. Esta filosofía aboga por diálogos interculturales, para los cuales es necesario superar prejuicios y estereotipos hacia otras formas de pensar, de ser o hacer, es decir, hacia otras racionalidades. La filosofía intercultural latinoamericana se nutre de la diversidad cultural del continente.

Considero que la propuesta de la interculturalidad presenta las bases que permiten y exigen estudiar la oralidad o tradición oral desde el ámbito de la filosofía. Por ello, en el marco de las propuestas de la filosofía intercultural latinoamericana y la interculturalidad epistémica, abordaré el eje central de la presente investigación, que es el calypso afrolimonense, en tanto ejemplo de oralidad y como una forma de construcción-transmisión de conocimientos, de gran valor para diversos pueblos afrodescendientes, la cual voy a mostrar como epistemología.

Respecto al punto anterior, realizaré una breve contextualización socio-histórica del calypso afrolimonense, sus raíces, su papel como discurso/acción de resistencia, principales influencias y manifestaciones en Costa Rica.

Será crucial profundizar en la definición del Calypso, en conceptos como *calypsonians*, *storytellers* y el vínculo de estos últimos con los *griots*⁴.

Considero relevante abordar, en el análisis de la oralidad, la propuesta de Dorothy Mosby sobre la comunidad diaspórica y la negritud transnacional, con el fin de comprender que la tradición oral no se trata de una práctica de un solo país o pueblo, sino que forma parte de múltiples comunidades y regiones, incluso bastante distantes entre sí, con aspectos políticos, socioeconómicos y culturales distintos.

El filósofo aymara Juan José Bautista Segales, en su obra intitulada “¿Qué significa pensar desde América Latina?”, explica la importancia que tiene pensar de cara a los problemas que nos plantea la realidad, específicamente, la latinoamericana. Ante esto, nos dice que:

(...) cuando un pensador piensa de cara a la realidad que le tocó vivir, lo que surge es un pensamiento original, pero no porque uno se propusiera ser original, sino porque uno se propone pensar en serio y con rigor los problemas centrales que plantea la realidad o que existen en ella y que nos toca vivir a todos cotidianamente. (Bautista, 2014, p. 10).

Por esto, y por las razones que expuse en los párrafos anteriores, considero pertinente dedicar esta tesis de filosofía al tema de la oralidad y específicamente, al calypso afrolimonense, al ser temas que no se suelen estudiar dentro del ámbito filosófico y que, desde mi punto de vista, son necesarios para comprender la diversidad epistémica y de prácticas que existen en un país como Costa Rica. Además, es necesario dilucidar, estudiar y discutir problemas diferentes de los que tradicionalmente se ha ocupado la filosofía eurocentrada que, por lo general, se encuentran alejados de las realidades latinoamericanas.

⁴Los *Griots*, según Amadou Hampâté Bâ (2010), son contadores de historias o animadores públicos, en general pertenecen a la casta de los Dieli (pertenecientes los Bambara, grupo étnico mandinga que está ubicado en el oeste de África, mayoritariamente en Malí, pero también en Guinea, Burkina Faso y Senegal).

A modo de síntesis, considero que el colonialismo, la colonialidad y la invención de la ideología del racismo, deben ser aspectos transversales para los estudios filosóficos, no solo en el continente Latinoamericano y el Caribe, sino en toda filosofía comprometida y contextualizada que busque erradicar los sistemas de opresión que afectan a gran parte de la población. Parto de que no podemos estudiar el conocimiento al margen del contexto, por el contrario, debemos ser conscientes, como lo menciona Enrique Dussel (1977), de que el conocimiento puede ubicarse desde una geo y corpo política que debe ser contemplada para, de esta forma, romper con esa falsa pretensión de neutralidad heredada del cartesianismo.

Título

Contribuciones epistemológicas de la oralidad a la luz del calypso afrolimonense.

Problema

¿Cuáles son las contribuciones epistemológicas de la oralidad tomando como ejemplo el calypso afrolimonense?

Objetivo general

Analizar las contribuciones epistemológicas de la oralidad a la luz del calypso afrolimonense.

Objetivos específicos

1. Realizar una revisión conceptual de la oralidad y los enfoques desde los que ha sido estudiada a partir de los siguientes autores/as: Walter Ong, Erick Havelock, Martin Lienhard, Silvia Rivera Cusicanqui y Amadou Hampâté Bâ.
2. Comprender algunas de las causas de la invisibilización de la tradición oral, en tanto forma de transmisión y construcción de conocimiento, a partir de los conceptos de violencia epistémica y racismo epistémico.
3. Reivindicar la oralidad en el ámbito de la epistemología, desde los principales ejes de la filosofía intercultural latinoamericana y la noción de interculturalidad epistémica.
4. Mencionar los aportes epistemológicos de la oralidad a la luz del calypso afrolimonense, en el marco de la filosofía intercultural latinoamericana, propuesta por Raúl Fonet-Betancourt, y la filosofía comprometida, propuesta por Juan José Bautista Segales.

CAPÍTULO I: LA ORALIDAD Y SUS DIMENSIONES EPISTEMOLÓGICAS

*"En África, cuando un anciano muere, una biblioteca arde, toda una biblioteca desaparece, sin necesidad de que las llamas acaben con el papel".
Amadou Hampâté Bâ*

*"The calypsos' themes as oral literature reveal acts of cultural maroonage, affirming the survival of Afro-Caribbean culture in the province. Often these calypsos use humor to mask social protest and commentary against the status quo"
Dorothy E. Mosby*

Como ejercicio filosófico y epistemológico, generalmente reflexionamos sobre qué es el conocimiento, cómo se produce y quiénes lo producen. Con el avance de este ejercicio en nuestro continente, y desde la filosofía latinoamericana o decolonial, se ha cuestionado la visión occidentalocéntrica, derivada de la modernidad, que ha adoptado la epistemología en los últimos quinientos años. A partir de esta, solamente se legitima como conocimiento la producción científica-académica realizada por hombres blancos de cuatro países de Europa occidental (Italia, Francia, Inglaterra, Alemania) y los Estados Unidos, de la cual se asegura que, además, goza de neutralidad (Grosfoguel, 2013, p. 34). Aunado a ello, desde esta visión, la escritura es tomada como el único medio para el registro y transmisión de conocimientos.

A pesar de las perspectivas críticas en torno a la epistemología hegemónica, considero que no se suele cuestionar la postura que da por sentado que el sistema de comunicación oficial del conocimiento es, ha sido y debe ser, la escritura. Quizás, al pertenecer a una cultura donde prima la utilización de esta última, obviamos/olvidamos que esto no es ni ha sido un hecho universal.

Al hablar de oralidad o tradición oral, en el marco de la epistemología, suelen surgir las siguientes interrogantes: ¿Puede producirse-construirse conocimiento desde la oralidad? ¿Producen conocimiento las culturas orales? Si es así ¿de qué manera lo producen? ¿Se puede dar una transmisión oral del conocimiento? Estas preguntas

encierran un racismo epistémico⁵. Ante esto, considero relevante pensar por qué es que surgen este tipo de dudas cuando se aborda el tema de la oralidad, por qué se pone en tela de juicio, incluso a priori, su rango de episteme o de productora de episteme.

En adelante, me referiré a algunas de las teorizaciones y enfoques que se han desarrollado en torno a la oralidad para comprender cómo ha sido abordada y, seguidamente, exponer la postura de la cual parto para analizar el tema y su significado epistemológico.

Cabe recordar que la oralidad es una de las formas más antiguas de lenguaje. Como tal, precede a la escritura. Incluso “La expresión oral es capaz de existir, y casi siempre ha existido, sin ninguna escritura en absoluto; empero, nunca ha habido escritura sin oralidad” (Ong, 1996, p. 18). Además de ello, más allá de una forma de lenguaje, la oralidad es constitutiva de la identidad cultural e histórica de muchos pueblos, y en su existencia radica la existencia misma de una comunidad determinada, la concepción de mundo, historia, memoria de sus ancestros(as) y su identidad.

En América Latina han existido y existen vastas culturas orales, tanto indígenas como afrodescendientes. A partir de la conquista y colonización, otras formas de lenguaje fueron impuestas. No me refiero a la escritura en general sino a una forma específica de escritura y con ello de alfabeto⁶.

Es por ello que pensar sobre la oralidad o tradición oral implica pensar de cara a la realidad latinoamericana, ya que la misma constituye un problema central que debe ser analizado, sobre todo, para ir contribuyendo al caminar hacia la interculturalidad y la dignificación cognitiva.

⁵ “El racismo epistémico se refiere a una jerarquía de dominación colonial donde los conocimientos producidos por los sujetos occidentales (imperiales y oprimidos) dentro de la zona del ser es considerada a priori como superior a los conocimientos producidos por los sujetos coloniales no-occidentales en la zona del no-ser” (Grosfoguel, 2011, p. 102)

Profundizaré en la definición de este concepto en el II capítulo, intitulado “Racismo epistémico: otra de las caras ocultas de la modernidad”.

⁶ Martin Lienhard (1991), en su obra “La voz y su huella”, analiza esta situación. Más adelante volveré sobre este tema.

Sin embargo, es necesario iniciar desmitificando algunos aspectos. Primero, los conceptos de oralidad, cultura oral y tradición oral no son sinónimos de analfabetismo. Pueblos sin escritura no es sinónimo de pueblos sin historia. La escritura alfabética occidental no es el único tipo de escritura que existe. Ni la oralidad es superior a la escritura, ni la escritura es superior a la oralidad. Ambas tienen aspectos de gran importancia y se complementan.

La oralidad puede ser entendida desde diversas perspectivas. Ha llegado a ocupar un lugar en el mundo académico con el nombre de “Historia oral”. Se ha integrado dentro de la disciplina de historia como un método o corriente que permite recopilar datos sobre el pasado. De esta manera, se consideran entrevistas, testimonios, anécdotas, narraciones y géneros similares como fuentes que permiten conocer un pasado que no quedó documentado de forma escrita. (Romero, 2013, p. 97).

Según el historiador Francisco Martínez Hoyos (2018), en un artículo sobre el libro de Paul Thompson “La voz del pasado”, a partir de los años setenta la historia oral toma fuerza, llegando a ser considerada dentro de la historiografía y ámbitos académicos como fuente válida. Sin embargo, más allá de los círculos académicos, para diversos pueblos y comunidades la oralidad constituye algo más que un método, forma parte de su cultura, de su identidad, de las relaciones comunitarias, es parte de su cosmovisión y, como tal, ocupa un lugar medular en la constitución de un sinnúmero de pueblos. En lo que respecta al presente escrito, me interesa abordar la oralidad desde esta última perspectiva.

Delimitación epistemológica: hacia la pluralidad de conocimientos, caminando hacia epistemologías otras

En este apartado, tal como lo indica el título, realizaré una delimitación epistemológica, la cual consiste en explicar desde qué postura concibo la epistemología y en cuál corriente epistemológica me ubico. Como parte de ello, me centraré en realizar una reflexión crítica en torno a la epistemología moderna, definir las epistemologías del sur desde la perspectiva de Boaventura de Sousa Santos y la afroepistemología desde la propuesta de Jesús Chucho García. Esto será de vital

importancia a modo de fundamentación teórica y para comprender por qué es pertinente plantear discusiones constructivas en torno a la problematización de la epistemología tradicional. También profundizaré en la propuesta de Liliana Valladares, doctora y maestra en filosofía de la ciencia, y de León Olive, doctor en filosofía e investigador del máximo nivel del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, respecto al concepto de conocimientos tradicionales, debido a que este será crucial para comprender la dimensión epistémica del calypso afrolimonense en tanto tradición oral afrocaribeña.

Sobre el concepto de epistemología

La epistemología, como rama filosófica, ha sido objeto de largas discusiones en torno a su definición conceptual. Estas discusiones buscan determinar qué es en sí la epistemología y cuál es su ámbito de estudio. Si bien, la epistemología está relacionada con el estudio del conocimiento, es fundamental partir de qué entendemos por conocimiento, ya que este aspecto es clave para situarnos en las diversas posturas que existen respecto a la definición de esta disciplina y determinar su sujeto-objeto de estudio.

El término epistemología viene del griego, está compuesta por la palabra *episteme* que significa conocimiento, y por la palabra *logos*, que se traduce como discurso, estudio, tratado. Es decir, desde su etimología significa estudio del conocimiento.

Ahora bien, en el contexto de la Antigua Grecia, *episteme* hace referencia al conocimiento verdadero en contraste con la *doxa*, que alude a las creencias, a las opiniones que no alcanzan a ser consideradas como conocimiento legítimo, por no haber sido sometidas a una rigurosa reflexión y estudio.

Sin embargo, no todas las definiciones de epistemología obedecen a esta postura. Desde ciertas perspectivas *episteme* es traducida como conocimiento científico, y por ello la epistemología debe ser entendida única y exclusivamente como el estudio de la ciencia y el conocimiento científico. Dado esto, se ha llegado a plantear que la disciplina dedicada a un estudio más amplio del conocimiento o no restringido al

conocimiento científico es la gnoseología, la cual se define como teoría general del conocimiento.

A modo de ejemplo, en el artículo intitulado “Epistemología. La ciencia entre paréntesis” (2003), las autoras Hereñú y Raimondo afirman que la gnoseología antecede a la epistemología, en tanto la primera corresponde más a la teoría del conocimiento, al estudio de su naturaleza y sus distintas formas, mientras que para la segunda indican lo siguiente:

...aun cuando en el ámbito académico, no se encuentra una sola definición de qué es la Epistemología, uno de los aspectos que la caracterizó desde sus inicios, es que su análisis o reflexión se centró en un tipo especial de conocimiento, a saber, la ciencia. Y es a partir de este eje temático que se ocupó de construir y organizar los requisitos que debía cumplir un saber que se preciara como “científico”. De ahí que la acepción más utilizada de epistemología sea la postura inglesa conocida como Filosofía de la Ciencia (p. 1).

Hereñú y Raimondo (2003) plantean que la epistemología es posterior a la gnoseología, porque esta última es más general, mientras que la primera es más especializada. Incluso, dicho artículo tiene como objetivo explicar el “giro filosófico que posibilitó el paso de un análisis interesado en el conocimiento en general, a uno centrado en un conocimiento único y “verdadero”: el científico.”.

Augusto Serrano López, quién es Doctor en filosofía, ofrece en su libro “Los caminos de la ciencia: introducción a la epistemología” (1988) un análisis conceptual de esta última, y trae a colación varias citas que, desde su criterio, permiten acercarse a una definición certera de la misma. Serrano señala que la epistemología es una disciplina filosófica y política. Además, observa que:

Desde el Siglo XX, aparece, cada vez con mayor autonomía, una actividad teórico-práctica y política que versa sobre la ciencia en tono universal creciente, pues tiene en cuenta multitud de dimensiones (lógica, histórica, lingüística, política, económica) y que comienza a

construir sus propios instrumentos de análisis, de explicación y comprensión. Esta disciplina es la Epistemología. Es tratado de la ciencia en su más genuino sentido (p. 17).

En esta línea Mario Bunge, filósofo de la ciencia, en su libro intitulado “Epistemología. Curso de actualización” (1980), define esta disciplina de la siguiente manera:

La epistemología, o filosofía de la ciencia, es la rama de la filosofía que estudia la investigación científica y su producto, el conocimiento científico. Mera hoja del árbol de la filosofía hace un siglo, la epistemología es hoy una rama importante del mismo (1980, p. 21).

En dicho libro, Bunge señala que, hasta hace medio siglo la epistemología era parte de la gnoseología en tanto teoría general del conocimiento. Llama a este período *clásico* y plantea que se extiende de Platón a Bertrand Russell. Para Bunge, durante este período la epistemología era practicada por personas que no eran epistemólogos profesionales, es decir, cuya profesión era otra y, en tiempos de ocio, se dedicaban a esta disciplina. Por eso, desde su punto de vista no se realizaban análisis rigurosos respecto al tema.

Sin embargo, esta situación cambió radicalmente a partir de 1927 con la fundación del Wiener Kreis, un grupo de epistemólogos profesionales que se reunieron para generar una nueva epistemología: el empirismo lógico. (Bunge, 1980, p. 23).

Por su parte, el epistemólogo Rolando García Boutigue (2004) hace referencia a que:

Quien nacionaliza el término epistemología, que va a pasar al español como epistemología, es Meyerson. El libro publicado poco después de Meyerson, *Identidad y realidad*, comienza su prólogo diciendo “Me voy a ocupar de la filosofía de la ciencia o epistemología como hoy empieza a usarse” (pp. 13-14).

Según este autor, es a partir de este momento que se pasa de una teoría del conocimiento común a una disciplina más específica, que se ocupará del conocimiento científico.

El objetivo del presente apartado dista de determinar cuál es la definición de epistemología más certera. Lo que busco es analizar algunas de las perspectivas desde las que se ha conceptualizado, para explicar de cuál corriente epistemológica parto en este proyecto de investigación en filosofía.

Si bien, desde inicios del siglo XX se generalizó la perspectiva que reduce la epistemología al estudio del conocimiento científico, e incluso se utiliza como sinónimo de filosofía de la ciencia, la presente investigación no se adscribe a este posicionamiento, que desde mi punto de vista presenta un corte positivista.

Considero que, para trascender esa perspectiva positivista, el concepto de episteme no puede quedar reducido al conocimiento científico, ya que esto supondría que el único conocimiento válido y existente es el producido desde la ciencia. Esto responde a una concepción moderna del conocimiento que parte de que la única vía válida, por la cual el ser humano puede conocer su realidad, es la razón, y esta es equivalente a ciencia en el sentido europeo, es decir, específicamente a la ciencia moderna.

Es fundamental problematizar la visión moderna, según la cual el conocimiento debe ser entendido única y exclusivamente como conocimiento científico, ya que, desde estas posturas, se han deslegitimado e invalidado diversas formas de comprender el mundo solamente porque no se ajustan al modelo de razón fabricado por Occidente.

Ante esto, considero fundamental destacar lo que señala el doctor en filosofía Ulises Toledo Nickels sobre el filósofo Paul Feyerabend:

Los que inventaron el mito -dice Feyerabend- empezaron la cultura y los que han venido después se han limitado a transitar sobre el carril abierto; la lección es clara: no es efectivo que la noción de conocimiento válido se reduzca al conocimiento científico. Por

supuesto que en la medida que nuestro etnocentrismo nos hace ver la realidad con el prisma de la racionalidad occidental esta resulta perfectamente coherente con la idea del progreso ininterrumpido del conocimiento científico; una reconstrucción de ese orden da la impresión que la historia, en su devenir, no hace otra cosa que organizar la conciencia para que al final triunfe la ciencia, al modo del postulado Comtiano de los tres estados. Pero la ilusión está construida desde el presente y es desde este punto que la reconstrucción del pasado parece congruente con la racionalidad científica. Feyerabend, en cambio, cree que la razón no es la única forma de inteligibilidad y tampoco la última: "La ciencia es una de las muchas formas de pensamiento que el hombre ha desarrollado y no necesariamente la mejor" (Toledo, 1998, párr. 45).

Por ello, de la mano de la propuesta de Feyerabend, considero que la ciencia es una de las formas por medio de la cual los seres humanos han producido conocimiento y comprendido el mundo, pero no es la única. Limitar el conocimiento humano a lo científico sería borrar la diversidad de aportes que distintas culturas y pueblos han generado a lo largo de la historia.

Cabe señalar que en la presente investigación parto de la definición de epistemología que ofrece la Enciclopedia de filosofía de la Universidad de Stanford, según la cual es el estudio del conocimiento y la justificación de las creencias. Está relacionada con la creación y difusión de conocimiento en distintas áreas de investigación y con preguntas como: ¿Cuáles son las condiciones necesarias y suficientes del conocimiento? ¿Cuáles son sus fuentes? ¿Cuál es su estructura y sus límites? ¿Qué hace justificable la justificación de las creencias? A esta definición agregó las siguientes interrogantes: ¿cómo conocemos? ¿El conocimiento se da en una relación de sujeto-objeto o sujeto-sujeto? ¿Cómo se transmite el conocimiento?

Ahora bien, quizás se podría objetar que mi proyecto de investigación responde más a la gnoseología, en tanto analiza el conocimiento "común" o "general", según García (2004). Sin embargo, he decidido inscribir esta investigación en el ámbito de

la epistemología, particularmente en lo que hoy, gracias a Boaventura de Sousa Santos, se conoce como las epistemologías del sur.

Lo anterior porque, según De Sousa Santos, las epistemologías del Sur corresponden a:

la búsqueda de conocimientos y criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos, por el colonialismo y el capitalismo globales. El Sur es, pues, usado aquí como metáfora del sufrimiento humano sistemáticamente causado por el colonialismo y el capitalismo (De Sousa Santos, 2009, p. 12).

Es crucial reconocer que el conocimiento se construye, se produce y se transmite de diversas formas, al son del tambor, al ritmo de un berimbau, al compás de un quijongo, del ukulele o el banjo, a través de la danza, desde las comunidades, pueblos, universidades, a través de lo escrito, a través de lo hablado.

Sin embargo, la construcción y transmisión del conocimiento ha sido delimitada por un sistema-mundo⁷ y paradigma de conocimiento, según el cual este último se reduce solamente a lo categorizado como científico, y no solo esto, también se le ha designado un lugar geográfico, un género, un color y una ideología.

Este paradigma forma parte de un sistema-mundo específico, que tiene su auge durante el siglo XV y XVI con la conquista y colonización de América Latina. Este sistema-mundo es moderno y se ha desarrollado de la mano del patriarcado, el capitalismo y el colonialismo, tal como lo expone Immanuel Wallerstein (2014).

A raíz de esto, culturas latinoamericanas, caribeñas, asiáticas, africanas, árabes, entre otras, y sus formas de construir y transmitir conocimientos fueron relegadas a la marginalización y designadas como pre-modernas, salvajes, incivilizadas,

⁷ Immanuel Wallerstein (2014).

primitivas y prelógicas. Dichas culturas y sus prácticas de conocimiento fueron consideradas como no aptas para la construcción o producción del mismo.

La modernidad produce una línea divisoria entre lo que, según su perspectiva, es y no es conocimiento. Dentro de los parámetros de esta escisión lo europeo u occidental será considerado como lo racional, objetivo, verídico, confiable, mientras que las poblaciones que no cumplen con este patrón serán consideradas como “lo primitivo o salvaje, siguiéndole otras como la de lo tradicional, lo premoderno, lo simple, lo obsoleto o lo subdesarrollado” (De Sousa Santos, 2010, p. 23).

Las presuposiciones básicas de la epistemología tradicional, tales como la pretensión de objetividad, universalidad, exactitud y cuantificación, la primacía de la razón sobre lo corpóreo o emocional, el cumplimiento riguroso de un método específico, relación sujeto-objeto, responden a la configuración de la racionalidad moderna. Por ello, el actuar según esta epistemología se ha traducido en violencia epistémica hacia todos esos universos que no cumplen con los parámetros impuestos por Occidente.

En la presente investigación opto por propuestas alternativas a la epistemología tradicional moderna, con la finalidad de no continuar reproduciendo la violencia epistémica de la modernidad. Por tanto, corresponden a las Epistemologías del Sur y la afroepistemología, ya que ambas además de denunciar el epistemicidio que han sufrido diversas culturas y pueblos, propone instrumentos para recuperar y visibilizar los conocimientos subalternos y, sobre todo, la construcción de alternativas que buscan deconstruir la matriz de poder colonial-capitalista y patriarcal. También, es de suma importancia contemplar los planteamientos de la Afroepistemología, porque opta por la visibilización, reconocimiento y reivindicación de la filosofía de herencias africanas en América Latina y el Caribe. A continuación, explicaré las premisas principales de estas dos posturas epistémicas.

Las epistemologías del sur, desde la perspectiva de Boaventura de Sousa Santos

¿Qué son las epistemologías del sur? ¿Qué implican? ¿Cuáles son sus premisas principales? y, sobre todo, ¿Por qué es pertinente esta línea epistemológica para una investigación en el ámbito de la filosofía?

De Sousa Santos realiza la siguiente acotación conceptual:

Desde mi punto de vista, las Epistemología del Sur son el reclamo de nuevos procesos de producción, de valorización de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido, de manera sistemática, destrucción, opresión y discriminación causadas por el capitalismo, el colonialismo y todas las naturalizaciones de la desigualdad en las que se han desdoblado (2011, p. 16).

Esta propuesta se construye a partir de un conjunto de epistemologías configuradas en torno a un Sur. Ese Sur no es entendido, precisamente, como punto geográfico, “El sur es, pues, usado aquí como metáfora del sufrimiento humano sistemáticamente causado por el colonialismo y el capitalismo” y el patriarcado. (De Sousa, 2009, p. 12). Eso que el autor llama el Sur antiimperial.

Como lo mencioné anteriormente, la modernidad implica una imbricación de sistemas de opresión (capitalismo, colonialismo, patriarcado, heterosexismo, racismo y demás). Sin embargo, desde las epistemologías del sur, es fundamental visibilizar la injusticia cognitiva que se gesta a partir de la conquista y el comienzo del colonialismo moderno. Según De Sousa Santos (2011), esta injusticia parte de que existe un conocimiento definido como único, perfecto, válido, claro y distinto, llamado ciencia moderna. Ante esto, como el autor lo indica, “No es que la ciencia moderna sea en principio errónea. Lo que es errado, o criticado por las Epistemologías del Sur, es este reclamo de exclusividad de rigor” (p. 16).

Las epistemologías del sur parten de las siguientes tres premisas:

- Que la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo.
- Que la diversidad del mundo es infinita.
- Que esta gran diversidad del mundo, que puede ser y debe ser activada, así como transformada teóricamente y prácticamente de muchas maneras plurales, no puede ser monopolizada por una teoría general. Por ello es vital buscar formas plurales de conocimiento, desprendernos de la pretensión de universalismo.

(De Sousa Santos, 2011, pp. 16-17).

También se plantean un diálogo con otras epistemologías. Este diálogo puede adoptar diferentes formas, podría manifestarse en confrontación con las epistemologías del Norte global o como diálogo crítico con el pensamiento crítico eurocéntrico, como por ejemplo el de la Escuela de Frankfurt.

Otro aspecto fundamental es que estas epistemologías plantean la superación del pensamiento abismal. Según De Sousa:

El pensamiento occidental moderno es un pensamiento abismal. Este consiste en un sistema de distinciones visibles e invisibles, las invisibles constituyen el fundamento de las visibles. Las distinciones invisibles son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos, el universo de “este lado de la línea” y el universo del “otro lado de la línea”. La división es tal que “el otro lado de la línea” desaparece como realidad, se convierte en no existente y de hecho es producido como no-existente. No existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser (2009, p. 160).

A la ciencia moderna se le concede, desde un pensamiento abismal, el monopolio de determinar la verdad y la falsedad. La filosofía y la teología, a pesar de que se encuentran relegadas por la ciencia moderna, ocupan un lugar dentro de “este lado

de la línea”. Al “otro lado de la línea” se ubican los conocimientos, saberes que desde el parámetro occidental-moderno no son conmensurables, por lo tanto, no son comprensibles ni relevantes. (De Sousa Santos, 2009, p. 163).

Cuestionar el pensamiento abismal, como se plantea desde las epistemologías del sur, es crucial en la presente investigación. Esto debido a que la oralidad o tradición oral ha sido relegada y marginalizada como sistema de comunicación y como mecanismo para la transmisión de conocimientos. Desde el pensamiento abismal, en específico, desde el pensamiento occidental moderno, se le ha concedido a la escritura el papel universal y legítimo de documentar, transmitir y producir conocimientos. Así, la escritura es relacionada con lo objetivo y, por tanto, con lo válido y confiable, mientras que la oralidad es vinculada con lo subjetivo y, por tanto, con lo maleable, inconmensurable y de poco rigor científico.

De Sousa señala lo siguiente:

Así, la línea visible que separa la ciencia de sus otros modernos crece sobre una línea invisible abismal que coloca, de un lado, la ciencia, la filosofía y la teología y, del otro, conocimientos hechos inconmensurables e incomprensibles, por no obedecer ni a los métodos científicos de la verdad ni a los de los conocimientos, reconocidos como alternativos, en el reino de la filosofía y la teología (2009, p. 163).

Concluyo el presente apartado afirmando que es pertinente considerar las epistemologías del sur dentro del ámbito de la filosofía, porque las mismas permiten contemplar la diversidad humana en lo que respecta a las distintas formas de comprender el mundo o lo que nos rodea. En este caso, la tradición oral ha sido un sistema de comunicación y mecanismo para la producción y transmisión de conocimientos, vital para muchos pueblos y comunidades. Esta ha sido parte fundamental de su identidad cultural, sobre todo, para preservar el conocimiento ancestral, mismo que les ha permitido sobrevivir como comunidad.

Es necesario superar el pensamiento dicotómico, herencia del cartesianismo, y apostar por epistemologías que reconozcan la pluralidad de conocimientos y formas de transmitirlos, como, por ejemplo, la propuesta de la coexistencia de formas de conocimiento o ecología de saberes. Según De Sousa Santos “Como una ecología de saberes, el pensamiento postabismal se presupone sobre la idea de una diversidad epistemológica de mundo, el reconocimiento de la existencia de una pluralidad de conocimientos más allá del conocimiento científico” (2009, p. 183).

La línea epistemológica antes expuesta es relevante para la presente investigación porque “no habrá justicia social global sin justicia cognitiva global” (De Sousa, 2009, p. 12).

Afroepistemología: reconocimiento, reivindicación, conservación y transmisión de la herencia africana subsahariana

En adelante explicaré el concepto de Afroepistemología y sus principales premisas. Dicho concepto ha sido ampliamente trabajado por el intelectual, escritor y activista afrovenezolano Jesús Chucho García, quien se ha dedicado a la investigación sobre África y su diáspora en América Latina y el Caribe. Por medio de ello, logra visibilizar los aportes de la población africana en las culturas del continente americano, en su caso particular la venezolana, y promover propuestas educativas liberadoras como las pedagogías cimarronas. Para explicar el concepto de afroepistemología me concentraré, principalmente, en el artículo del escritor Chucho García llamado “Afroepistemología y pedagogía cimarrona⁸” (2018).

⁸ Cabe señalar que cimarrón hace referencia a las personas afrodescendientes en condición de esclavitud que huían de este régimen para ser libres. Generalmente huían al monte, a la selva, para esconderse de los esclavistas. Los cimarrones conformaron asentamientos de resistencia conocidos como Quilombos o Palenques. Para más información sobre el cimarronaje recomiendo el libro del escritor cubano Miguel Barnet “Biografía de un cimarrón” (1966) donde este autor lleva al formato escrito la historia oral de un hombre afrocubano de 104 años que fue esclavizado, pero huyó de ese régimen, es decir fue cimarrón durante la época de esclavitud en Cuba. Jurema Werneck (2005) indica lo siguiente “Los quilombos eran territorios de defensa y libertad creados por los y las esclavos africanos y africanas en Brasil. Estos asentamientos tuvieron diferentes modelos prácticos, desde pequeños ayuntamientos temporales hasta la constitución de estados paralelos, como fue el caso del Quilombo de los Palmares que existió por un período de cerca de 100 años” (p.30).

Para comprender la pertinencia y necesidad de la afroepistemología es de suma importancia contemplar el análisis que plantea Chucho García. Este autor, lanza una crítica hacia lo que llama “filosofía del desprecio elaborada por la visión eurocéntrica”, y señala que desde esa visión se ha ejercido la negación del pensamiento, filosofía y conocimientos afrosaharianos. Esta negación, que se traduce de manera general en violencia epistémica y de manera más específica en racismo epistémico, la abordaré de manera amplia en el segundo capítulo de la presente investigación.

La filosofía del desprecio, según Chucho García (2018), es la filosofía hegemónica que devino primero en eurocentrismo y luego en universalismo, desde la cual se ejerce un desprecio hacia las formas de conocimiento y comprensión de mundo que no cumplen con los parámetros impuestos por Occidente. Esta filosofía ha sido liderada y reproducida por algunos personajes frecuentemente idolatrados dentro de los ámbitos académicos occidentalizados, como Kant, Hegel, Hume, Voltaire, Rousseau, entre otros. (Chucho García, 2018). Es notoria la influencia de distintos pensadores del “Siglo de las Luces” en la justificación de esta matriz de pensamiento. Por ello, Chucho García, refiriéndose al siglo XVIII, hace énfasis en lo siguiente:

Revisar la bibliografía de ese siglo es sumamente importante ya que es desde ahí que se va a construir un pensamiento que dominará las distintas corrientes filosóficas europeas y su proyección alrededor de los países que conquistaron y colonizaron en África subsahariana y la mal llamada América “Latina” y el Caribe despojándolas de las diversas formas de pensar y conocer el mundo (2018, p. 60).

Por ende, la cita anterior muestra cómo la filosofía eurocéntrica, enfocada en un pensamiento único y universalista, ha fungido como marco justificatorio del despojo a continentes como África y América de su historia y sus cosmovisiones. Chucho García hace énfasis en cómo distintos filósofos ilustrados y modernos contribuyeron en la construcción mistificada de África, dicha visión más que permitir un mayor conocimiento sobre este continente lo que promovió fue su ocultamiento. De esta

manera, se impone un imaginario de África enfocado en la calamidad, en representar a este continente como carente de historia y “civilización”, y de la población africana como incapaz de producir conocimiento. Por ejemplo, el filósofo David Hume plantea que un requisito para producir conocimiento es poseer alta sensibilidad y, según su punto de vista los africanos no la poseían, por lo tanto, no tenían la capacidad de generar algún conocimiento, ciencia, arte, o algo “honorable” (Chucho García, 2018, p. 61).

Con base en lo anterior, agrego que la filosofía del desprecio, de la que habla Chucho García, es también filosofía de la ignorancia, ya que los filósofos modernos negaron todo el conocimiento africano acumulado al aferrarse a una visión estereotipada y limitada de comprender el mundo, según la cual solamente era legítimo y verdadero lo que ellos mismos habían determinado que lo fuera.

Chucho García (2018) plantea que en África subsahariana antes de que los colonizadores llegaran ya existía un gran avance en el ámbito del conocimiento y espiritual, pero estos fueron despreciados por los occidentales al imponer su sistema de pensamiento basado en la exclusión, la violencia, el racismo, la dominación e incapacidad de coexistir en la diversidad. (p. 63).

Ahora bien, al tomar consciencia de este contexto se torna en una tarea necesaria y urgente posicionar la afroepistemología, la cual más allá de un proyecto académico, teórico, es también un proyecto político, práctico, de lucha, resistencia y re-existencia. En una entrevista que brinda Chucho García en julio del 2017 en el programa de radio “Caribe Nuestro” indica que la afroepistemología tiene como base la filosofía africana, la cual, a su vez, tiene como base la espiritualidad, por ende, esta última ocupa un lugar central en sus comprensiones de mundo. Cabe agregar que el idioma propio también cumple un papel fundamental.

De manera más precisa, Chucho García indica que:

La afroepistemología es el conocimiento y percepción que las y los africanos y sus descendientes tenemos de nuestros propios mundos, nuestra cosmovisión, nuestras formas de ser, gesticular, caminar, amar, ser, compartir. Esa visión es la base de la construcción social del conocimiento sin que sea mediado por otros (2018, p. 65).

Por ello, como parte constitutiva de la afroepistemología está la construcción de la filosofía de la afrodignidad como acción concreta para la revalorización de conocimientos y prácticas de los pueblos y personas afrodescendientes, y opuesta a la filosofía eurocéntrica del desprecio y la ignorancia.

Chucho García señala que “Cuando occidente marcó por mucho tiempo el monopolio del conocimiento, definiendo arbitrariamente que es y que no es ciencia, o que es y no es filosofía, intentaba por supuesto castrar la diversidad del pensamiento” (2018, p. 66). Estas palabras nos permiten repensar los parámetros que hemos construido o que nos han impuesto en torno a qué es conocimiento, cómo se produce, cómo se transmite y dónde podemos hallarlo. Esto, porque si no cuestionamos las visiones eurocéntricas que dominan actualmente la academia y las universidades occidentalizadas no seremos capaces de reconocer la diversidad epistémica y detener el desperdicio de la experiencia de la que habla Sousa Santos. Nuestra comprensión de la realidad/es llegará hasta donde seamos capaces de observar. Por ejemplo, si padecemos de miopía y no utilizamos lentes, el mundo se presentará ante nosotros/as como difuso, si decidimos utilizar lentes será posible observar más detalles, apreciar muchos aspectos donde antes solo veíamos manchas. De esta manera, podemos tener una inmensidad de belleza frente a nuestros ojos, pero ser incapaces de apreciarla si nos aferramos a un modelo único de la misma. Algo similar ocurre con el conocimiento.

La afroepistemología constituye una propuesta pertinente ante la necesidad por reivindicar la agencia epistémica de las personas africanas y afrodescendientes, así como por reconocer y conservar sus producciones de conocimiento ya existentes, en proceso y por llegar. Como lo señala Chucho García (2018), se trata también de

visibilizar la “contribución epistémica de África subsahariana a la humanidad” (p. 67).

Si bien, anteriormente expuse algunas de las premisas principales de la afroepistemología, esta requiere de la pedagogía cimarrona para alcanzar su propósito a plenitud, ya que, como dice Chucho García, la pedagogía es una herramienta fundamental para retomar esta propuesta epistemológica. Sin embargo, ¿en qué consiste la pedagogía cimarrona? Para comprenderlo es importante iniciar explicando que a pesar del colonialismo y colonialidad, aún vigentes, las personas africanas y afrodescendientes han logrado conservar una diversidad de códigos culturales originarios de África, lo cual es un acto de heroísmo, tal como lo llama el escritor y activista afrovenezolano Chucho García. Ahora bien, respecto a lo anterior, el autor en cuestión agrega lo siguiente:

Pero para conservar esos códigos culturales expresados en los toques de las diferentes células rítmicas de los tambores, en los códigos de la ética (los valores humanos), la culinaria, los estilos del peinado, entre otros, se necesitaba de una técnica, una metódica para transmitir todos esos códigos. Eso es lo que llamamos pedagogía cimarrona, y decimos cimarronas por haber atravesado los tiempos y sus obstáculos que los sectores dominantes colocaron en el camino (Chucho García, 2018, p. 68).

Además, la pedagogía cimarrona es una constante lucha contra la adversidad. Por ello, considero que tanto la afroepistemología como la pedagogía cimarrona son propuestas de vital importancia para construir una matriz de análisis que permita estudiar la dimensión y agencia epistémica de la tradición oral afrocaribeña y del calypso arolimonense, como parte de la herencia africana en América Latina y el Caribe, y con ello identificar sus contribuciones epistemológicas.

La dimensión epistémica del calypso arolimonense como tradición oral afrocaribeña

En el marco de la delimitación epistemológica anteriormente realizada, y como parte de una acción concreta para caminar hacia la pluralidad de conocimientos, he asumido, en la presente investigación, el desafío de estudiar la dimensión epistémica del calypso arolimonense en tanto tradición oral afrocaribeña. Para ello, consideraré la propuesta de la doctora y maestra en filósofa de la ciencia Liliana Valladares y doctor en filosofía León Olive respecto al concepto de conocimientos tradicionales. Dicho concepto es abordado por ambos en un artículo titulado “¿Qué son los conocimientos tradicionales? Apuntes epistemológicos para la interculturalidad” (2015).

Antes de referirme a lo anteriormente indicado, considero pertinente señalar que la utilización del término “tradicional” no es necesariamente la más conveniente para una propuesta que busque encaminarse hacia la pluralidad epistémica, sobre todo por la carga estereotipada que posee este término. Sin embargo, más allá de ello, la explicación que ofrecen Valladares y Olivé (2015) es muy acertada y atinente con la propuesta de las epistemologías del sur y la filosofía intercultural latinoamericana.

Ahora bien, de acuerdo con Valladares y Olivé, los conocimientos tradicionales:

(...) se pueden entender como aquellos conocimientos que han sido generados, preservados, aplicados y utilizados por comunidades y pueblos tradicionales, como los grupos indígenas de América Latina, que constituyen una parte medular de las culturas de dichos pueblos, y tienen un enorme potencial para la comprensión y resolución de diferentes problemas sociales y ambientales. Su procedencia no-científica no debería restar legitimidad a dichos conocimientos en la medida en que tanto unos como otros han derivado de prácticas confiables (2015, p. 69).

Cuando hablan de “prácticas confiables”, Valladares y Olivé, se refieren a las prácticas que resultan aceptables y confiables según un conjunto de criterios definidos por las comunidades, estos serán medios legítimos para justificar y sostener la validez de un saber y calificarlo como conocimiento. (p. 69). Además de ello, aunque los conocimientos tradicionales no cumplan con los criterios de lo que actualmente se ha catalogado como “ciencia”, no por ello son menos legítimos o carecen de racionalidad. Antes bien, de acuerdo con la propuesta de las epistemologías del sur y la filosofía intercultural, es necesario ampliar los estudios epistemológicos para abordar el conocimiento en general, y no solamente el científico, para con ello ampliar el concepto de “racionalidad”, y que vaya más allá de los parámetros que se han impuesto desde Occidente.

Como parte del análisis conceptual en torno a los conocimientos tradicionales, Valladares y Olivé (2015) analizan definiciones presentadas por distintas organizaciones. Entre ellas considero relevante destacar la definición dada por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), y la Comunidad Andina (CAN).

Respecto a la UNESCO señala que:

Por conocimientos tradicionales se entiende al conjunto acumulado y dinámico del saber teórico, la experiencia práctica y las representaciones que poseen los pueblos con una larga historia de interacción con su medio natural. La posesión de esos conocimientos, que están estrechamente vinculados al lenguaje, las relaciones sociales, la espiritualidad y la visión del mundo, suele ser colectiva (UNESCO, s/f, citado por Valladares y Olivé, 2015, p.82).

Por su parte la Comunidad Andina (CAN) afirma que:

Los conocimientos tradicionales son todas aquellas sabidurías ancestrales y conocimientos colectivos e integrales que poseen los pueblos indígenas, afroamericanos y comunidades locales,

fundamentados en la praxis milenaria y su proceso de interacción hombre-naturaleza, y transmitidos de generación en generación, habitualmente, de manera oral (De la Cruz, *et al*, 2005: 41, citado por Valladares y Olivé, 2015, p.85).

Llama la atención que la mayoría de definiciones hacen referencia a pueblos indígenas, por lo que es necesario ampliarlas para contemplar otros pueblos que también poseen conocimientos tradicionales, como por ejemplo los afrodescendientes.

En el análisis conceptual del conocimiento, podemos partir de dos perspectivas de análisis, la objetivista y la basada en la práctica. Desde la perspectiva objetivista, el conocimiento es visto como una entidad objetiva que se puede codificar, almacenar, y adquirir, por medio de procesos cognitivos e intelectuales (Valladares y Olivé, 2015, p.70). Por otro lado, la perspectiva basada en la práctica, considera que el conocimiento “se constata en la práctica y que hay un continuo entre lo tácito y lo explícito; esto último significa que el conocimiento no es una entidad objetiva separada del sujeto y separada de la acción humana, sino que se trata de una práctica humana social y culturalmente constituida” (Valladares y Olivé, 2015, pp.70-71)⁹.

Los conocimientos tradicionales, según Valladares y Olivé (2015), presentan una serie de características, entre ellas: dimensión práctica, arraigo territorial, carácter colectivo, linaje u origen histórico, dinamismo intergeneracional, valor económico y socio-ambiental, carácter oral-lingüístico, matriz cultural, expresión de un derecho colectivo. (pp. 77-78).

Con base en lo expuesto anteriormente, considero que el calypso arolimonense es un conocimiento tradicional por varias razones. En primera instancia como parte del conocimiento basado en la práctica, representa un proceso dinámico basado en la

⁹ Pareciera que estas perspectivas responden, respectivamente, al racionalismo y al empirismo (en tanto corrientes epistemológicas), sin embargo, no me adentraré en ello, ya que supera los propósitos del presente apartado.

experiencia ancestral y cotidiana de las personas, pueblos, comunidades afrodescendientes. Las historias que transmiten los calypsonians es experiencia acumulada que resulta pertinente para la comunidad de donde surge, es decir, Limón, en específico Cahuita, Puerto Viejo y Manzanillo. Resulta pertinente para la población afrocostarricense en tanto le permite resistir ante las situaciones de injusticia y encontrar estrategias para luchar contra ellas. Asimismo, para informarse y escuchar un análisis de algunos hechos que acontecen y que afectan a toda la población.

También presenta las características de los conocimientos tradicionales señaladas por Valladeros y Olivé (2015). En adelante lo explicaré de forma detallada:

- **Dimensión práctica:** el calypso afrolimonense es un proceso dinámico que se construye en la práctica, gracias a la participación de diversos agentes como los calypsonians, la comunidad, entre otros. Además de ello, los conocimientos que transmite son, en muchas ocasiones, tácitos, por lo que se “constatan y manifiestan en la forma de prácticas sociales y culturales llevadas a cabo por grupos humanos en un espacio-tiempo determinado” (Valladeros y Olivé, 2015, p. 77).
- **Arraigo territorial:** el contenido de sus conocimientos está completamente ligado al contexto de la comunidad afrolimonense.
- **Carácter colectivo:** es un proceso que se construye de forma colectiva, en tanto los conocimientos que transmite están vinculados con las vivencias y experiencias de la comunidad afrolimonense. Además, las canciones de calypso no son exclusivas del calypsonian que las compuso, sino que en muchas ocasiones una misma melodía ha sido utilizada por otros calypsonians con letra distinta o una misma historia se ha adaptado al contexto de otra localidad. Es importante recordar que el calypso, como lo señala Monestel (2005), es un lenguaje común en muchos pueblos del Caribe (anglo, franco e hispano hablantes).

- **Linaje u origen histórico:** “que enfatiza el desarrollo histórico del conocimiento y su transmisión, retención y preservación intergeneracional” (Valladeros y Olivé, 2015, p. 78). El calypso afrolimonense cumple con esta característica, debido a que ha transmitido conocimientos mediante historias y cuentos cantados, ha utilizado la música, instrumentos y el ritmo en sí, para mantener y preservar los conocimientos propios de las dinámicas de vida de la comunidad afrolimonense y sus experiencias. Con ello, ha logrado un dinamismo intergeneracional, con la integración de más personas y el surgimiento de nuevos calypsonians incluso en otras localidades como San José.
- **Valor económico y socio-ambiental:** quizás el calypso afrolimonense no posea un valor económico en sí. Su valor ha sido reconocido en otros ámbitos, incluso fue declarado “como patrimonio cultural inmaterial costarricense y a la comunidad tribal de Cahuita la cuna del calipso costarricense” (Ley N° 9612), pero si posee un valor social innegable.
- **Carácter oral-lingüístico:** el calypso afrolimonense en sí es tradición oral cantada, que transmite conocimientos que, generalmente, no figuran en la historia llamada oficial. También, es importante recordar que el calypso afrolimonense es cantado, mayoritariamente, en creole, por lo que transmite conocimientos por medio de una lengua materna característica de la población afro de esa región. Debo enfatizar que el creole se transmite de forma oral, generalmente de las madres o abuelas hacia sus hijos e hijas, nietas o nietos. Con ello, el calypso afrolimonense subraya la importancia de las historias y la lengua materna afrolimonense, como “medios de preservación y transmisión intergeneracional de este conocimiento” (Valladares y Olivé, 2015, p. 78).
- **Matriz cultural y expresión de un derecho colectivo:** respecto a la primera característica, el calypso afrolimonense incorpora conocimientos que están vinculados a construir y reforzar la identidad colectiva de la comunidad

afrodescendiente del Caribe costarricense. La segunda característica está muy presente en el calypso, ya que en muchas de sus canciones se denuncian situaciones de injusticia y opresión que han vivido las personas y comunidades afrolimonenses. Con ello, se intenta hacer consciencia para que los derechos de los pueblos afrodescendientes sean respetados y reconocidos.

En síntesis, el concepto de conocimiento tradicional permite legitimar el potencial epistémico del calypso afrolimonense y de la tradición oral. Este concepto es fundamental para ampliar la noción de episteme y con ello no limitarla al conocimiento entendido como científico, también para comprender la dimensión práctica del conocimiento y el papel de la colectividad en su construcción y transmisión. Es importante que lo tradicional no sea entendido como lo inmodificable, dogmático ni como una categoría peyorativa para referirse a lo “no científico”. Tampoco el objetivo es presentar el conocimiento tradicional y científico como antagónicos. El concepto de “conocimiento tradicional” es utilizado por Valladares y Olivé (2015) como una propuesta para hacer justicia epistémica y cognitiva, con ello contemplar las experiencias comunitarias, prácticas, la ancestralidad, la memoria colectiva, la oralidad, en fin todos aquellos conocimientos que no son considerados como tales desde las corrientes epistemológicas occidentalocéntricas y de corte positivista.

También, retomando el marco de análisis que proponen la afroepistemología y pedagogía cimarrona (Chucho García, 2018), el calypso afrolimonense posee una agencia y valor epistémico que es preciso analizar para de este modo visibilizar y reconocer los aportes de la población afrodescendiente en la cultura costarricense.

Conceptualización de la oralidad desde distintos enfoques, límites y alcances

La oralidad o tradición oral ha sido estudiada desde distintos enfoques o líneas de investigación, por ejemplo: la lingüística, la antropología, la historia, la filosofía, semiótica, la comunicación y demás. Dentro de estas podemos encontrar la historia oral como corriente historiográfica, misma que, a partir de los años setenta, empezó a tomar auge en el mundo de la historiografía. (Thompson citado por Martínez, 2018). De modo más preciso:

Desde los años setenta la historia oral ha pasado de situarse en los márgenes de la historiografía, casi como una excentricidad, a experimentar un fuerte desarrollo. Tanto es así que sus críticos se sitúan hoy a la defensiva. No solamente por una cuestión de principios sino, sobre todo, de poder: la historia oral, que ellos no dominan, contribuye a socavar las bases de su poder en el mundo intelectual (Thompson citado por Martínez, 2018, párr. 6).

A continuación, explicaré algunos de estos enfoques o líneas de investigación con el objetivo de comprender qué se plantea desde cada uno de ellos y qué implicaciones tienen estas posturas en la conceptualización de la oralidad o tradición oral.

Me centraré en la postura de cinco autores/as que han teorizado sobre la oralidad: Walter Ong (1996), Erick Havelock (1996), Martin Lienhard (1991), Silvia Rivera Cusicanqui (1987) y Amadou Hampâté Bâ (2010)¹⁰. Expondré la postura de cada uno/a de ellos/as para aportar a la comprensión del tema y, a la vez, para definir el enfoque desde el que abordaré la oralidad en esta investigación.

¹⁰ Su artículo intitulado “A tradição viva” fue publicado por primera vez en 1957. El artículo utilizado para esta investigación forma parte de una compilación llamada História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África / editado por Joseph Ki-Zerbo, 2010, editorial UNESCO.

Aportes y problemas de los escritos de Walter Ong¹¹ sobre la oralidad y la escritura

En el presente apartado realizaré un análisis de la obra más influyente del filósofo y filólogo Walter Ong, titulada *Oralidad y escritura: Tecnologías de la palabra*, publicada en español en 1996¹², la cual se concentra en la relación que existe entre la oralidad y la escritura.

En dicha obra, el autor se interesa por analizar las diferencias entre la mentalidad que se deriva de las culturas orales y la de las culturas con conocimiento de la escritura. Además de ello, busca superar ciertos prejuicios que se han generado en las culturas escritas (caligráficas y alfabéticas) hacia las culturas orales (oralidad primaria). Ong precisa aspectos conceptuales respecto a la oralidad, tales como la distinción entre la oralidad primaria y oralidad secundaria. Para el análisis de la última, considera la era electrónica y la influencia de la televisión, la radio vía satélite en la elaboración de la palabra y el pensamiento.

Uno de los aspectos de mayor relevancia es que Ong, a diferencia de otros estudiosos del tema, considera no solo los sistemas de escritura que se han desarrollado en Occidente, sino también en culturas no occidentales. Ante esto, el autor afirma lo siguiente:

Hasta la fecha, casi todo el trabajo que compara las culturas orales con las caligráficas ha confrontado la oralidad con la escritura alfabética antes que con otros sistemas de escritura (cuneiforme, caracteres chinos, el silabario japonés, la escritura maya, etcétera) y se ha ocupado del alfabeto como es usado en Occidente (el alfabeto también está asentado en Oriente, como en la India, el Sureste Asiático o Corea) (Ong, 1996, p.12).

¹¹ Walter Ong (1912-2003), fue un sacerdote jesuita, filósofo, filólogo, historiador cultural y lingüista estadounidense.

¹² En 1982 se publicó la primera edición en inglés.

Ong parte de una distinción entre oralidad primaria y secundaria. La primera se refiere a las culturas o personas que no tienen conocimiento alguno de la escritura o de la imprenta. La segunda hace referencia a la oralidad que se da luego del conocimiento de la escritura y la imprenta. Por ejemplo, en la actual era tecnológica, en la cual se mantiene una nueva oralidad mediante aparatos electrónicos o culturas donde la tradición oral continúa ocupando un lugar primordial sobre la escritura. (p. 20).

El sonido es un elemento fundamental dentro de la cultura oral. Las palabras no tienen una presencia visual, sino que constituyen hechos, acciones, acontecimientos. Lo anterior, según Ong, porque en las culturas orales no existen registros escritos y con ello, las palabras carecen de una presencia como tal, las palabras son sonidos. En la oralidad las palabras son el sujeto-objeto-situación al cual hacen referencia, además de ello, los pueblos orales les adjudican a las palabras un gran poder, casi o totalmente mágico. (p. 38).

Ahora bien, considero que dicho autor analiza la oralidad en comparación con la escritura. Por ello, en su libro será común encontrar, de forma reiterativa, el contraste entre ambos tipos de lenguaje o sistemas de comunicación. Por ejemplo, si realiza alguna afirmación sobre la oralidad lo hace en contraste con la escritura y viceversa. Con ello, podría inferir que el autor parte de la oralidad y la escritura como modos de lenguaje antagónicos. Este aspecto es crucial para comprender la perspectiva desde la que parte Ong, y las implicaciones que ello tiene para la valoración del tema.

En correlato con lo anterior, el autor se refiere a las diferencias entre los sistemas de pensamiento que derivan de la oralidad primaria y la escritura. A partir de esto, considera que la primera está más vinculada a sistemas de pensamiento primitivos, en los cuales, difícilmente, se alcanzarán procesos superiores de razonamiento como la abstracción. A la vez, asocia la escritura con lo civilizado, con estadios cognitivos superiores y como el requisito fundamental para el desarrollo de creaciones humanas, tales como la ciencia, la filosofía, la historia, literatura y el arte.

Según Ong (1996), autores como Jack Goody (1977) han evidenciado las diferencias entre el estado de la conciencia prelógico y el estado de la conciencia racional. Otros autores, como Julian Jaynes (1977), plantean una distinción entre el estado de la conciencia primitivo o cerebro bicameral y el estado de conciencia tardío, producido a partir del conocimiento de la escritura. Jaynes valora los cambios neurofisiológicos en la mente, ocasionados por la transición entre el estado de conciencia temprano al tardío. Ong traduce la perspectiva de ambos autores como las diferencias entre la oralidad y el conocimiento de la escritura. Incluso, el autor considera que “sin la escritura la conciencia humana no puede alcanzar su potencial más pleno, no puede producir otras creaciones intensas y hermosas. En este sentido, la oralidad debe y está destinada a producir escritura” (Ong, 1996, pp. 23-24).

Ong en su obra se pregunta ¿cómo recuerdan las personas en las culturas orales? Ya que, si en las culturas orales carecen de textos “¿Cómo se hace para traer a la memoria aquello que se ha preparado tan cuidadosamente?” (p. 41) Ante estas interrogantes plantea la necesidad de la existencia de pautas o fórmulas mnemotécnicas y, con ello, la “constitución formulaica del pensamiento”. Ong define las pautas formulaicas como “referencias del todo genéricas a frases o expresiones fijas repetidas más o menos exactamente (como proverbios) en verso o en prosa” (Ong, 1996, p. 33).

Además de las pautas mnemotécnicas, el ritmo ha sido una estrategia crucial para asegurar el recuerdo. “El pensamiento extenso de bases orales, aunque no en un verso formal, tiende a ser sumamente rítmico, pues el ritmo ayuda a la memoria incluso fisiológicamente” (Ong, 1996, p. 41). Este dato de la base rítmica, como estrategia para el recuerdo en la tradición oral, es fundamental para la presente investigación, sobre todo porque parto del calypso afrolimonense como ejemplo de oralidad.

Para finalizar la presentación de la perspectiva desde la cual Walter Ong analiza la oralidad, considero pertinente mencionar algunas características que suele poseer, según el autor, el pensamiento y la expresión de la condición oral:

- **Acumulativas antes que subordinadas:** prevalece el estilo oral aditivo. Los hechos o acontecimientos se narran conforme se van presentando en la realidad y no se adecuan necesariamente a una sintaxis o no existe la necesidad de que se adecuen a ello. (pp. 43-44).
- **Acumulativas antes que analíticas:** considera que el análisis es un procedimiento arriesgado en la oralidad. Ante esto, el autor considera que en las culturas orales primarias prevalece el pensamiento formulario y totalizador. (p. 45).
- **Redundantes y “copiosos”:** la redundancia y la repetición son fundamentales para retener las ideas expuestas. (pp. 46-47).
- **Conservadores y tradicionalistas:** Ong considera que en la cultura oral primaria es necesario repetir varias veces lo que se ha aprendido, durante siglos, para que se mantenga en la memoria de la comunidad. Dado esto estas culturas responden a esquemas mentales tradicionalistas donde no se impulsa la experimentación intelectual. (pp. 47-48).
- **Cerca del mundo humano vital:** el saber se estructura de forma estrecha a la experiencia vivida. (pp. 48-49).
- **De matices agonísticos:** los proverbios en la cultura oral primaria además de fungir como una pauta mnemotécnica para conservar conocimientos, también convoca a la lucha “un proverbio o acertijo desafía a los oyentes a superarlo con otro más oportuno o contradictorio” (Abrahams 1968; 1972 citado por Ong, 1982, p. 50).
- **Empáticos y avanzados antes que objetivamente apartados:** a diferencia de la escritura, en la oralidad la persona cognoscente no se separa de lo cognoscible, en esta cultura la identificación con lo que se conoce es fundamental para el aprendizaje. (pp. 51-52).
- **Homeostáticas:** las palabras y recuerdos son constantemente actualizados o desechados, ya que en las culturas orales los conocimientos y saberes se estructuran cerca del mundo humano vital y, por ende, deben mantener pertinencia actual. (pp. 52-54).

- **Situacionales antes que abstractas:** “las culturas orales tienden a utilizar los conceptos en marcos de referencia situacionales y operacionales abstractos en el sentido de que se mantienen cerca del mundo humano vital” (Ong, 1996, p. 55).

Ong ahonda en el análisis sobre cómo se produce y se logra la memorización dentro del contexto de la oralidad primaria, e incluso considera ejemplos de pueblos en los que persiste la tradición oral, a pesar de residir en lugares donde predomina el uso de la escritura. Con base en ello, indaga sobre las operaciones de la memoria oral.

El planteamiento central de Ong, en lo que respecta a este tema, es que la memorización en las culturas orales es distinta a aquellas que están basadas en la escritura. En el caso de las primeras, la memorización, generalmente, no se da palabra por palabra. Digo que generalmente porque otros investigadores han encontrado culturas orales donde, al parecer, se da una memorización palabra por palabra. Por ejemplo, según Sherzer (1982), citado por Ong, la articulación verbal del ritual de la pubertad en la cultura Cuna “frente a la costa de Panamá” (p. 67) y, según Johnson (1979) citado por Ong (1996) la poesía somalí clásica.

A partir de los ejemplos analizados en la obra, el autor revela cómo el canto y el ritmo son cruciales para los procesos de memorización en culturas orales. Sin embargo, con la introducción de grabadoras de sonido se pudo comprobar que los recuerdos de canciones, poemas, proverbios, entre otros, si bien siguen una métrica bastante similar a la narración original, nunca son completamente iguales. Ong menciona que “Básicamente se repetían las mismas fórmulas y temas, pero eran hilados o “poetizados” de modo distinto en cada interpretación, incluso por el mismo poeta, según la reacción del público, la disposición de poeta o la ocasión, así como otros factores sociales y psicológicos” (p. 64).

Otro aspecto de relevancia es que para la memoria oral el componente somático prevalece, a diferencia de la memoria textual. Por ello, en las culturas orales el acompañamiento corporal de las palabras es fundamental. Incluso en diversas culturas la oralidad ha estado acompañada de trabajos manuales o movimientos corporales, por ejemplo, hilar mientras crean canciones, instrumentos musicales

como tambores o instrumentos de cuerdas, ademanes, bailes, balanceo y demás (Ong, 1996, p. 71).

Erick Havelock¹³: oralidad y escritura en la antigua Grecia

En el presente apartado, me concentraré en los aportes que realiza el filólogo y filósofo Erick Havelock sobre la oralidad en su obra llamada “La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente” (1996). En esta obra Havelock retoma varios planteamientos de Walter Ong, por lo que se encontrará una similitud de perspectiva sobre la oralidad y la escritura.

En dicha obra parte de una musa o musas, figura tomada de los poemas de Hesíodo y Homero. Según el autor, Homero hacía referencia a las musas como una fuente externa de la cual derivaban sus versos. También aclara que las musas “según nos enseña «Hesíodo», un compuesto de nueve hermanas (¿un coro?) hijas de Zeus - lo cual les confería prestigio olímpico-, y de su madre, «Memoria» (Mnemosúne)” (1996, p. 43).

A partir de esta figura, realiza el planteamiento principal del libro, el cual consiste en “presentar un cuadro unificado de una crisis que se produjo en la historia de la comunicación humana cuando la oralidad griega se transformó en la civilización de la escritura griega” (Havelock, 1996, p. 19). La musa representa, en un primer momento, la oralidad, ya que siempre está vinculada al canto, la recitación, la elocución. Sin embargo, luego enfrenta un punto de tensión mediante el auge de la escritura (en el contexto de la Grecia antigua). La sustitución de un medio de comunicación por otro no ocurrió de manera automática, por ello Havelock

¹³ Erick Havelock (1903-1988), de origen británico, es un reconocido filólogo y filósofo especializado en literatura y filosofía clásica. Además de ello, realizó importantes estudios referentes a la oralidad y la escritura en el contexto de la antigüedad griega. Como el mismo Havelock (1996) lo menciona, si bien Marshall McLuhan se había propuesto investigar sobre los efectos psicológicos e intelectuales de la imprenta, él iría aún más lejos y se remontaría hasta los tiempos de la oralidad (griega en este caso). Este autor estudia el papel de la oralidad en la historia de la cultura humana y su relación con la escritura. También ha sido pionero en el análisis de los medios de comunicación y su vínculo con la formación de conocimiento.

Entre sus principales obras se encuentran: *Preface to Plato (Prefacio a Platón, 1963)*, *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequence (1982)*, *The Muse Learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present (1986)*.

menciona que “La musa nunca se convirtió en la amante abandonada de Grecia. Aprendió a leer y escribir mientras continuaba cantando” (1996, p. 45). Es decir, en Grecia no se pasó de la oralidad a la escritura de un día a otro, sino que, cuando la escritura empezó a incursionar, e incluso cuando estaba arraigada, aún quedaban resabios de oralidad.

Havelock (1996) parte del contexto griego para explicar el desarrollo intelectual de Occidente, mediante el paso de la cultura oral a la cultura alfabetizada. Incluso, es importante prestar atención al vínculo que establece entre escritura y civilización, al plantear que, con la superación de la tradición oral por medio del auge de la escritura, se da inicio a la civilización en Grecia. (p. 19). En ese aspecto, este autor coincide con Ong (1996) en vincular la oralidad con lo primitivo y la escritura con lo civilizado. Además de ello, ambos autores aluden que, tanto la oralidad como la escritura, ejercen una influencia en la mentalidad y consciencia del ser humano.

Uno de los principales aportes de Havelock fue su investigación sobre la tradición oral y cómo esta constituye los cimientos de las sociedades griegas clásicas. Estas últimas entendidas como “las sociedades helénicas de los tiempos de Homero, Hesíodo, Píodaro y aun de los primeros filósofos presocráticos” (Alegre, 1996 citado por Havelock, 1996, p. 13). Respecto a ello asegura:

Recurrí al testimonio de la epigrafía (ibíd., págs. 49-52) para llegar a la conclusión de que en tiempos de Homero la sociedad griega había sido, en efecto, enteramente oral. Homero no era un residuo oral en medio de un entorno alfabetizado; la alfabetización de aquella sociedad sólo se produjo paulatinamente durante los siglos que separan a Homero de Platón. El platonismo, siendo un texto escrito, fue capaz de formular un nuevo tipo conceptual de lenguaje y de pensamiento que reemplazaba la narrativa y el pensamiento orales [ibíd., capítulos 11-15). La narrativa y el ritmo, que habían sido el soporte necesario de la memoria oral, ya no se necesitaban. (Havelock, 1996, p. 53).

Este planteamiento suscitó resistencia por parte de diversos especialistas enfocados en el mundo clásico. Lo anterior, principalmente porque Havelock defiende la tesis de que los poemarios homéricos fueron composiciones propias de la oralidad primaria (dicha tesis ha sido defendida también por Milman Parry, 1930 y 1932). Con ello cuestiona la creencia, sumamente arraigada, de que los registros de Homero eran producto de una cultura alfabetizada.

En las últimas décadas ha surgido un mayor interés por el tema de oralidad-escritura. Havelock (1996) menciona las nuevas tecnologías de la comunicación (oralidad secundaria) como una de las causas de ello. La oralidad está siendo estudiada desde múltiples disciplinas como la antropología, la literatura comparativa, filología, historia, teoría literaria, ciencias de la comunicación, estudios bíblicos, semiótica, y diversos puntos de vista. Afirma que:

Hay una dimensión histórica: ¿qué significaba, para las sociedades del pasado y sus culturas, prescindir de los medios de comunicación orales en favor de varias clases de medios escritos? Está la dimensión contemporánea: ¿cuál es la relación precisa entre la palabra hablada de hoy (o de ayer) y el texto escrito? Luego hay una dimensión lingüística: ¿qué le sucede a la estructura de una lengua hablada cuando se convierte en un artefacto escrito? ¿Es que sucede algo? Desde ahí se puede pasar al nivel filosófico (o psicológico) y preguntar: ¿es la comunicación oral el instrumento de una mentalidad oral, de un tipo de conciencia notablemente diferente de la mentalidad alfabetizada? (Havelock, 1996, p. 47).

Cada una de estas interrogantes es vital para contemplar los múltiples aspectos que se deben considerar durante el estudio de la oralidad. Sobre todo, porque como lo advierte Havelock, su estudio no es una tarea sencilla, ya que deriva en una paradoja similar a la que se presenta al estudiar el lenguaje, en el sentido en que es preciso utilizarlo para entender el lenguaje mismo. De esta manera, sucede algo similar al intentar entender la oralidad, debido a que, en el contexto actual, se deben utilizar fuentes escritas para su estudio. Es decir:

¿Cómo es posible que un conocimiento de la oralidad se derive de su opuesto? ¿Y aun suponiendo que los textos nos puedan proporcionar una especie de imagen de la oralidad, cómo se puede verbalizar adecuadamente esa imagen en una descripción textual que probablemente emplea un vocabulario y una sintaxis que son propios de la textualización y no de la oralidad? (Havelock, 1996, p. 73).

Es preciso tener presente la paradoja que cité anteriormente, ya que es uno de los aspectos que se suelen mencionar para refutar u obstaculizar el estudio de la oralidad. Sin embargo, considero que no debe tomarse como un obstáculo, sino como un desafío, que es necesario superar para profundizar en la investigación sobre la tradición oral.

Otro de los grandes aportes de la obra de Havelock (1996) es que menciona diversos estudios contemporáneos sobre la oralidad, lo cual me permite conocer las líneas de investigación predominantes y los principales aspectos en los que estos se enfocan al estudiar la oralidad. Ante ello, el autor se plantea la siguiente pregunta “¿Qué pasó -si es que pasó algo- en el año 1963 o alrededor de esa fecha para desencadenar repentinamente un interés tan masivo?” (p. 48). Con ello se refiere a un interés masivo hacia la tradición oral.

El interés masivo al que hace referencia el autor se debe a que, entre 1962 y 1963, fueron publicadas cinco obras referentes al tema del papel del lenguaje humano en la cultura humana. Las obras provenían de tres países: Gran Bretaña, Francia y Estados Unidos. Dichas obras eran: “El pensamiento salvaje (Claude Lévi-Strauss), -The Consequences of Literacy» (un extenso artículo de Goody y Watt), La Galaxia Gutenberg (Marshall McLuhan), Animal Species and Evolution (Ernest Mayr) y Prefacio a Platón (Havelock)” (Havelock, 1996, p. 49).

A pesar, del auge significativo de interés por estudiar la oralidad en las últimas cinco décadas, es común encontrar perspectivas en las que se desvaloriza, e incluso en las que la tradición oral es vista con desdén, ya que muchos de estos estudios parten de la óptica de un mundo dominado por la escritura para analizar la oralidad.

Es decir, a partir de los lentes del mundo de la escritura buscan estudiar o establecer comparaciones entre esta forma de lenguaje y la oralidad.

Es por ello que en algunos textos se vincula la oralidad con lo primitivo o la prehistoria y la escritura con la civilización o la historia. Es decir, parten de un análisis en el cual comprenden la tradición oral y la escritura como antagónicas o en términos de dicotomías. Havelock (1996) menciona filósofos como Rousseau donde “Su «buen salvaje» estaba concebido esencialmente como un oralista, y sigue estando presente en lo que se está escribiendo hoy en día sobre la palabra hablada y el texto escrito” (p. 37).

Havelock (1996) dedica un capítulo a la “Teoría general de la oralidad primaria”, el cual tiene como objetivo describir las teorizaciones que se han realizado en torno a la oralidad en aras de conceptualizarla.

En primera instancia, el autor plantea que “La oralidad se refiere, por definición, a sociedades que no usan ninguna forma de escritura fonética.” (p. 97). Considera que es necesario establecer una distinción clara sobre qué se entiende por escritura, ya que:

El uso común del término «escritura», que los especialistas aplican indistintamente a cualquier forma de simbolización, ha contribuido a borrar los límites entre la oralidad primaria, que es una condición separada y distinta de la sociedad, y sus sucesoras, las sociedades protoalfabetizadas, las de alfabetización artesanal, las semialfabetizadas y las plenamente alfabetizadas. (Havelock, 1996, p. 97).

El autor, también, se cuestiona qué elementos utiliza la tradición oral para continuar persistiendo. Ante ello, menciona que para garantizar su persistencia es necesaria un habla ritualizada. Al igual que Ong, Havelock estudia las estrategias mnemotécnicas para garantizar la memorización dentro de las culturas orales.

Ahora bien, ¿cómo se puede mantener la estabilidad de un enunciado o almacenar el lenguaje hablado dentro de la tradición oral? Por medio del habla ritualizada o por

medio de la repetición es posible lograr memorizar, pero, si bien estos aspectos son fundamentales, no son suficientes. Es por ello que:

Lo que se requiere es un método de lenguaje repetible (es decir, unas estructuras de sonido acústicamente idénticas) que, sin embargo, sea capaz de cambiar de contenido para expresar significados diversos. La solución que descubrió el cerebro del hombre primitivo fue convertir el pensamiento en habla rítmica. Esto ofrecía lo que era automáticamente repetible, el elemento monótono de una cadencia recurrente creada por correspondencias entre los valores puramente acústicos del lenguaje pronunciado, sin tener en cuenta el significado. Así, unos enunciados variables se podían entretrejer en unas estructuras de sonido idénticas, para construir un sistema especial de lenguaje que no sólo era repetible sino que se podía recordar para su uso ulterior, y que podía tentar la memoria a pasar de un enunciado particular a otro diferente que, sin embargo, parecía familiar a causa de la semejanza acústica. (Havelock, 1996, p. 105).

Según Havelock (1996), es a partir de lo anterior que surge la poesía, no exclusivamente como una forma de recreación, sino como un instrumento para almacenar información cultural, es decir, para establecer una tradición cultural. Agrega que el ritmo juega un papel fundamental dentro de las culturas orales y sus estrategias para almacenar información. Incluso, el autor menciona que el ritmo ha estado vinculado a la música y a la danza, “De acuerdo con ello, las sociedades orales asignaban comúnmente la responsabilidad del habla conservada a una asociación entre poesía, música y danza” (p. 105).

La irrupción de la Conquista europea en los sistemas de notación elaborados en el marco de los grandes Estados prehispánicos de Mesoamérica y el área andina, según Martin Lienhard

Martin Lienhard, de origen suizo, se ha especializado en el campo de los estudios latinoamericanos y africanos. Ha profundizado en el estudio de la oralidad, historia

oral desde el ámbito de la historia, la antropología, los estudios literarios y la cinematografía. Además de ello, ha dedicado obras al estudio de la resistencia indígena y negra en América Latina en época colonial, la historia de África, la esclavitud, la poesía y literatura andina, prácticas textuales quechuas, entre otros¹⁴.

Por su parte, como vimos, Walter Ong (1996) y Erick Havelock (1996) han estudiado la oralidad o tradición oral, principalmente desde la perspectiva lingüística-antropológica y en el contexto occidental. Lienhard, además de considerar aspectos lingüísticos y literarios, también ha considerado en su análisis aspectos políticos, sociales, antropológicos y ha analizado la oralidad en el contexto colonial latinoamericano. Su aporte es fundamental para los propósitos de la presente investigación. A continuación, me referiré a los aspectos que considero principales en torno a la oralidad en su libro “La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina 1492-1988” (1991).

Uno de los principales aportes de su obra es que, lejos de posturas como las del antropólogo Claude Lévi-Strauss, Lienhard (1991) rompe con la visión dicotómica de sociedades con escritura y sociedades sin escritura. Está claro en que no es partidario de esta visión y, por ello, considera dos sistemas de notación del continente americano: el de los kipu andinos y el de los glifos mesoamericanos. Más adelante volveré sobre este aspecto.

Lienhard no parte de un estudio exclusivo de la oralidad, sino que está enfocado en analizar cómo un sistema de comunicación (oralidad) fue sustituido de forma violenta por otro sistema de comunicación (escritura alfabética), el cual se llegó a convertir en el sistema oficial. Es por ello que se centra en la problemática de las articulaciones entre la “oralidad” (indígena o indomestiza) y la escritura (de

¹⁴ Algunas de las obras que ha publicado son: *Cultura andina y forma novelesca. Zorros y danzantes* en la última novela de Arguedas (1990), *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas* (desde la conquista hasta comienzos del siglo XX) (1992), *O mar e o mato. Histórias da escravidão* (Congo-Angola, Brasil, Caribe) (1998), *Disidentes, rebeldes, insurgentes. Resistencia indígena y negra en América Latina. Ensayos de historia testimonial* (2008) y la obra que trataré en el presente apartado *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina 1492-1988* (1991).

ascendencia europea) que se dan en las prácticas literarias alternativas” (1991, p.26).

En “La voz y su huella” parte de un contexto específico, la conquista y colonización de América Latina, y a partir de este hecho histórico plantea la escritura alfabética como una imposición europea. Este aspecto es crucial para el presente trabajo, ya que propone un análisis decolonial de la oralidad y la escritura, lo cual lo diferencia enormemente del análisis realizado por Ong (1996) y Havelock (1996). Otro aspecto importante es que Lienhard “explora, exclusivamente, las “huellas” escritas de las voces indígenas o indomestizas” (1991, p. 18). Dicho autor afirma que:

Desde su arribo a las playas situadas en la orilla del Atlántico, los europeos que iniciaron la colonización en el “Nuevo Mundo” impusieron el monopolio de su sistema de comunicación oficial, basado en la preeminencia absoluta de la escritura alfabética. De este modo, ellos “borraron”, con un plumazo, los universos culturales y la autonomía discursiva de los autóctonos. Moviéndose en un sistema de oralidad “multimedial”, estos, en efecto, iban a quedar como “mudos”, excluidos de un sistema comunicativo que fetichizaba la palabra escrita o impresa (1991, p. 11).

De esta forma se da lo que el autor llama la fetichización de la escritura, ya que esta, a partir del período colonial, fue transformada en el sistema de comunicación absoluto y oficial, e incluso le fueron atribuidos poderes mágicos.

Lienhard (1991) muestra fragmentos de los apuntes de Cristóbal Colón al momento del “descubrimiento”, en los cuales se refleja el poder que este creía tener sobre los territorios encontrados. “Ya antes de pisar el suelo por conquistar, los europeos, a su modo de ver debidamente amparados en una autorización escrita (la capitulación extendida por los reyes católicos) estiman detener el derecho inobjetable de ocupar las tierras evocadas en el “título” real” (p. 36). Es decir, los colonizadores le otorgaban al documento escrito un poder absoluto, independientemente del contexto o situación. Por medio de escritos como ese, realizaron la toma de

posesión de territorios, en los cuales ya habitaban otras personas, en nombre de los reyes católicos y el cristianismo.

Además de ello, por medio de escribanos, como Rodrigo d' Escobedo, atestiguaron el papel que Colón desempeñó en su expedición. De esta manera utilizaron la escritura con fines políticos-religiosos y jurídicos o notarial, para tomar posesión de tierras, evangelizar y llevar a delante la conquista y colonización del continente (p. 36).

Lo anterior, según Lienhard, corresponde al *fetichismo de la escritura* por el cual a esta última se le atribuye un prestigio y una eficacia casi mágica, y representa la autoridad de los reyes católicos que les concedió el poder papal. Por ello, el autor afirma que: “El poder-o capacidad performativa- que Colón y sus compañeros ven encarnado en el texto escrito resulta, en última instancia, un poder ideológico afianzado en la concepción occidental etnocentrista del valor universal de las Sagradas Escrituras judeo-cristianas” (1991, p. 37).

Es por ello que “Independientemente del consentimiento de los autóctonos, la conquista se realiza, pues, a través del simple acto de enunciar un texto” (Lienhard, 1991, p. 37). Incluso los conquistadores vincularon sus escritos con un origen o voluntad divina. Considero importante citar el siguiente fragmento del texto “el requerimiento”, mediante el cual se adjudicaron la posesión de territorios:

Uno de los pontífices pasados, que he dicho, como Seños del mundo, hizo donación de estas islas y Tierra firme el Mar Océano, a los católicos reyes de Castilla que entonces eran Don Fernando y Doña Isabel, de gloriosa memoria, y a sus sucesores nuestros señores, con todo lo que en ellas hay, según se contiene en ciertas escrituras, que sobre ello pasaron. (MES, Cogolludo, 1954-1955 citado por Lienhard, 1991, p. 37).

Así, queda claro como la escritura no consiste solamente en un sistema de comunicación, sino que funge como un mecanismo de dominación socio-político e incluso espiritual. Básicamente, a partir de la escritura alfabética los colonizadores

cambiaron en los nativos del continente americano la forma en que venían codificando sus realidades. Con ello, los expulsaron del espectro de lo válido o legítimo y marginalizaron sus construcciones de lenguaje, comunicación y visión de mundo, convirtiendo esto en lo clandestino, lo carente de sentido. A pesar de ello, según Lienhard “Sea por falta de acceso a la escritura o por su propia decisión, las colectividades marginadas por la política oficial siguieron privilegiando, para sus necesidades internas, unos sistemas de comunicación predominantemente orales” (1991, p. 11).

La postura de Lienhard (1991) me parece crucial para el análisis de la oralidad, ya que, a diferencia de los autores antes analizados, contempla aspectos socio-políticos del largo debate entre oralidad y escritura. Además, cuestiona el debate antes mencionado y, sobre todo, las posturas que parten de un antagonismo entre sociedades “ágrafas” y “grafocéntricas”, o las que se disputan por la superioridad de un sistema de comunicación sobre otro. Ante ello menciona que:

Sin querer participar directamente en este debate, deseo aclarar que en las sociedades amerindias, la “oralidad” fue-y sigue siendo-un sistema semiótico complejo, multimedial, que se apoyaba no solo en la comunicación verbal oral, sino también en los medios- plásticos, gráficos, coreográficos, gestuales, musicales, rítmicos-más variados. Hablar de “sociedades sin escritura” resulta, pues, tendencioso. Lejos de ignorar la comunicación gráfica, varias culturas “orales” amerindias contemplaron, incluso, la posibilidad de servirse de la “escritura” para la notación de palabras o de discursos enteros. Piénsese por ejemplo en los glifos mesoamericanos o en el sistema de –táctil y visual-de los kipu andinos (v. cap.I). Lo que se puede y debe admitir, en cambio, es que ninguna de estas sociedades fetichizaba la notación gráfica (o táctil) del discurso (Lienhard, 1991, p. 25).

Lo anterior, permite ampliar la concepción que se tiene de escritura, y no limitarla meramente a la escritura alfabetizada occidental, basada en sistemas fonográficos, así como contemplar y legitimar otras formas de notación gráfica que existieron en

América Latina antes de la Conquista. Esta postura se opone a lo planteado por Havelock (1996), esto es, que debe existir una limitación clara de qué es escritura y no confundirlo, en sus palabras, con “cualquier tipo de simbolización”. Además de ello, en la cita anterior, el autor cuestiona el argumento bastante difundido sobre las llamadas “sociedades sin escritura”. Ante esto cabe preguntarse ¿sin cuál escritura?

El señalamiento respecto a la fetichización de la escritura es fundamental para comprender la irrupción violenta de este sistema de comunicación o lenguaje, y las principales diferencias en el uso de las notaciones gráficas en comunidades indígenas e indomestizas, así como europeas. Es por ello que, a pesar de la existencia de sistemas de notación gráfica, el sistema de comunicación predominante era la oralidad.

Otro aspecto relevante, planteado por Lienhard, es una serie de interrogantes vitales respecto a las relaciones entre la escritura y el poder. Una de ellas es: “¿Podría afirmarse, finalmente, que existe una relación entre el instrumento de la escritura al estilo europeo y el expansionismo occidental? (1991, p. 40)”.

En síntesis, el sistema gráfico europeo supuso en América Latina una de las múltiples formas de colonización sobre los modos de existencia de los pueblos originarios. La escritura alfabetizada no fue, como bien lo señala Lienhard, la sustitución de un sistema de comunicación por otro, ni tampoco la coexistencia de los mismos, sino que, al imponerse como sistema oficial, requirió deslegitimar e incluso destruir los sistemas antiguos. Los europeos partían de un vínculo entre la escritura y su sistema ideológico-religioso, y ante esto “no tardaron, en efecto, en considerar los sistemas de notación autóctonos como invención del demonio, fundador, según ellos, de las “idolatrías” indígenas” (p. 50). Al conocer esta perspectiva de estudio, me es preciso comprender una de las tantas razones por las que la oralidad ha sido y es marginalizada en un continente donde representaba el sistema de comunicación predominante.

Silvia Rivera Cusicanqui¹⁵ y la historia oral como ejercicio colectivo de desalienación y descolonización

Al abordar el tema de la oralidad o tradición oral, debo incluir, sin duda, los valiosos aportes de la activista aymara y socióloga de la imagen Silvia Rivera Cusicanqui. En el presente apartado me enfocaré en sus trabajos en torno al potencial epistemológico y teórico de la Historia Oral. Para ello, tomaré en cuenta su artículo titulado "Potencial epistemológico y teórico de la Historia Oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia" (1987) y por su puesto la labor realizada por el Taller de Historia Oral Andina (THOA).

Antes de continuar, debo aclarar que durante la década de los 80 Rivera Cusicanqui fue una de las fundadoras del THOA¹⁶, "una de las iniciativas más importantes en el proceso de recuperación de la memoria de las luchas indígenas por el territorio y la identidad aymara" (Cabello, 2012, párr. 4). Además de ello, el THOA ha trabajado desde su origen el tema de la oralidad y la identidad.

Ahora bien, Rivera Cusicanqui (1987) al igual que Lienhard (1991), considera en sus análisis la estructura de poder colonial, aspecto que da un matiz especial a sus aportes sobre el tema de la oralidad, ya que, al considerar la profunda herida que ha dejado la conquista, plantea la tradición oral como un acto de resistencia de los pueblos.

¹⁵ Silvia Rivera Cusicanqui (1949, La Paz, Bolivia), es una activista aymara y socióloga de la imagen. Ha estado vinculada al movimiento katarista y cocalero en Bolivia. Ha emprendido un importante trabajo en la lucha por la descolonización y la desalienación de los pueblos latinoamericanos, ante ello, ha mostrado una visión y postura crítica frente a la historia y prácticas coloniales como a sus resabios en la actualidad. Entre sus publicaciones se encuentran: "**Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua en Bolivia, 1900-1980**" (UNRISD, 1984); "**Lxs artesanxs libertarixs y la ética del trabajo**", junto a Zulema Lehm (THOA, 1988); junto a Rossana Barragán, la compilación "**Debates postcoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad**" (Sephis/Historias, 1997); y es autora del libro editado en Argentina titulado "**Chi'xinakax utxiwa, una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**" (Editorial Retazos-Tinta Limón, 2010). (Cabello, 2012, párr. 7).

¹⁶ Según Criales y Condoreno (2016), el THOA surge en 1983 a raíz de un curso que impartía Silvia Rivera Cusicanqui en la Universidad Mayor de San Andrés.

Este aspecto es vital, ya que no se aborda la oralidad como algo abstracto, sino como un elemento fundamental en la historia y cultura de los pueblos indígenas y afrodescendientes. Es por ello que, como indica Medina:

Si existe una manera de conservar una tradición, de luchar contra el olvido, de hacer un acto de resistencia ante el colonialismo en el territorio latinoamericano es a través de la memoria. Memoria que fue conservada gracias a la oralidad, esa que mantuvo por años blindadas las tradiciones de los palenques, que trajo a nuestros días a través de cuentos para niños las historias de nuestros ancestros, esa que se mantiene a través de construir identidad. (Aldeanos digitales, 2017, párr. 1).

Por ello en el THOA, como lo menciona Rivera Cusicanqui (1987), se hace énfasis en la historia oral, que permite conocer las historias más allá de la historia oficial (en la cual no se contempla la historia de los indios.) La historia oral, permite que los y las indígenas sean protagonistas de la historia.

En el artículo publicado en 1987, Rivera Cusicanqui inicia con un relato publicado por Jorge Luis Borges en 1969 intitulado “El etnógrafo”, en el cual presenta de una manera muy concreta, los principales problemas de las ciencias sociales en su proceder epistemológico y ético. Por ejemplo, cuando convierte al sujeto en objeto, la intromisión académica y asimétrica de intelectuales en las dinámicas de los pueblos, la utilización de los resultados para fines que en múltiples ocasiones desfavorecen a las comunidades. A partir de este relato, la autora propone que es posible superar el dilema del etnógrafo y, para ello, expone cómo se ha venido enfrentando este dilema en Bolivia desde el THOA.

Para dar respuesta a la pregunta anterior, Rivera (1987) empezará por “caracterizar el contexto social y político de la investigación social en América Latina en las últimas dos décadas” (p. 2). En dicha caracterización, tomará en cuenta las movilizaciones sociales populares en Bolivia durante la década de los 70 y su vínculo con nuevas propuestas de investigación. Además de ello, en su análisis

describe cómo la fragmentación posterior de estos movimientos sociales y políticos deriva en nuevos métodos y estilos de trabajo. Esto fungirá como introducción para comprender la metodología investigativa del THOA y su interés por la historia oral.

La autora en cuestión expone cómo, a finales de la década de los 60 e inicios de los 70, existía una fuerte influencia de los estudios marxistas, su metodología de investigación y análisis. Debido a este contexto, el concepto de clase era lo fundamental para la aglutinación de masas en los movimientos sociales y políticos. Al buscarse esta homogenización de la sociedad se dejaba de lado la gran diversidad de las sociedades latinoamericanas y, con ello, no se contemplaba como elemento de lucha la cuestión étnica. Es por ello que “De este modo, el planteamiento del problema colonial, que pudo haber generado una importante renovación teórica en aquellos núcleos de investigación más ligados a la problemática étnica, quedó amputado de sus potenciales efectos críticos” (p. 3).

Ahora bien, con esta homogenización se privilegió una metodología asimétrica, por la cual los intelectuales no partían de las necesidades reales del sector popular, sino de lo que ellos consideraban que estas eran. Las comunidades indígenas y campesinas eran consideradas como objetos de estudio y los resultados de la investigación nunca eran compartidos con dichas personas. Como lo indica Rivera Cusicanqui:

En el plano epistemológico, se reproducía una relación asimétrica entre un "sujeto cognoscente" que compartía en lo esencial la visión del mundo de la sociedad occidental dominante, y un "otro" étnico, cuya identidad era atribuida desde fuera, o forzada a una redefinición radical, para encajar con los intereses más vastos del campesinado y el proletariado (1987, p. 4).

A partir de estas movilizaciones sociales y políticas se genera un contexto propicio para la emergencia de nuevos estilos de investigación y trabajo académico, donde las organizaciones de autoconciencia étnica reclaman para sí el derecho de realizar sus propias sistematizaciones. En ellos la investigación ya no responde solamente

a las exigencias de la persona investigadora, sino que también las exigencias e intereses de los sujetos, comunidades y pueblos implicados en la investigación serán considerados en el proceso de producción de conocimiento y resultados de la investigación. Es en ese contexto que surge el THOA, precisamente como una forma diferente de realizar investigación académica dentro de la sociología.

El THOA se funda con el objetivo social, político y epistemológico de llevar adelante “(...) la investigación en lengua aymara y la recuperación de la memoria oral de estos pueblos silenciados por la historiografía oficial. (Criales y Condoreno, 2016, p. 57)”. Para esto último será fundamental sistematizar la metodología o metodologías de la historia oral.

Considero fundamental enfatizar en que uno de los principales aportes teóricos del THOA es la ruptura epistemológica de la que parte. Al apostar por otras formas de hacer investigación desde la academia, aunque no exclusivamente desde este ámbito, más comprometida con el contexto latinoamericano y las poblaciones subalternas.

Esta ruptura epistemológica pasa por visibilizar la matriz de dominación colonial que aún se mantiene vigente en las sociedades latinoamericanas, dado que esta matriz de dominación está presente en la historiografía oficial y ello es palpable, según Rivera Cusicanqui (1987), en las versiones del mundo criollo sobre las sublevaciones de los pueblos originarios. Ante esto, el THOA ha logrado evidenciar que estas visiones contrastan con percepciones internas de los comunarios en Bolivia muchas veces transmitidas de manera oral. “De este modo no sólo se fundamenta una posición crítica frente a la historiografía oficial, sino que se descubre la existencia de racionalidades históricas diversas, que cumplen funciones legitimadoras de las respectivas posiciones en conflicto” (Rivera Cusicanqui, 1987, p. 8).

Rivera Cusicanqui (1987), Criales y Condoreno (2016), integrantes del THOA, analizan las implicaciones epistemológicas y teóricas de las nuevas prácticas de investigación, en específico, las de la historia oral.

Las implicaciones epistemológicas y teóricas de la historia oral, la labor del THOA, se pueden percibir a partir de algunos ejemplos de su praxis o metodología de trabajo. En primera instancia los propios aymaras participan en la elección de los intelectuales no aymaras que realizaran proyectos investigativos con la comunidad. Además de ello, como menciona Rivera Cusicanqui:

Obviamente, un requisito básico exigido al intelectual no-indio es su total desvinculación de la política partidista. Así surge el trabajo con los comunarios de Ilata y los familiares y escribanos del cacique-apoderado Santos Marka T'ula, que cuenta con la aceptación de los organismos sindicales locales y regionales. Cristalizan equipos mixtos, bajo conducción aymara, que se sujetan a las exigencias éticas de los comunarios de base, con quienes se definen las metas, tareas y formatos de la investigación (1987, p. 8).

Los testimonios son recogidos por hablantes aymaras y los resultados son discutidos con los comunarios y dirigentes aymaras, para asegurar la fidelidad de los mismos a las necesidades de la comunidad. “Por otra parte, la reconstrucción histórica comienza a prestar más atención a las percepciones internas de los comunarios: su visión de la historia, de la sociedad y el estado q'aras” (Rivera, 1987, p. 8).

En esta reconstrucción histórica que realiza el THOA junto con la comunidad aymara, el mito o la historia mítica cumple un papel crucial. El mito permite conocer las percepciones históricas más profundas de los pueblos indígenas, a partir de ello, se tiene acceso a las interpretaciones de los pueblos originarios sobre su experiencia histórica, incluso sobre el orden colonial. (Rivera Cusicanqui, 1982 citada por Rivera Cusicanqui 1987). La historia mítica no cumple una linealidad temporal.

Para esta autora, la historia oral facilita el ir más allá de la lógica instrumental, en tanto permite que los sujetos oprimidos puedan retomar el carácter de sujeto de la historia. De esta manera afirma que:

Lo oral indio es en Bolivia el espacio fundamental de la crítica, no sólo al orden colonial, sino a toda la concepción occidental de la historia, que sitúa lo "histórico" tan sólo a partir de la aparición de la escritura, y legitima por lo tanto la invasión colonial como una heroica misión "civilizadora". La práctica historiográfica india permite, por el contrario, descubrir estratos muy profundos de la memoria colectiva: el iceberg sumergido de la historia precolonial, que se transmite a través del mito hacia las nuevas generaciones, alimentando la visión de un proceso histórico autónomo y la esperanza de recuperar el control sobre un destino histórico alienado por el proceso colonial (Mamani, 1986, citado por Rivera Cusicanqui, 1987, p. 9).

De esta manera, el THOA considera que las nuevas prácticas de investigación deben cuestionar las relaciones asimétricas heredadas de ciertas tradiciones en las ciencias sociales, por las cuales se parte de un sujeto cognoscente (activo) y un objeto por conocer (pasivo). El THOA critica esta relación y propone una metodología por la cual, tanto las personas investigadoras como los sujetos implicados, sean activos y considerados en el proceso de construcción del conocimiento.

Otro de los aportes que ha generado el THOA es recopilar la tradición oral mediante historias de vida, cuentos, mitos, entrevistas en diversas regiones de Bolivia. Además de ello, para colectivizar su labor y lograr llegar a un mayor público ha realizado radionovelas, incluso "La radio teatralización de la historia de los caciques apoderados fue una de las primeras experiencias que permitió llegar a un público masivo de aymara hablantes, excluidos de la cultura escrita" (Crales y Condoreno, 2016, p. 62). También, realizó videos y participó durante la década de los 80 y 90 en la Reconstitución de los Ayllus¹⁷.

¹⁷ El Ayllu es el conjunto de familias ligadas por vínculos de sangre y afines que conforman un modo de producción económica y distribución de los bienes de consumo. El ayllu es la base de la organización de los pueblos en área andina, así como las Capitanías en el área del Chaco y la Amazonía boliviana. Los miembros del ayllu tenían vínculos sanguíneos y descendían de un antepasado común (Machicado, 2012).

Desde mi punto de vista, la mayor implicación epistemológica y teórica de la historia oral tiene lugar cuando Rivera Cusicanqui (1987) afirma que esta última, más que una nueva forma de investigación, es un ejercicio colectivo de desalienación y de descolonización, donde el recuperar la memoria colectiva es un acto de resistencia, de praxis política y comprometida.

Coincido con esta autora en el sentido de que no es posible comprender la oralidad o tradición oral en Latinoamérica sin tomar consciencia de la matriz de dominación colonial. Sin este aspecto no será posible comprender, a cabalidad, por qué la historia de los pueblos indígenas o afrodescendientes no está contemplada dentro de la historia oficial.

La historia oral permite llenar esos vacíos que genera la historia oficial, la oralidad es palabra viva, en movimiento, vinculada al sujeto, cargada de emotividad, de fuerza, y permite valorar el conocimiento de los abuelos y las abuelas, de nuestros ancestros y ancestras.

Amadou Hampâté Bâ¹⁸: Tradición viva

Los escritos de Amadou Hampâté Bâ son fundamentales para el presente proyecto de investigación, debido a que me permiten tener acceso a la perspectiva de la oralidad de las tradiciones de sabana, al sur del Sahara¹⁹.

Este aspecto es sumamente valioso, ya que el calypso afrolimonense forma parte de una tradición oral de ascendencia-herencia afro, a pesar de haberse construido lejos de África, al menos como espacio geográfico. Además de ello, este autor plantea una crítica al eurocentrismo y analiza la tradición oral sin partir de una comparación con la escritura.

¹⁸ Amadou Hampâté Bâ (1900-1991) fue un escritor y etnólogo maliense. Se centró durante gran parte de su vida en el estudio y preservación de las tradiciones orales en África occidental. "Publicó varias obras sobre literatura oral, y su historia *El extraño destino de Wangrin* le valió el Gran Premio Literario de África Negra en 1974" (Casa África, sf). Cabe señalar que el autor se refiere a ejemplos de las tradiciones de sabana al sur del Sahara.

¹⁹ "Que antiguamente era chamada de Bafur e que constituía as regiões de savana da antiga África ocidental francesa" (Hampâté Bâ, 2010, p. 170).

En “História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África” (2010) Hampâté Bâ comparte una investigación sobre la tradición oral africana y sus diversos componentes, significados, importancia e historia en el artículo intitulado “A tradição viva”.

Hampâté Bâ inicia su artículo con una frase de Tierno Bokar²⁰, en la cual manifiesta que la escritura y el saber no son una misma cosa. Plantea que el saber es una luz que existe en el ser humano y ha sido transmitida por los ancestros. Esta aclaración es muy importante, ya que permite desmitificar la generalizada creencia de que solo es posible producir conocimiento por medio de la escritura. Hampâté Bâ realiza una labor importante al explicar por qué la oralidad en África es memoria viva y, con ello, el valor sagrado del habla.

Considera que ninguna tentativa de estudiar la historia de los pueblos africanos se puede hacer sin tomar en cuenta la tradición oral, que desde la perspectiva moderna se ha planteado que los pueblos sin escritura son pueblos sin cultura, pero considera que esto es solamente un velo que oculta los conocimientos transmitidos por la tradición oral, herencia y patrimonio de la humanidad. Aclara que nada prueba a priori que la escritura sea más fiel a la realidad que la tradición oral, transmitida de generación en generación. Los documentos escritos no siempre se mantienen libres de falsificaciones y alteraciones, muchas veces están orientados a justificar intereses determinados.

Ante esto, el autor detalla la rigurosidad que se sigue en la transmisión de mensajes y conocimientos desde la oralidad. Es por ello que “O que se encontra por detrás do testemunho, portanto, é o próprio valor do homem que faz o testemunho, o valor da cadeia de transmissão da qual ele faz parte, a fidedignidade das memórias individual e coletiva e o valor atribuído à verdade em uma determinada sociedade” (p. 168)²¹.

²⁰ Importante maestro de la orden musulmana de Tijaniyya, en Bandiagara (Mali).

²¹ “Lo que se encuentra detrás del testimonio, por lo tanto, es el propio valor del hombre que da el testimonio, el valor de la cadena de transmisión de la cual él forma parte, la fidelidad de las memorias individual y colectiva, y el valor atribuido a la verdad en una determinada sociedad” (traducción mía).

Con respecto al concepto de tradición oral africana u oralidad, el autor señala que es complicado hallar una definición absoluta. Afirma que, si se le preguntara a un verdadero tradicionalista, este quizás respondería, luego de un largo silencio, que la oralidad es el conocimiento total o de la totalidad. Según Hampâté Bâ:

A tradição oral é a grande escala da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. Ao passar do esotérico para o exotérico, a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas. (2010, p. 169)²².

Cuando el autor dice que la tradición oral es el conocimiento total, no lo hace en el sentido pretensioso de llegar a obtener el conocimiento absoluto, sino que lo utiliza para hacer referencia a que en la tradición oral africana el conocimiento no se encuentra fraccionado o separado, sino que forma parte de un todo, de elementos que se complementan entre sí. El mundo es considerado un todo, donde todas las cosas se religan, se integran y se complementan. “Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial” (Hampâté Bâ, 2010, p. 169)²³. En esta cultura la oralidad no es solamente un sistema

²² “La tradición oral es la gran escala de la vida, y de ella recupera y relaciona todos los aspectos. Puede parecer caótica a aquellos que no le descubren el secreto, y desconcertar la mentalidad cartesiana acostumbrada a separar todo en categorías bien definidas. Dentro de la tradición oral, en realidad, lo espiritual y lo material no están dissociados. Al pasar de lo esotérico a lo exotérico, la tradición oral logra ponerse al alcance de los hombres, hablarles de acuerdo con el entendimiento humano, revelarse de acuerdo con las aptitudes humanas” (Traducción mía).

²³ “Ella es al mismo tiempo religión, conocimiento, ciencia natural, iniciación al arte, historia, diversión y recreación, ya que todo detalle siempre nos permite regresar a la Unidad primordial” (Traducción mía).

de notación, sino que es una concepción de mundo, donde el ser humano ocupa un lugar específico y le ha sido atribuido su papel en el universo.

Para comprender la trascendencia de la tradición oral en África, es preciso tener presente la importancia que ocupa la palabra dentro de las culturas africanas. Según Hampâté Bâ a la palabra le son atribuidas funciones mágicas, está vinculada con un valor moral, con un carácter sagrado debido a su origen divino y a las fuerzas ocultas en ella depositadas. Por ello, debe ser utilizada con prudencia.

Ahora bien, ¿a qué se debe el carácter sagrado que ocupa la palabra? En este aspecto es fundamental considerar lo que Hampâté Bâ llama “el misterio de la creación del ser humano y la instauración primordial de la palabra”. Lo anterior debido a que la palabra fue un don otorgado al ser humano por el ser supremo, creador de todas las cosas, conocido como *Maa Ngala*. Según el relato, cuando *Maa Ngala* sintió la necesidad de un interlocutor creó al primer ser humano conocido como *Maa*, mismo que tenía la capacidad de hablar. *Maa* fue creado a partir de los veinte elementos, las primeras creaciones de *Maa Ngala*, en este ser humano albergan estas fuerzas de forma pasiva y es a través del habla que estas logran exteriorizarse y materializarse. Es por ello que “A fala é, portanto, considerada como a materialização, ou a exteriorização, das vibrações das forças” (Hampâté Bâ, 2010, p. 172)²⁴. Para la tradición bambara del Komo²⁵, la palabra (kuma) es una fuerza fundamental que emana del Ser Supremo *Maa Ngala*, la palabra dentro de esta tradición es el instrumento de la creación.

El autor señala que:

Iniciado por seu criador, mais tarde *Maa* transmitiu a seus descendentes tudo o que havia aprendido, e esse foi o início da grande cadeia de transmissão oral iniciatória da qual a ordem do Komo (como

²⁴ “El habla es, por lo tanto, considerada como la materialización, o la exteriorización, de las vibraciones de las fuerzas” (traducción mía).

²⁵ Los bambara o bamana son un grupo étnico del África occidental. La tradición bambara del Komo es una de las grandes escuelas de iniciación de origen Mande, en Malí. Komo es una asociación dirigida por herreros.

as ordens do Nama, do Kore, etc., no Mali) diz-se continuadora. (Hampâté Bâ, 2010, p. 171)²⁶.

El habla tiene un origen divino, es y da fuerza, no se reduce, como en las culturas occidentales, a lo verbalizado, sino que abarca todo. El habla se ha materializado en todo lo que existe. Incluso, un aspecto relevante, que retomaré en el capítulo sobre el calypso afrolimonense, es que según Hampâté Bâ “Se a fala é força, é porque ela cria uma ligação de vaivém (*yaa-warta* em fulfulde) que gera movimento e ritmo, e, portanto, vida e ação” (p. 172)²⁷. Además de ello, el oficio tradicional del tejedor es una representación simbólica de este aspecto, debido a que su movimiento de pies hace alusión al habla creativa en acción. Más adelante volveré sobre este vínculo entre oralidad- movimiento- ritmo como generadores de vida y acción. Respecto a esto, el autor menciona que:

Assim como a fala divina de *Maa Ngala* animou as forças cósmicas que dormiam, estáticas, em *Maa*, assim também a fala humana anima, coloca em movimento e suscita as forças que estão estáticas nas coisas. Mas para que a fala produza um efeito total, as palavras devem ser entoadas ritmicamente, porque o movimento precisa de ritmo, estando ele próprio fundamentado no segredo dos números. A fala deve reproduzir o vaivém que é a essência do ritmo. (Hampâté Bâ, 2010, pp. 173-174).²⁸

²⁶ “Iniciado por su creador, más tarde Maa transmitió a sus descendientes todo lo que había aprendido, y ese fue el inicio de la gran cadena de transmisión oral iniciática de la cual la orden del Komo (como las órdenes del Nama, del Kore, etc., en Mali) se dice continuadora” (traducción mía).

²⁷ “Si el habla es fuerza, es porque crea un nexo de ida y vuelta (*yaa-warta* en fulfulde) que genera movimiento y ritmo, y por lo tanto, vida y acción.” (traducción mía).

²⁸ “Así como el habla divina de *Maa Ngala* animó las fuerzas cósmicas que dormían, estáticas, en *Maa*, así también el habla humana anima, pone en movimiento y suscita las fuerzas que están estáticas en las cosas. Pero, para que el habla produzca un efecto total, las palabras deben entonarse rítmicamente, porque el movimiento necesita ritmo, al ser el fundamento propio en el secreto de los números. El habla debe reproducir el vaivén que es la esencia del ritmo” (traducción mía).

De esta manera el habla, como lo mencioné anteriormente, no es simplemente verbalizar las palabras. En estas tradiciones africanas, descritas por el autor, ocupa un lugar fundamental e incluso está vinculada con la conservación o la ruptura de la armonía en el ser humano y en el mundo que lo rodea. Por ello, para Hampâté Bâ, la tradición oral es una forma completamente válida de producir y transmitir conocimiento.

La oralidad es cuestionada como mecanismo válido para la producción y transmisión de conocimientos por su “subjetividad”. Hampâté Bâ defiende en su artículo la rigurosidad y fidelidad de la tradición oral a los hechos. Si bien mencioné el carácter sagrado del habla y la prudencia con que debe ser utilizada, también es preciso agregar que, al estar vinculada el habla con el equilibrio de las fuerzas, la mentira o su uso inadecuado provocaría la perturbación de esta armonía. “Aquele que corrompe sua palavra, corrompe a si próprio”, diz o adágio. Quando alguém pensa uma coisa e diz outra, separa-se de si mesmo. Rompe a unidade sagrada, reflexo da unidade cósmica, criando desarmonia dentro e ao redor de si” (Hampâté Bâ, 2010, p. 174)²⁹. Es tal la importancia del habla que es preferible la muerte a la mentira.

Ahora bien, según Hampâté Bâ, “Contrariamente ao que alguns possam pensar, a tradição oral africana, com efeito, não se limita a histórias e lendas, ou mesmo a relatos mitológicos ou históricos, e os griots estão longe de ser seus únicos guardiães e transmissores qualificados” (2010, p. 169)³⁰.

Lo anterior es de suma importancia, ya que el autor menciona dos aspectos que es preciso tener presentes, por un lado, la tradición oral africana abarca múltiples aspectos y ámbitos, y también que existen distintos guardianes y transmisores cualificados. Respecto a esto último, además de los griots están los tradicionalistas.

²⁹ "Quien corrompe su palabra, se corrompe a sí mismo", dice el adagio. Cuando alguien piensa una cosa y dice otra, se separa de sí. Rompe la unidad sagrada, reflejo de la unidad cósmica, creando desarmonía dentro y alrededor de sí" (traducción mía).

³⁰ “Contrariamente a lo que algunos puedan pensar, la tradición oral africana, en efecto, no se limita a historias y leyendas, o incluso a relatos mitológicos o históricos, y los griots están lejos de ser sus únicos guardianes y transmisores calificados” (traducción mía).

Sin embargo, ¿Qué es ser un tradicionalista? ¿Qué es ser un griot? y ¿Cuáles son sus diferencias? Según Hampâté Bâ, los tradicionalistas son los grandes depositarios de la herencia oral, son memoria viva de África, son sus mejores testigos. Los tradicionalistas están dotados de una memoria prodigiosa, preservan datos del pasado y contemporáneos transmitidos de manera oral. Para los tradicionalistas es fundamental y obligatorio respetar la verdad, de lo contrario quedarán inhabilitados para cumplir su función en la sociedad.

Según la región o etnia reciben diferentes nombres, por ejemplo:

Em bambara, chamam-nos de *Doma* ou *Soma*, os “Conhecedores”, ou *Donikeba*, “fazedores de conhecimento”; em fulani, segundo a região, de *Silatigui*, *Gando* ou *Tchiorinke*, palavras que possuem o mesmo sentido de “Conhecedor”. Podem ser Mestres iniciados (e iniciadores) de um ramo tradicional específico (iniciações do ferreiro, do tecelão, do caçador, do pescador, etc.) ou possuir o conhecimento total da tradição em todos os seus aspectos. (Hampâté Bâ, 2010, p. 175).³¹

El tema de los tradicionalistas y la forma en que son concebidos en las culturas y regiones antes señaladas, es de suma importancia dentro del ámbito de la epistemología (rama de la filosofía a la que se acoge esta investigación). Lo anterior porque muestran una forma de entender-interpretar el conocimiento, cómo este se transmite y cómo se organiza en la sociedad.

El autor es enfático al mencionar que un conocedor no es equivalente a ser un especialista, ya que al menos en Bambara el conocimiento, la vida, no se corta en facetas, como es común en Occidente, sino que los conocedores o tradicionalistas tienen un conocimiento de la totalidad y pueden desempeñar múltiples funciones y labores. Por ejemplo:

³¹ “En bambara, nos llaman *Doma* o *Soma*, los “Conocedores”, o *Donikeba*, “hacedores de conocimiento”; en fulani, según la región, *Silatigui*, *Gando* o *Tchiorinke*, palabras que poseen el mismo sentido de “Conocedor”. Pueden ser Maestros iniciados (e iniciadores) de una rama tradicional específica (iniciaciones del herrero, del tejedor, del cazador, del pescador, etc.) o poseer el conocimiento total de la tradición en todos sus aspectos” (traducción mía).

... um mesmo velho conhecerá não apenas a ciência das plantas (as propriedades boas ou más de cada planta), mas também a “ciência das terras” (as propriedades agrícolas ou medicinais dos diferentes tipos de solo), a “ciência das águas”, astronomia, cosmogonia, psicologia, etc. Trata-se de uma *ciência da vida* cujos conhecimentos sempre podem favorecer uma utilização prática. (Hampâté Bâ, 2010, p. 175).³²

Respecto a los griots, para estos, a diferencia de los tradicionalistas, no existe una obligación a la verdad, sino que se les concede el derecho de contar los hechos según consideren, ya que una de sus funciones es divertir al público, animarlo, que este se interese en las historias. El autor los llama contadores de historias o animadores públicos, en general pertenecen a la casta de los Dieli (en Bambara). Cabe mencionar que “O nome dieli em bambara significa sangue. De fato, tal como o sangue, eles circulam pelo corpo da sociedade, que podem curar ou deixar doente, conforme atenuem ou avivem os conflitos através das palavras e das canções” (Hampâté Bâ, 2010, p. 178).³³

Existen diferentes tipos de griots: los griots músicos, que tocan cualquier instrumento y son guardianes de música antigua; los griots embajadores, responsables de la mediación entre grandes familias, generalmente están ligados a una familia noble o real; y los griots genealogistas, historiadores o poetas, contadores de historias y viajeros, que no pertenecen a una familia. (p. 193).

La explicación sobre las personas calificadas para preservar y transmitir la memoria de ancestros/ancestras y el respeto a la verdad da pie para que Hampâté Bâ profundice en su artículo sobre la autenticidad de la transmisión oral. Respecto

³² “(...) un mismo viejo conocerá no sólo la ciencia de las plantas (las propiedades buenas o malas de cada planta), sino también la "ciencia de las tierras" (las propiedades agrícolas o medicinales de los diferentes tipos de suelo), la "ciencia de las aguas ", astronomía, cosmogonía, psicología, etc. Se trata de una ciencia de la vida, cuyos conocimientos siempre pueden favorecer un uso práctico” (traducción mía).

³³ “El nombre dieli en bambara significa sangre. De hecho, al igual que la sangre, ellos circulan por el cuerpo de la sociedad, al que pueden curar o dejar enfermo, conforme mitiguen o aviven los conflictos a través de las palabras y de las canciones.” (traducción mía).

a esto último, el autor enfatiza en cómo, en las culturas donde prevalece la tradición oral, existe un desprecio individual y social hacia la mentira. Incluso si se llegara a descubrir que un tradicionalista ha mentado, este no podrá ser más maestro y su función desaparecerá inmediatamente, además de perder la confianza de la comunidad.

Sin embargo, en este contexto, la mentira va más allá de modificar o falsificar datos o hechos, según Hampâté Bâ, la mentira radica en separarse de sí mismo, lo cual se observa de manera explícita en el siguiente adagio: “Diz-se: “Cuida-te para não te separares de ti mesmo. É melhor que o mundo fique separado de ti do que tu separado de ti mesmo” (2010, p. 177)³⁴. De esta manera, la mentira corrompe los actos rituales, rompe la armonía y equilibrio propios de estos, por ello, una persona mentirosa no estaría capacitada para manipular las fuerzas de la vida.

Sin embargo, por tratarse de la tradición oral, las historias no se mantendrán intactas a lo largo de los años y de generación en generación. Al respecto, Hampâté Bâ menciona que “Uma narrativa tradicional possui sempre uma trama ou base imutável que não deve jamais ser modificada, mas a partir da qual pode-se acrescentar desenvolvimentos ou embelezamentos, segundo a inspiração ou a atenção dos ouvintes” (p. 180).³⁵

Continuando con el tema de la autenticidad de la transmisión, Hampâté Bâ hace referencia a la importancia del respeto por la cadena de transmisión. Por ello, los tradicionalistas-doma siempre harán alusión a la cadena, de la cual ellos son solamente un eslabón. La noción de “respeto a la cadena de transmisión” “determina, em geral, no africano não aculturado a tendência a relatar uma história

³⁴ “Se dice: “Cuídate para no separarte de ti mismo. Es mejor que el mundo esté separado de ti que tú separado de ti mismo” (traducción mía).

³⁵ “Una narración tradicional tiene siempre una trama o base inmutable que nunca debe ser modificada, pero a partir de la cual se pueden añadir desarrollos o adornos, según la inspiración o la atención de los oyentes” (traducción mía).

reproduzindo a mesma forma em que a ouviu, ajudado pela memória prodigiosa dos iletrados” (p. 181).³⁶

Debido a esta autenticidad y respeto por la cadena de transmisión es que el autor afirma que la tradición oral es perfectamente válida desde el punto de vista científico, ya que:

É possível comparar as versões de diferentes etnias, como fiz, a título de controle, mas a própria sociedade exerce um autocontrole permanente. Com efeito, nenhum narrador poderia permitir-se mudar os fatos, pois à sua volta haveria sempre companheiros ou anciãos que imediatamente apontariam o erro, fazendo-lhe a séria acusação de mentiroso (Hampâté Bâ, 2010, p. 207).³⁷

Sin embargo, a pesar del valor y la autenticidad que bien describe Hampâté Bâ respecto a la tradición oral, no puedo obviar la matriz de poder colonial que ha ejercido un dominio sobre las formas de conocimiento otras, mismas que no se acoplan a la visión occidental del conocimiento. Desde el poder colonial, la oralidad fue deslegitimada y, como lo menciona el autor, los tradicionalistas fueron perseguidos y relegados a un lugar sin importancia dentro de la sociedad, situación que los obligó a huir al bosque, con el fin de dejar las ciudades de blancos o de colonizadores llamadas *Tubabudugu* (p. 176).

Hampâté Bâ muestra que si se habla de oralidad se debe hablar de memoria, están vinculadas, se complementan, una no existe sin la otra. Por ello, para finalizar, considero importante enfatizar en algunas de las características que el autor menciona de la memoria africana.

³⁶ "Determina, en general, en el africano no aculturado, la tendencia a relatar una historia reproduciendo la misma manera en que la escuchó, ayudado por la memoria prodigiosa de los iletrados" (traducción mía).

³⁷ "Es posible comparar las versiones de diferentes etnias, como he hecho, a manera de control, pero la propia sociedad ejerce un autocontrol permanente. En efecto, ningún narrador podría permitirse cambiar los hechos, pues a su alrededor habría siempre compañeros o ancianos que inmediatamente le señalarían el error, haciéndole la seria acusación de mentiroso" (traducción mía).

Según este autor, en las tradiciones orales, la memoria está más desenvuelta, independientemente de si la persona es analfabeta o no. En varios momentos hace referencia a maestros o personas que registran gran cantidad de datos e información y son analfabetas. Por ejemplo, el maestro Moiam Gaolo, quien vivió 105 años.

También “Quanto à memória dos tradicionalistas, em especial a dos tradicionalistas-doma ou “Conhecedores”, que abrange vastas áreas do conhecimento tradicional, constitui uma verdadeira biblioteca onde os arquivos não estão “classificados”, mas totalmente inventariados” (p. 209).³⁸

Para contar una historia desde la tradición oral no basta solo con recordar, sino que implica traer al presente el relato en su totalidad. El contar historias involucra a la persona que narra y a su audiencia, ambos tienen un papel activo. Al contar historias el pasado se vuelve presente. Además de ello, ninguna historia se puede resumir, la vida jamás se resume, si se hace, la historia no pasará por verdadera.

La oralidad se concretiza en cuentos, adágios, genealogías, máximas, proverbios, leyendas, mitos, canciones... estas “que constituem quer um esboço a ser desenvolvido, quer um ponto de partida para narrativas didáticas antigas ou improvisadas” (p. 209).³⁹

Sin embargo, según Hampâté Bâ, se corre el riesgo de perder la tradición, debido al dominio del poder colonial. Incluso, no se puede obviar que el asistir a las escuelas de los colonizadores fue establecido como una obligación, con el propósito de romper la tradición oral. “A maior preocupação do poder colonial era, compreensivelmente, remover as tradições autóctones tanto quanto possível para

³⁸ “En cuanto a la memoria de los tradicionalistas, en especial la de los tradicionalistas-doma o “Conocedores”, que abarca amplias áreas del conocimiento tradicional, constituye una verdadera biblioteca donde los archivos no están “clasificados”, sino totalmente inventariados” (traducción mía).

³⁹ “que constituyen, ya sea un boceto a ser desarrollado, o bien un punto de partida para narrativas didáticas antiguas o improvisadas” (traducción mía).

implantar no lugar suas próprias concepções. As escolas, seculares ou religiosas, constituíram os instrumentos essenciais desta ceifada” (p. 211).⁴⁰

Es por ello que Hampâté Bâ hace referencia a la escucha y a la importancia de no imponer los criterios personales ante otras formas de ver el mundo, ni tampoco juzgar a partir de estos criterios. Para realmente lograr un reconocimiento de la tradición oral y su gran importancia, tanto a nivel epistemológico como comunitario, es preciso tomar en cuenta las palabras que uno los grandes sabios de Bandiagara, Tierno Bokar, dirige a las personas investigadoras:

“Se queres saber quem sou,
Se queres que te ensine o que sei,
Deixa um pouco de ser o que tu és
E esquece o que sabes” (p. 212).⁴¹

Con todo esto, para el autor, la gran tarea reside en intensificar el trabajo en la recolección de historias orales, documentación y sistematización, ya que, al momento de escribir su artículo, consideraba que estábamos ante la última generación de grandes depositarios del conocimiento oral. Al desaparecer estas personas estaríamos ante la pérdida de grandes tesoros de las culturas africanas, ante la pérdida de conocimientos insustituibles.

El calypso afrolimonense como ejemplo de tradición oral de las comunidades afrocaribeñas⁴²

Si bien, el calypso es catalogado, generalmente, como un estilo musical de procedencia afrocaribeña, en el presente apartado pretendo ampliar esta

⁴⁰ “La mayor preocupación del poder colonial fue, comprensiblemente, eliminar las tradiciones autóctonas, tanto como fuera posible, para implantar, en su lugar, sus propias concepciones. Las escuelas, seculares o religiosas, constituyeron los instrumentos esenciales de este corte” (traducción mía).

⁴¹ “Si quieres saber quién soy,
Si quieres que te enseñe lo que sé,
Deja un poco de ser lo que tú eres
y olvida lo que sabes.” (traducción mía).

⁴² Cabe señalar que en el cuarto capítulo me ocuparé, de manera exclusiva, de este tema.

perspectiva y estudiar, específicamente, el calypso afrolimonense en su dimensión de tradición oral de los pueblos afrocaribeños.

Algunas personas como Manuel Monestel (2005, 2010, 2012, 2013), Dorothy Mosby (2003, 2012) y Valeria Grinberg Pla (2008), han elaborado investigaciones donde estudian el calypso limonense como literatura oral. También, el escritor trinitario, Keith Q. Warner se ha dedicado a estudiar el vínculo entre el calypso de Trinidad y la literatura oral en su libro: "Kaiso! the Trinidad Calypso: A Study of Calypso As Oral Literature" (1982).

El calypso, más allá de un estilo musical es también una tradición oral afrocaribeña que se transmite por medio del canto y es acompañada por instrumentos musicales. Esta práctica tiene un vínculo con África y con diversas figuras ancestrales y mágicas heredadas de este continente. Por ello, en adelante me referiré a los aspectos que hacen del calypso afrolimonense un ejemplo de tradición oral.

Según Monestel (2012) el calypso es, a grandes rasgos, un cuento cantado. Incluso, ha venido a suplir fuentes de información, ante la desaparición o pérdida de los periódicos, publicados en inglés, por y para la comunidad afrodescendiente de Limón. Estos periódicos existieron durante la primera mitad del siglo XX.

De esta manera, el calypso ha cumplido el papel de un periódico que informa a la comunidad de noticias, historias, acontecimientos que les resultan pertinentes, estas son narradas con rima, canto y al son de los instrumentos. (Grinberg Pla, 2008). En atención con lo anterior, cabe hacer referencia al siguiente señalamiento de Monestel:

Si se parte de la idea de que es un cuento cantado se pueden hacer algunas observaciones con respecto a su forma de "contar" o "cantar". El hecho de narrar o contar historias muestra por sí su dimensión literaria, pues la relación con la literatura y la historia oral son evidentes. Al igual que la narración oral, estos cantos se modifican, se perfilan y se recrean con el tiempo y con la transmisión de un cantor o

narrador a otro, cobrando significados nuevos según el contexto y los receptores de la canción (2010, p. 134).

Es decir, el calypso al ser una narración oral es tradición viva, tal como lo plantea el etnólogo maliense Hampâté Bâ (a quien le dedique un apartado en el primer capítulo). De ahí, que uno de sus aportes epistémicos sea transmitir la memoria viva, es decir los acontecimientos cotidianos que muchas veces no perfilan dentro de la historia oficial y son de gran importancia en los ámbitos comunitarios. El calypso gracias a su carácter espontáneo y de improvisación supera la idea de “conocimientos estáticos”, al estilo de dogmas, y transmite conocimientos que están en constante cambio, al ritmo de la cotidianidad que exige un flujo dinámico.

Ahora bien, aunque la oralidad es tradición viva que está en constante cambio, eso no significa que sea menos rigurosa que otros sistemas de comunicación para el registro y transmisión de información y los conocimientos. Tal como lo señala Hampâté Bâ (2010) las comunidades donde pervive la tradición oral han generado mecanismos para regular el proceso de transmisión de conocimientos. Uno de estos mecanismos son los guardianes de la memoria, los cuales son personas encargadas de preservar y transmitir las historias de manera oral. Dichas personas tienen un gran prestigio en la comunidad, ya que la palabra, dentro de las culturas orales, es algo sagrado y mágico.

El calypso no dista de lo narrado por Hampâté Bâ, pues cuenta con personas que están encargadas de su transmisión. Estos son los calypsonians, a los cuales me referiré en el cuarto capítulo.

Mosby (2003) en su libro “Place, language, and identity in Afro-Costa Rican literature” aborda esta temática en un apartado intitulado “Calypso and the Tradicional of Oral Literature”. En dicho apartado hace énfasis en el vínculo que existe entre la tradición oral afrocostarricense con la de otros lugares del caribe, como por ejemplo Trinidad. Además de ello, señala que este ha sido un campo poco investigado en Costa Rica, a pesar de su gran importancia, ya que como lo afirma Brathwaite, citado por Mosby (2003), en “The African Presence” “the significance of

the oral folkloric tradition as an integral part of black literature in the Americas because it is an authentic expression of the black experience”⁴³ (p. 39).

En el caso del Caribe costarricense destacan experiencias de tradición oral como los cuentos de Anansi (Anancy stories), los proverbios o dichos populares afrocaribeños y el calypso afrolimonense. Sin embargo, este último no ha sido tan investigado desde el enfoque de la tradición oral. Por ello, Mosby hace énfasis en lo siguiente:

The calypso originating in Limón expresses the history and preoccupations of a group located outside the official discourse. The calypso, as part of the oral tradition, has literary value. Its structure, much like the traditional Western ballad, captures the most intense moment of an event, often beginning in media res. The compositions are formulaic in their form of storytelling. Unlike traditional oral poetry, the calypso generally has an identifiable author, although there are traditional popular calypsos of unknown origin⁴⁴ (2003, p. 40).

El calypso, sin duda, reúne un universo de conocimientos, experiencias, elementos culturales, que es preciso investigar para de este modo contribuir en la visibilización de la historia de la población afrocostarricense y destacar el aporte de la tradición oral caribeña en el proceso de preservar, recuperar y transmitir la memoria histórica de los pueblos. Liverpool (1996)⁴⁵ citado por Phillips (2005) indica que “During the period of enslavement in the Caribbean, these songs became the oral literature of

⁴³ “La importancia de la folclórica tradición oral es una parte integral de la literatura negra en las Américas, porque es una expresión auténtica de la experiencia negra” (traducción mía).

⁴⁴ “El calypso originario de Limón expresa la historia y las preocupaciones de un grupo ubicado fuera del discurso oficial. El calypso, como parte de la tradición oral, tiene valor literario. Su estructura, al igual que la balada occidental tradicional, capta el momento más intenso de un evento, a menudo comenzando hacia la mitad de la historia. Las composiciones son formulistas en su manera de contar historias. A diferencia de la poesía oral tradicional, el calypso generalmente tiene un autor identificable, aunque existen calypsos tradicionales populares de origen desconocido” (traducción mía).

⁴⁵ Destacado calypsonian conocido como Mighty Chalkdust.

an oppressed people, who sung of their circumstances, their trials and tribulations, in a code that they believed they alone understood”⁴⁶ (p. 14).

Como lo señala Mosby (2003) el calypso no “es el arte por el arte”, cada una de estas canciones, que desde lo externo parecieran sencillas, guarda un trasfondo ancestral que conecta con una especie de inconsciente colectivo de los pueblos afrodescendientes.

⁴⁶ “Durante el período de esclavitud en el Caribe, estas canciones se convirtieron en la literatura oral de un pueblo oprimido, que cantaba sobre sus circunstancias, sus pruebas y tribulaciones, en un código que creían que solamente ellos entendían” (traducción mía).

CAPÍTULO II: RACISMO EPISTÉMICO: OTRA DE LAS CARAS OCULTAS DE LA MODERNIDAD

La colonialidad no es el pasado de la modernidad. Es, simplemente, su otra cara.

Santiago Castro-Gómez

En la historia oficial de la filosofía⁴⁷ la modernidad, en tanto período histórico, suele ser representada e interpretada como la época de la emancipación y el renacimiento de la razón. La modernidad, desde la visión hegemónica, representa la superación del “oscurantismo” medieval para dar la bienvenida a la razón y su equivalente la ciencia.

No busco negar que, efectivamente, la modernidad produjo una serie de aportes en vastos ámbitos de conocimiento. Sin embargo, más que constatar los beneficios que supuso la entrada en la era moderna, estoy interesada en develar una de las tantas caras ocultas de este período histórico. Esto con el fin de examinar los cimientos sobre los que se han edificado los clamados avances que se le atribuyen.

A esa otra cara de la modernidad la he nombrado en este capítulo “violencia y racismo epistémico”. Cabe aclarar que mi objetivo no es realizar un exhaustivo estudio del tema, más que esto me centraré en la discusión que ciertos intelectuales, en el ámbito de la filosofía, han planteado al respecto, con el propósito de enmarcar el análisis de la oralidad en dicha discusión.

Para ello, cabe preguntarse: ¿Ha tenido la epistemología hegemónica, heredera de la modernidad, implicaciones en la tradición oral? ¿Por qué hablar de racismo epistémico en una investigación centrada en la oralidad? ¿Existe alguna relación entre el fetichismo de la escritura (Lienhard) y el proyecto moderno-colonial? A partir

⁴⁷ Generalmente, se parte de que su origen se debe al paso del mito al logos en la Grecia antigua y que luego evoluciona, a lo largo de diferentes épocas históricas, como la medieval, la modernidad y posmodernidad, centrada, generalmente, en la experiencia europea.

de estas interrogantes busco comprender qué vínculo existe entre las narrativas edificadas a partir de la modernidad y la invisibilización de la tradición oral como mecanismo para construir- producir-transmitir conocimiento.

Ante esto, profundizaré en el tema del racismo epistémico a partir de la perspectiva de análisis propuesta por los filósofos Emmanuel Chukwudi Eze (Nigeria), Paget Henry (Isla Antigua) y Santiago Castro Gómez (Colombia) en el año 2014, el filósofo y psiquiatra de Martinica Frantz Fanon (2009), la filósofa dominicana Yuderkis Espinosa (2017), el sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel (2011, 2012, 2013) y el sociólogo peruano Aníbal Quijano (2000).

Además de ello, será fundamental estudiar la configuración de la racionalidad occidental-moderna, y así comprender el trato que se le ha dado a otras racionalidades o distintas formas de producir-transmitir conocimiento/episteme que no responden al patrón moderno-occidental. Este aspecto lo estudiaré desde la perspectiva del filósofo argentino Enrique Dussel (2000/2014) y del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, quien aborda el tema de la monocultura del saber (2009).

Como eje transversal, explicaré de manera breve las diferencias a nivel conceptual entre colonialismo, colonialidad y las diversas formas en que esta última se ha manifestado (poder, saber y ser). En este aspecto tomaré como base los estudios de Frantz Fanon (2009), el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres (2003) y de Aníbal Quijano (2000).

El nacimiento de la razón: la configuración de la racionalidad occidental-moderna.

Existe una larga discusión, tanto en el ámbito de la filosofía como en la historia, respecto a la demarcación del inicio de la modernidad. En el marco de esta discusión debo aclarar que, en el presente escrito, parto del análisis desarrollado por el filósofo Enrique Dussel. Según este filósofo (2014) la modernidad surge en 1492 (finales del siglo XV) y está marcada por el hito histórico del “descubrimiento” del “Nuevo Mundo”. Si bien, la modernidad da inicios en esta fecha, existen

procesos latentes que la preceden y que permitieron arar el terreno para que su semilla germinara con éxito.

Considero vital tener presente que, aunque la modernidad es un fenómeno europeo, esto no supone que lo sea de forma exclusiva ni esencial, ya que, como lo menciona Dussel, “es un fenómeno que se ha constituido en una relación dialéctica con una alteridad no-europea” (2014, p.63).

En el artículo intitulado “Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt)”, Dussel hace referencia al “mito de la modernidad” según el cual esta última se entiende como emancipación. Sin embargo, al asumir esta interpretación de lo moderno y al utilizar, como la llama el autor en cuestión, la falacia eurocéntrica para la comprensión de la modernidad, se invisibiliza la violencia genocida y epistemicida que está detrás de la razón moderna y que finalmente la constituye. El autor señala:

Pero la modernidad como tal “nació” cuando Europa estaba en una posición tal como para plantearse a sí misma contra otro, cuando, en otras palabras, Europa pudo autoconstituirse como un unificado ego explorando, conquistando, colonizando una alteridad que le devolvía una imagen de sí misma. Este otro, en otras palabras, no fue “descubierto”, o admitido, como tal, sino disimulado, o “en-cubierto”, como lo mismo que Europa había asumido que había sido siempre. Así, si 1492 es el momento del “nacimiento” de la modernidad como un concepto, el origen de un muy particular mito de violencia sacrificial, también marca el origen de un proceso de ocultamiento o no reconocimiento de lo no-europeo. (Dussel, 2014, p. 64).

Esta cita es de suma importancia para comprender la modernidad más allá de lo que se plantea en la historia oficial, sobre todo en lo que respecta a la problematización del supuesto “descubrimiento”, el cual en realidad se traduce en en-cubrimiento de lo no-europeo. Si bien, este ocultamiento se ejecuta a través de genocidios, también se produce a partir de los epistemicidios de todo aquello que no alcance el rango de lo “universal”.

Lucía Rincón Soto, filósofa venezolana, realiza en su libro “Bases histórico-filosóficas de la teoría feminista” (2009) una serie de acotaciones sobre cómo la modernidad no cumple con sus promesas de emancipación para la humanidad, en su totalidad, e incluso para la naturaleza. En dicha obra, ella hace énfasis en cómo las mujeres, su pensamiento y praxis, por ejemplo, han sido invisibilizadas a lo largo de diferentes épocas históricas. Cabe indicar que, siguiendo a Fanon (2009), la modernidad deshumaniza a ese otro/a que no cumple sus parámetros, ubicándolo/a, de esta manera, en la zona del no-ser. A pesar de que el tema que abordo en el presente escrito es la oralidad y no las mujeres, me parece crucial hacer mención de la crítica expuesta por esta filósofa.

Rincón Soto señala que la época moderna⁴⁸:

Se caracteriza principalmente por el hecho de hacer de la razón y de su poseedor, el hombre, el motor de los acontecimientos. La razón es un fin en sí mismo. Es un conjunto de operaciones que le permiten al que la posee comprender la naturaleza para posteriormente dominarla. De esta idea está impregnado todo el pensamiento moderno (2009, p. 14).

Como lo menciona la autora, la época moderna tiene como uno de sus fundamentos lo que interpreta como “razón” y existe una fiel confianza en que, a través del hombre⁴⁹, su poseedor, logrará dominar lo que considere naturaleza y con ello alcanzará el clamado progreso. Incluso, durante este período histórico surgieron movimientos como la Ilustración⁵⁰, desde los cuales la razón tiene un poder iluminador, y es vista como una característica esencialmente humana.

⁴⁸ Esta filósofa ubica el origen de esta época en el siglo XV y su finalización a mediados del siglo XIX.

⁴⁹ “Hombre” entiéndase como lo referente a lo masculino, no como equivalente a la humanidad.

⁵⁰ La Ilustración fue en principio un movimiento cultural e intelectual que se gestó en Europa en el siglo XVIII (también conocido como el Siglo de las Luces), el cual se caracterizó por una gran confianza en el poder de la *razón* (Rincón, 2009, p. 27).

Además de esto Castro-Gómez (2014) señala que “existen lazos entre el proyecto ilustrado de la “ciencia del hombre” y el proyecto colonial europeo; el escenario de la ilustración fue la lucha imperial por el control sobre territorios claves para la expansión del naciente capitalismo y sobre la población que habitaba esos territorios.” (p. 90).

Immanuel Kant señala lo siguiente en su texto “¿Qué es la Ilustración?”⁵¹:

La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he ahí el lema de la ilustración. (1985, p. 25)

Si leo la cita anterior sin prestar atención al contexto histórico y político en que se plantea, es decir, sin contemplar la corpo y geopolítica⁵², podría interpretar que la modernidad y la ilustración son propuestas justas y acertadas. Sin embargo, a la luz del contexto de su auge cabe preguntarse ¿qué se entendía por razón?; ¿quiénes podían acceder a ella?; ¿Es posible para toda la humanidad superar esa culpable incapacidad? ¿Según el planteamiento de Kant tienen todos los seres humanos la voluntad y la capacidad para “servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro”?

La siguiente cita del libro “Dialéctica feminista de la Ilustración” de Cristina Molina Petit (1994) vislumbra algunas posibles respuestas ante las interrogantes que planteé en el párrafo anterior:

Si la Ilustración aboga por la razón para ahuyentar los fantasmas del mito, el feminismo en sus raíces ilustradas, apela a esta misma razón para ahuyentar los fantasmas biologicistas y funcionalistas que se cernían sobre la mujer, confinándola a un destino único de esposa, madre y complemento del hombre. Pero la Ilustración no cumple sus promesas: la razón no es la razón universal. La mujer queda fuera de ella como aquel sector que *Las Luces no quieren iluminar*. La mujer en el siglo de las luces, sigue siendo definida como la Pasión, la

⁵¹ Este texto fue publicado por primera vez en 1784.

⁵² Conceptos planteados por Dussel (1977).

Naturaleza, el refugio fantasmático de lo originario previo al ámbito propiamente humano de lo social-civil. (p. 20).

Recalco la frase “la razón no es razón universal”, porque en ella se sintetiza el engaño de la modernidad. Si bien, esa razón que regirá el destino de la humanidad hacia la emancipación es esencialmente humana, es importante preguntarse ¿quiénes son merecedores del rango de lo humano? En esta interrogante se encierra una de las caras ocultas de la modernidad, ya que, desde la visión moderna, “humano” equivale a occidente o al norte global. Es lo que Fanon (2009) ha nombrado como la “zona del ser”. De esta manera, la razón no pertenece o no ilumina lo que se ha categorizado como “naturaleza” o, en palabras de Fanon, la zona del no-ser, como, por ejemplo, las personas racializadas, lo femenino, lo no-europeo y no-occidental, sectores empobrecidos y marginalizados, entre otros. Dado esto, como bien lo señala Rincón Soto (2009), el progreso que promete la modernidad no es universal.

Incluso, en la modernidad surge con fuerza una corriente filosófica conocida como el contractualismo, que se desarrolla en los siglos XVII y XVIII, en el cual J. Locke, T. Hobbes y J. Rousseau son sus principales representantes. Esta corriente se caracteriza por el postulado de que existe una separación⁵³ entre el estado de naturaleza y el estado de civilización, el primero es superado por medio del establecimiento de un contrato social, el cual da origen a la civilización o sociedad civil.

Sin embargo, como lo señala el filósofo, teólogo y economista Franz Hinkelammert (2005), todo lo que no entraba en los parámetros de Occidente era categorizado como estado de naturaleza, y el llamado paso a la civilización suponía el dominio y colonización del Norte Global. Por ejemplo, J. Locke, con su escrito del contrato social lo que buscaba era dar una base teórica para justificar la esclavitud, por parte

⁵³ La racionalidad moderna-occidental se configura con un pensamiento dicotómico, en tanto parte de opuestos como: racional-pasional, razón-naturaleza, civilización-barbarie, civilización-primitivo, hombre-mujer, premoderno-moderno, entre otras.

de Inglaterra, de la población del continente africano. Como lo señala el escritor Eduardo Galeano (2008) “John Locke, el filósofo que proclamó la libertad, era accionista de la Royal Africa Company, que compraba y vendía esclavos”.

Los aspectos que mencioné anteriormente constituyen la configuración de la racionalidad y la subjetividad moderna, que deriva en violencia epistémica al dominar-colonizar todo aquello que considere fuera de la razón. La modernidad supuso la emancipación para un grupo determinado de la población, emancipación que fue posible debido a la explotación de la naturaleza, al genocidio de los pueblos no-europeos, la violación y el epistemicidio de todas aquellas formas de conocimiento que no encajaban en los parámetros de la racionalidad moderna-occidental.

De esta manera, las formas de conocimiento de culturas no-occidentales han sido catalogadas como premodernas, como parte del llamado “estado de naturaleza”, es decir, primitivas. Incluso condicionadas a la minoría de edad o “la culpable incapacidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro” que mencionaba Kant. Para este filósofo estas culturas no podrán cumplir el lema de la ilustración “¡Sapere aude! ¡Ten valor de servirte de tu propia razón!” porque desde la perspectiva moderna carecen de entendimiento (he aquí una base del racismo epistémico, concepto que abordaré en el próximo apartado).

En esta línea, no puedo dejar de lado la acotación de Castro-Gómez respecto a la relación existente entre modernidad y colonialidad⁵⁴, en tanto:

De acuerdo a este modelo, la colonialidad y la modernidad no deben ser entendidas como “fases” sucesivas en el tiempo (la modernidad como “superación de la colonialidad”) sino como fenómenos

⁵⁴ Según el filósofo Nelson Maldonado-Torres: “Colonialidad no significa lo mismo que colonialismo. Colonialismo denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio. Distinto de esta idea, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. Así, pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo” (2003, p. 131).

coexistentes y mutuamente dependientes al interior del sistema capitalista. El colonialismo a contra pelo de lo afirmado tradicionalmente por la teoría social moderna, no es un fenómeno puramente aditivo sino constitutivo de la modernidad. (2014, p. 89).

Esta última acotación será fundamental en el presente capítulo, ya que permitirá comprender por qué la racionalidad moderna-occidental supone la exclusión de otras formas conocimiento no-occidentales y cuál es la pertinencia de incluir el análisis del sistema-mundo propuesto por Wallerstein y que ha sido tomado por críticos(as) decoloniales⁵⁵ con adjetivos como moderno/colonial, capitalista, patriarcal, judeocristianocéntrico, heteronormativo, racista, entre otros.

La violencia desarrollada durante el auge y el desenvolvimiento de la modernidad, acompañada de otros sistemas de opresión como el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, no solo se ejerció a nivel económico o geopolítico. Dicha dominación también se dio en el ámbito de lo cognitivo. En atención a ello, como apunta el filósofo español Jorge Polo Blanco⁵⁶:

Uno de los fenómenos más decisivos de la dominación tiene que ver con aquello que se ha dado en llamar *violencia epistémica*, refiriéndose esta al conjunto de ideologías y prácticas eurocéntricas que han promovido de forma sistemática la subalternización de todos aquellos saberes e imaginarios no encuadrados en una matriz occidental (Polo, 2016, p. 27).

Lejos del mito de una modernidad emancipadora, del siglo de las luces, del renacimiento de la razón frente al “oscurantismo” de épocas precedentes, surge, paralelamente, la otra cara de la modernidad que se traduce en dominación, explotación, encubrimiento, violaciones, genocidios y epistemicidios. Por ende, es

⁵⁵ Como por ejemplo el sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel.

⁵⁶ Jorge Polo Blanco es Doctor (PhD) en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Máster de Estudios Avanzados en Filosofía (Programa Oficial de Posgrado) y licenciado en Filosofía, en la universidad antes mencionada.

importante mostrar que la colonización no solo fue económica o política, también se dio en el ámbito epistémico, cognitivo e intelectual. Por ello, aún persiste la colonialidad del poder, del género, del ser y del saber. A modo de aclaración, dice Maldonado-Torres que:

...colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, y la colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, la colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje (2003, p. 130).

La violencia epistémica de la que he venido hablando se ejerce también a partir de la monocultura del saber (término acuñado por de Sousa Santos), “Es decir, la ignorancia presente en la noción (moderna/colonial) de una sola cultura de conocimiento, hace desperdiciar la experiencia social de otros seres y sus conocimientos” (Walsh, 2004b, p. 6).

Desde esta monocultura del saber no solo se le ha otorgado el privilegio epistémico, como lo menciona Grosfoguel (2013) a hombres, blancos, occidentales, de cinco países del Norte Global (Italia, Francia, Inglaterra, Alemania y Estados Unidos), sino que también se ha designado a la escritura como la única forma válida para la producción-transmisión del conocimiento. Por ende, la oralidad, y consigo las culturas orales, son subalternizadas y despojadas de su carácter y valor epistémico.

Racismo epistémico y sus implicaciones epistemológicas en la tradición oral

En el apartado anterior analicé cómo la modernidad deviene en violencia epistémica y cómo el colonialismo no es anterior a la modernidad, sino que la constituye. Sin embargo, para efectos del presente trabajo, la discusión no acaba en este punto, sino que es de suma importancia profundizar en el concepto de racismo epistémico y sus implicaciones en la descalificación de la oralidad-tradición oral como sistema de comunicación legítima y forma de construir-producir-transmitir conocimientos.

Como lo señala Grosfoguel, generalmente el racismo epistémico es una de las formas de racismo más invisibilizadas en el «sistema mundo capitalista/ patriarcal moderno/colonial occidentalizado/cristianizado», en comparación con otras formas de racismo como el económico, social, cultural, político. (2011, p. 343).

Sin embargo, antes de profundizar en el racismo epistémico, es necesario precisar, brevemente, qué entiendo por racismo y cuál es el vínculo entre este último y la modernidad.

Para responder las interrogantes planteadas, me referiré a las investigaciones realizadas por Quijano (2000), quien se ha interesado por develar como la idea de “raza” ha sido uno de los ejes fundamentales en el patrón de poder mundial. Este autor analiza el concepto de “raza” no como una categoría biológica y por tanto natural en los seres humanos, sino como una categoría construida social e históricamente en un período histórico determinado. Ante esto menciona:

La idea de *raza* es, literalmente, un invento. No tiene nada que ver con la estructura biológica de la especie humana. En cuanto a los rasgos fenotípicos, éstos se hallan obviamente en el código genético de los individuos y grupos y en ese sentido específico son biológicos. Sin embargo, no tienen ninguna relación con ninguno de los subsistemas y procesos biológicos del organismo humano, incluyendo por cierto aquellos implicados en los subsistemas neurológicos y mentales y sus funciones. (Quijano, 2000, p. 203).

De esta manera el invento de la “raza” fue uno de los primeros instrumentos para la clasificación social de la población mundial en el sistema-mundo hegemónico. Fue utilizado, como lo señala Quijano, para codificar las diferencias entre conquistadores y conquistados, sustentándose en “una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros” (2000, p. 202).

La idea de “raza” es un invento moderno, ya que antes de la conquista y colonización de América no existen registros del uso de esta categoría ni la acentuación/focalización de las diferencias en la población en términos raciales⁵⁷. El invento de la “raza” se constituyó para la justificación de las relaciones de dominación existente entre conquistadores y conquistados, al crearse esas jerarquías como algo natural. Además de ello, este invento fue una de las piedras angulares para garantizar el desarrollo/éxito del nuevo patrón de poder mundial (moderno-capitalista-patriarcal-cristianocéntico-occidentalocéntrico).

A partir de la invención de la “raza” los cuerpos son racializados y con ello condicionados a vivir/reproducir determinado modo de existencia. Algunos cuerpos serán racializados como superiores y por tanto su “raza” supondrá privilegios dentro del sistema-mundo dominante, mientras que en otros cuerpos la racialización devendrá en una condición inferior e incluso en negación/opresión de su ser/existencia. (Fanon, 2009).

Si bien, ya hice mención de que la invención de la “raza” es uno de los ejes principales del sistema-mundo hegemónico y que operó como instrumento para clasificar a la población mundial en dicho sistema, es preciso comprender cómo esta ideología racista logró imponerse de manera global.

Como posible respuesta, Grosfoguel (2013), ha analizado los cuatro genocidios/epistemicidios del siglo XVI como mecanismos utilizados para imponer globalmente el sistema-mundo moderno/colonial, capitalista, patriarcal y con ello la idea de “raza”. Además de ello, según el autor en mención, estos genocidios/epistemicidios constituyen la estructura de conocimiento del sistema-mundo y la epistemología fundacional de las universidades occidentalizadas.

Estos cuatro genocidios/epistemicidios, según Grosfoguel (2013)⁵⁸, que han permitido, a unos cuantos hombres de cinco países de Europa Occidental,

⁵⁷ Quijano (2000) y Grosfoguel (2011/2012)

⁵⁸ Para profundizar en el tema revisar el artículo de Grosfoguel (2013) intitulado “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI”.

monopolizar la autoridad del conocimiento en el mundo y el privilegio epistémico (p. 34), son: contra la población de origen judío y musulmán en la conquista de Al-Ándalus; contra los pueblos indígenas en la conquista del continente americano; contra los(as) africanos(as) raptados(as) y esclavizados(as) en el continente americano y; contra las mujeres quemadas vivas bajo acusaciones de brujería en Europa.

La filósofa Yuderkis Espinosa, realiza un valioso recuento del origen y la evolución de la ideología racista⁵⁹. Ella analiza cómo el racismo ha sido fundamentado desde distintos tipos de discurso. Por ejemplo, considera que en el discurso teológico-monogenista (siglos XV-XVII):

El racismo tiene su origen en el debate religioso del siglo XV en el contexto de la colonización y esclavitud a que son sometidos los nuevos pueblos descubiertos en África y América. No se discute sobre la existencia de “raza” sino sobre el origen de la inferioridad de los grupos encontrados en estos continentes. Se debate sobre la idea de si son descendientes de Adán y Eva o si no lo son. (Espinosa, 2007).

Sin embargo, a partir del siglo XVIII, se da un desplazamiento de las fundamentaciones religiosas para dar lugar a discursos basados en la ciencia, a lo cual Espinosa llama “discurso científico, Mono y Poligenista” o racismo biológico, que luego pasa a ser racismo cultural.

La autora señala que el racismo en este tipo de discurso tuvo su origen en la raciología que consistía en el estudio científico de las razas humanas o la fundamentación biológica de las diferencias raciales en la humanidad. Incluso muchos de estos planteamientos responden a la lógica del determinismo biológico. “En este contexto aparecen los 1ros trabajos que ayudan a sistematizar una relación entre aspectos biológicos (características fenotípicas) y característica morales, físicas e intelectuales” (Espinosa, 2017). Según Chukwudi Eze y Paget Henry

⁵⁹ Esta filósofa también realiza un estudio sobre los contradiscursos hacia esta ideología racista.

(2014), filósofos como Kant, Hume, Hegel, reproducen este discurso en muchas de sus obras-teorías⁶⁰. Por su parte, Espinosa menciona, por las mismas razones, a Voltaire, Montesquieu, entre otros de los filósofos de la Ilustración.

Como lo mencioné en el apartado anterior, el filósofo y psiquiatra Frantz Fanon (2009) realizó importantes contribuciones teóricas y prácticas para la comprensión del racismo y los distintos modos en que este opera. Para este autor, el racismo responde a una clasificación jerárquica, entre la zona del ser y la zona del no ser, a partir de la cual se otorga humanidad a unos y se les niega a otros⁶¹.

Fanon (2009) en su teorización de la zona del ser y la zona del no-ser que están, de forma correspondiente, sobre y bajo esta línea de lo humano, señala que los individuos que están ubicados en la “zona del ser” son reconocidos como plenamente humanos, mientras que la humanidad de los que se ubican en la “zona del no-ser” es puesta en duda o negada, por lo que son concebidos, desde el sistema mundo moderno/colonial, capitalista, patriarcal, racista, cristianocéntrico, heteronormativo como subhumanos, infrahumanos o no-humanos.

Según Fanon (2009) a pesar de que el racismo por color de piel sea el más visibilizado, no es la única forma en que este se manifiesta. El racismo, dependiendo de la historia colonial de cada lugar, se encuentra marcado por diferentes categorías raciales como color, etnicidad, religión, lengua, cultura, entre otros. Incluso el racismo epistémico consiste en una de las versátiles formas que puede adoptar o en las que puede manifestarse el racismo.

Esta es una breve acotación para comprender el origen de la idea de “raza” y por tanto de la ideología del racismo. Sin bien la “raza” no es una categoría determinada por la biología, viene a condicionar, a partir de su invención, a los seres humanos en el plano físico, social, cognitivo y moral según su color de piel y rasgos fenotípicos. Comparto la postura de Quijano, Espinosa, Fanon y Chukwudi Eze de

⁶⁰ Incluso los discursos raciales constituyen el fundamento de muchas de las teorías de estos destacados filósofos.

⁶¹ Funcionalidad de esta negación de humanidad de diversos sectores como estrategia para el auge y éxito del capitalismo-modernidad.

observar la “raza” como una invención moderna para justificar las jerarquías que hacen posible la dominación entre seres humanos. Por ello, la modernidad no solo deriva en violencia epistémica, sino también en múltiples formas de racismo, entre ellas el racismo epistémico, concepto en el que me centraré en adelante.

Comparto la afirmación de Grosfoguel respecto a que la forma más invisibilizada de racismo en el sistema-mundo hegemónico es el racismo epistemológico. A pesar de ser el fundamento sobre el que se gestó la ideología racista y su idea de “raza”. Es decir, la supuesta inferioridad de los “no-occidentales” se ha fundamentado en las siguientes creencias: su cercanía con la animalidad, es decir, su bestialización, una inteligencia inferior y, por ende, falta de racionalidad y civilización. Estos han sido algunos de los criterios para justificar la clasificación de “los no-occidentales” como no humanos o subhumanos (Grosfoguel, 2011, p. 343)⁶².

De manera más puntual, el sociólogo puertorriqueño señala lo siguiente:

En esta tradición racista/patriarcal, se considera «Occidente» como la única tradición de pensamiento legítima capaz de producir conocimiento y como la única con acceso a la «universalidad», la «racionalidad» y la «verdad». El racismo/sexismo epistémico ve el conocimiento «no occidental» como inferior al conocimiento «occidental». (Grosfoguel, 2011, p. 343).

Como parte de este racismo epistémico, la producción académica de intelectuales del norte global es asumida, a priori, como objetiva, neutral y universal, mientras que la producción de intelectuales del sur global es asumida como intrínsecamente subjetiva, parcializada y local. Desde esta concepción de Occidente como el modelo de universalidad y verdad, se oculta el locus de enunciación y por tanto se omite, como lo menciona Dussel, la corpo y geopolítica, es decir, quién habla y desde qué posición en las relaciones de poder.

⁶² Para profundizar en el tema revisar artículo de Grosfoguel “El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?”.

En síntesis, para Grosfoguel (2011), el racismo epistémico radica en la construcción que parte de que la epistemología producida por hombres, blancos, de cinco países de Europa occidental, es superior a la generada por el resto del mundo. Esta forma de racismo se traduce en una serie de privilegios a un sector reducido de la humanidad, que se han asumido como los únicos con capacidad de producir conocimiento universal, y “consideraron inferiores todas las «otras» tradiciones de pensamiento (caracterizadas en el siglo XVI como «bárbaras», en el XIX como «primitivas», en el XX como «subdesarrolladas», y a comienzos del XXI como «antidemocráticas»)” (Grosfoguel, 2011, p. 344).

Otro acontecimiento importante en la configuración del racismo epistémico, es que a raíz de la expansión colonial europea a finales del siglo XV y la imposición del cristianismo como única opción religiosa posible, se parte de “la caracterización de todo el conocimiento no cristiano como producto de fuerzas paganas y diabólicas” (Grosfoguel, 2011, p. 344).

También son factores clave para hacer posible este racismo epistémico el logocentrismo y helenocentrismo de la filosofía occidental. En este aspecto, Dussel (2000) plantea una crítica hacia el esquema lineal que reduce la filosofía a la siguiente secuencia: Grecia-Roma-Europa. Este autor parte de que esta secuencia, que se ha mostrado como la historia legítima e incuestionable de la filosofía, es un invento ideológico del romanticismo alemán a fines del siglo XVIII, que es en sí ideología eurocéntrica. Y deja de lado miles de años de producción de conocimiento en el resto del planeta.

Como lo mencioné anteriormente, el racismo epistémico es producto de la Modernidad. Por tanto, visibilizar las consecuencias de esta forma de racismo pasa por develar las caras ocultas del sistema-mundo hegemónico. Para ello, es necesario realizar una crítica al mito de la modernidad como modelo de razón, emancipación y su supuesto “carácter civilizatorio”.

Ante esto, Dussel (2000) señala que:

Al negar la inocencia de la “Modernidad” y al afirmar la Alteridad de “el Otro”, negado antes como víctima culpable, permite “des-cubrir” por primera vez la “otra-cara” oculta y esencial a la “Modernidad”: el mundo periférico colonial, el indio sacrificado, el negro esclavizado, la mujer oprimida, el niño y la cultura popular alienadas, etcétera (las “víctimas” de la “Modernidad”) como víctimas de un acto irracional (como contradicción del ideal racional de la misma Modernidad). (p. 49).

El proyecto moderno justifica la opresión de la población no-occidental, en nombre de un proceso civilizatorio de evangelización, pero que a fin de cuentas es la imposición de un sistema-mundo determinado y liderado por una ideología moderna, eurocéntrica y provincialista.

Con base en lo anterior, podría afirmar que la configuración de la racionalidad moderna-occidental reproduce el siguiente ciclo: a partir de la modernidad Europa occidental se autoproclama el centro y al resto del mundo como su periferia. La racionalidad, de los sectores ubicados en la periferia, es puesta en duda, sus prácticas y culturas son deslegitimadas por no cumplir con la matriz de verdad-civilización definidos por Occidente. De esta manera, Occidente considera que la imposición de su racionalidad, en ese mundo “no-racional”, posee un carácter salvador y por tanto necesario. Es lo que Dussel (2000) llama “justificación de una praxis irracional de violencia” (p. 48).

Como parte del supuesto proceso civilizatorio de la Modernidad y por consiguiente de la praxis irracional de violencia, los filósofos Chukwudi Eze, Paget Henry y Castro-Gómez (2014) realizan un estudio del racismo epistémico⁶³ presente en el discurso de algunos de los filósofos más emblemáticos de la modernidad, en

⁶³ Estos análisis se encuentran en el libro “El color de la razón: racismo epistémico y razón imperial” compilado por Walter D. Mignolo (2014).

específico de la Ilustración, por ejemplo: Immanuel Kant, David Hume y Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Respecto al artículo realizado por el filósofo Chukwudi Eze, intitulado “El color de la razón: la idea de “raza” en la antropología de Kant” (2014), Mignolo señala que el autor devela el racismo ontológico y epistémico presentes en la producción intelectual de Kant. Según Mignolo:

Ontológico por considerar inferiores a los habitantes de las tres partes del mundo fuera de Europa. Epistemológico por restarle capacidad racional y estética. La trampa, como sabemos, es la de tomar la “racionalidad” y la “estética” restringiéndola al modo de sentir (sensing, aesthetics) y razonar del hombre en Europa como medida y no encontrar por cierto semejante en otras partes. La trampa está en ocultar que todas las comunidades del globo piensan y sienten aunque no conceptualicen ese sentir y pensar de la manera que lo hizo Kant y que, después de hacerlo, esperaba que todos los demás lo hicieran como él. La racionalidad y la estética así planteada son formas de obligar devaluando. Esto es, racismo epistémico. (2014, p. 17).

En el apartado anterior, hice mención del texto de Kant “¿Qué es la ilustración?” (1985). En el mismo, este filósofo señala que el lema de la ilustración es ¡Sapere aude! ¡Ten valor de servirte de tu propia razón!” y, por tanto, superar la minoría de edad, la cual “significa la incapacidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro”. Sin embargo, Chukwudi Eze (2014) muestra que para Kant superar la “culpable incapacidad” no solo está condicionada por un lugar geográfico sino también por un color de piel. De esta manera, este filósofo visibiliza cómo la modernidad no solo parte de que el conocimiento se produce única y exclusivamente en Europa, sino que, para que sea universal, objetivo y verdadero

debe ser producido por hombres blancos de un estatus socio-económico alto. Por ello, Chukwudi Eze (2014) habla del color de la razón⁶⁴.

Chukwudi Eze (2014) al estudiar a Kant realiza un aporte fundamental que reside en develar el racismo epistémico y la colonialidad intrínseca en el pensamiento occidental-moderno. Este filósofo opta por estudiar los escritos antropológicos de Kant, los cuales no forman parte de sus obras más conocidas, a pesar de que enseñó esta disciplina durante cuarenta años de su vida. Sin embargo, para la época del filósofo alemán la antropología no era entendida de igual manera que hoy en día, ya que esta disciplina estaba unida con la geografía. Para Kant la geografía estudia al ser humano como una entidad física, mientras que la antropología lo estudia como un agente moral (p. 23).

En filosofía, al menos en la enseñanza convencional de la misma, no es común discutir o encontrar disertaciones en torno al concepto de “raza”. En las historias oficiales de filosofía o en las enciclopedias la “raza” no ocupa un lugar importante, es más, no ocupa ningún lugar. Estos manuales son una muestra de que el concepto de raza no ha sido un problema de estudio importante y necesario en historia de la filosofía. Dado esto, dan la impresión de que el racismo no ha sido, y es, un factor determinante en la idea de filosofía, su historia y los intelectuales que han sido reconocidos como filósofos.

Sin embargo, Chukwudi Eze (2014) demuestra todo lo contrario y afirma lo siguiente:

En su importante libro *This is race*, Earl W. Count comenta que los alumnos a menudo se olvidan de que “Immanuel Kant produjo el pensamiento raciológico más profundo el siglo XVIII”. Sugiero que este olvido escolar de las teorías raciales de Kant, o de su raciología, es atribuible al irresistible deseo de ver a Kant solo como un filósofo

⁶⁴ Para una mayor profundización de este término recomiendo leer el artículo del filósofo Emmanuel Chukwudi Eze intitulado “El color de la razón: la idea de “raza” en la antropología de Kant” (pp.195-239); en Mignolo, W. (2014). *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Compilado por Walter Mignolo, 2ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo.

“puro”, preocupado únicamente por los temas filosóficos de la cultura “pura” y ciego al color de los temas filosóficos en el *sancta sanctorum* de las tradiciones de la filosofía occidental. (p. 19).

Resulta revelador (y desgarrador) descubrir ese lado, normalmente obviado, de Kant y como sus postulados son una de las bases teóricas y metodológicas que dan soporte para que el proyecto de la modernidad continúe. Sobre todo, en lo que respecta a la supuesta función civilizatoria de la razón y de Europa como *telos* de la civilización⁶⁵.

Ahora bien, más que repetir el estudio realizado por Chukwudi Eze lo que busco es mostrar un ejemplo de racismo epistémico y cómo se configuró esta fundamentación. En el caso de Kant, él parte de una clasificación de los seres humanos en razas, considera que existen diferentes especies de seres humanos. En el ensayo “Acerca de las variedades de las diferentes razas del hombre” plantea el siguiente cuadro jerárquico que va, según el filósofo alemán, de superior a inferior:

Género original: blanco moreno

Primera raza: muy rubio (Europa del Norte, de frío húmedo).

Segunda raza: rojo cobrizo (América) de frío seco.

Tercera raza: negra (Senegambia) de calor seco.

Cuarta raza: amarillo olivo (India) de calor seco.

(Kant, 1996, p. 23 citado por Chukwudi Eze, 2014, p. 42).

Para Kant, esta clasificación por color de piel y ubicación geográfica no solo condiciona a los seres humanos en el ámbito cultural y socio-económico, sino que

⁶⁵ Castro-Gómez afirma que “La filosofía ilustrada del siglo XVIII en Europa contribuyó sustancialmente a la construcción de una mirada imperial sobre el mundo que postula a Europa como *telos* de la civilización humana, estableciendo al mismo tiempo una taxonomía jerárquica entre las diversas formas de producir conocimientos.” (p. 2014, p. 90).

también determina las capacidades cognitivas, la sensibilidad, la auto-conciencia moral, la racionalidad, entre otros aspectos, de los seres humanos⁶⁶.

El tema de fondo es que varios filósofos modernos se autodenominan, y conciben a Occidente y Europa, como el ideal y prototipo de humanidad. Incluso, “Para Kant, la humanidad europea es la humanidad *par excellence*” (Chukwudi Eze, 2014, p. 48). Desde esta lógica, primitivo sería lo más alejado del parámetro europeo-occidental y civilizado lo más cercano. Este accionar se podría catalogar además de racista como etnocentrista.

Por tanto, resulta evidente que, como lo señala Chukwudi Eze, para Kant el color de la piel:

Es evidencia de superioridad, inferioridad o carencia de “don”, de talento, o la capacidad de producir razón y perfección moral nacional por medio de la educación. Kant escribe que el color de la piel es la marca de raza como especie (Klassenunterschied) así como también la evidencia de la “diferencia en el carácter natural. (2014, p. 44).

En contraste con estas afirmaciones racistas con pretensión de verdades absolutas y universales, Chukwudi Eze (2014) problematiza de manera minuciosa las fuentes que utilizó Kant para conocer las otras “razas” humanas, y en las cuales fundamentó sus severas afirmaciones. Quizás el aspecto más revelador es que Kant nunca salió de Königsberg y las fuentes para impartir sus cursos de antropología/geografía fueron principalmente los libros y consideraba que estos eran una sustitución legítima al trabajo de campo. Se basó en libros, novelas de viajes o información que le brindaban navegantes que llegaban a la ciudad portuaria. “La confianza que Kant brindaba a exploradores, misioneros, buscadores de fortuna y fama, colonizadores, etc. y sus narraciones de viajes le servía para validar las peores caracterizaciones que Kant hizo de las “razas” y culturas no europeas” (2014, p. 59).

⁶⁶ Por ello, para Kant, la geografía y la antropología tienen un valor fundamental para comprender a los seres humanos, ya que, desde su punto de vista, los aspectos físicos pueden condicionar los aspectos internos, como la agencia moral.

El sociólogo de la isla caribeña Antigua, Paget Henry (2014), muestra como los discursos raciales formaron parte del corpus teórico de filósofos como Hume, Kant y Hegel e incluso ese tipo de discursos fungían como justificación de determinadas acciones y posturas. Por ejemplo, la visión de Hume hacia la población negra era parte de su concepción sobre la naturaleza humana, en Kant la jerarquización entre las “razas” tenía un vínculo estrecho con su teoría de la perfección moral humana y en Hegel los discursos raciales era parte de su filosofía de la historia. (p. 73).

En línea con lo anterior, Paget Henry (2014) hace referencia a los costos epistémicos que estos discursos raciales han generado, no solo en el ámbito de la filosofía, sino también, en la concepción ontológica de la población no-occidental. Dichos costos epistémicos radican en la deshumanización⁶⁷ que este tipo de discurso racial reivindica, ya que su fundamento se basó en representar a los no-occidentales como bestias y animales y por tanto legitiman la descarga de toda la violencia hacia este sector, claro en aras de la llamada “civilización”, sin obviar que esta fue una estrategia para garantizar el éxito del sistema capitalista que acrecentó la acumulación de riquezas por medio de la esclavización, explotación y opresión de los sujetos racializados.

Refiriéndose a las descripciones deshumanizantes que se realizaron sobre los africanos, como las de Hegel, y al destino que se impuso a multitud de personas del continente africano en el régimen de esclavitud llevado adelante por los europeos, Paget Henry afirma lo siguiente “En el nuevo orden de las cosas racial, fueron puestos en la misma categoría que lo animales. De allí, podían ser aprovechados para el trabajo sin miramientos por su libertad, su querer o la posesión de su propio poder de trabajo” (2014, p. 74). Por tanto, cabe señalar que “Este cuerpo de discursos raciales está-como un todo-severamente comprometido y llevado a cabo por errores. Produjo lo que Frantz Fanon llamó “negaciones del hombre” antes que afirmaciones de no-europeos” (Paget Henry, 2014, p. 74).

⁶⁷ Según Paget Henry (2014) esta deshumanización tomó dos formas: la bestialización y la puerilización. (p. 73).

En el marco de lo descrito anteriormente, considero relevante plantear la siguiente interrogante: ¿Qué implicaciones epistemológicas tienen la modernidad-occidental y el racismo epistémico en la tradición oral/oralidad?

La modernidad-occidental deriva en una monocultura del saber, desde la cual se considera que el único modelo de conocimiento legítimo es el producido según la matriz occidental, es decir, la ciencia moderna y su método. De esta manera, todo aquello que no se ajuste a dichos parámetros será descalificado como conocimiento.

Implicaciones de la epistemología moderna y el racismo epistémico en la comprensión de la oralidad

En este contexto de violencia y racismo epistémico, la oralidad ha sido catalogada como un sistema de comunicación premoderno y primitivo. Ong (1996) y Havelock (1996), autores mencionados en el primer capítulo, mantienen esta postura y plantean que la escritura alfabética es un hito importante y determinante en el paso a la civilización. Incluso Ong (1996), afirma que la tradición oral no permite el pensamiento abstracto, por lo que para que la humanidad tenga acceso a formas más complejas de pensamiento es necesario el surgimiento de la escritura.

Filósofos como Jean Jacques Rousseau caracterizan al oralista como el “buen salvaje”, Claude Lévi-Strauss en un libro donde aborda el tema de la oralidad lo llama “El pensamiento salvaje” (1997) y Jack Goody posee un libro dedicado a este tema intitulado “La domesticación del pensamiento salvaje” (1977).

Si bien, como ya lo mencioné existe un privilegio epistémico de las producciones de hombres, blancos, occidentales, de cinco países (Italia, Francia, Inglaterra, Alemania y Estados Unidos), es importante tener presente que también existe un privilegio hacia la escritura alfabética occidental⁶⁸ como única forma válida para la producción y transmisión de verdades “objetivas”. Con base en esto, la doctora en

⁶⁸ En este aspecto cabe destacar, que según Ong: Hasta la fecha, casi todo el trabajo que compara las culturas orales con las caligráficas ha confrontado la oralidad con la escritura alfabética antes que con otros sistemas de escritura (cuneiforme, caracteres chinos, el silabario japonés, la escritura maya, etcétera) y se ha ocupado del alfabeto como es usado en Occidente (el alfabeto también está asentado en Oriente, como en la India, el Sureste Asiático o Corea). (1996, p.12).

Estudios Sociales de América Latina y comunicadora social argentina María Agustina Romero⁶⁹ señala que “...barajamos que el vector de la lecto-escritura se presenta como dominante en determinados sectores de producción del conocimiento y es visto como potencial para acceder a una <<verdad objetiva>>” (2013, p. 92).

Ahora bien, cabe señalar que la oralidad es la forma de comunicación más antigua, se transmite a través del testimonio, la música, las canciones, los cuentos, leyendas, entre otras. Además de ello, en la tradición oral se le da un valor primordial a la palabra y a la “memoria, tanto individual como colectiva, para así facilitar la permanencia de saberes, costumbres y tradiciones, sin prescindir del olvido” (Romero, 2013, p. 92).

En las universidades occidentalizadas no se contempla la oralidad como fuente de conocimiento, debido a que se vincula con lo cambiante y subjetivo. Sin embargo, es importante tener presente que la tradición oral provoca rupturas epistémicas frente a las pretensiones de la epistemología moderna-occidental, debido a que no persigue la pretensión de objetividad-neutralidad y universalidad, relación sujeto-objeto, por mencionar algunas.

La negación de la oralidad como fuente legítima de producción y transmisión de conocimientos no solo oculta su rango de episteme, sino que también niega a las comunidades y pueblos que la practican y en las cuales cumple una función fundamental para preservar la memoria, su cultura y la identidad. Por ende, se niegan los conocimientos, saberes y experiencias producidas por las comunidades africanas, afrodescendientes e indígenas, por considerárseles desde el lente de las universidades occidentalizadas como poco confiables, subjetivas y cambiantes.

⁶⁹María Agustina Romero es Licenciada en Comunicación Social y Doctora en Estudios Sociales de América Latina por la Universidad Nacional de Córdoba. Docente e investigadora de la Facultad de Ciencias Económicas y de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Jujuy. Investigó sobre temáticas vinculadas a las migraciones, investiga sobre oralidad y escritura en comunidades de oralidad primaria. Actualmente es investigadora del proyecto “La comunicación popular y alternativa en la provincia de Jujuy. Una mirada sobre la articulación de actores, territorios y experiencias”.

El afrocolombiano Yeison Arcadio Meneses Copete⁷⁰, quien es investigador del Colectivo Ampliado de Estudios Afrodiaspóricos (CADEAFRO) afirma que:

La oralidad es subalternada al igual que las comunidades que se inscriben en ella o que encuentran una relación histórica estrecha con la oralidad. *Comunidades de pensamiento oral*: centenares de pueblos en Asia, África, América, Oceanía, etc. En este orden de ideas, cuando se hace referencia a la escritura y la oralidad desde occidente, se plantea en un orden vertical en el cual la escritura posa de superior ante la oralidad. Lo que devela formas históricas como occidente se ha relacionado con los otros pueblos, relaciones de poder-control y dominación. (2014, p.120).

En distintas comunidades de ascendencia y descendencia africana la oralidad juega un papel fundamental para preservar la memoria colectiva y la identidad, un ejemplo de ello son los *storytellers*, práctica que en el Caribe costarricense la podemos observar en el calypso en la figura de los calypsonians y en los cuentos de Anansi, por dar dos ejemplos.

En correlato con lo anterior, considero pertinente enfatizar que:

Uno de los tesoros más valiosos y abrazados por la tradición de los pueblos africanos es, sin duda alguna, la expresión oral. La palabra que asombra, la palabra que sentencia, la palabra que crea y que se canta, gran práctica ancestral y fuertemente arraigada en el espíritu de estos pueblos, se fue construyendo y consolidando con el tiempo no sólo como una fuente inagotable de conocimientos y experiencias,

⁷⁰ Yeison Arcadio Meneses Copete es oriundo del Municipio de Condoto, departamento del Chocó-Colombia. Académico, escritor, conferencista, músico y compositor afrocolombiano. Maestro de la Institución Educativa Enrique Vélez Escobar del Municipio de Itagüí, asistente de lenguas en la Universidad de Perpignan Via Domitia y se ha desempeñado como docente de cátedra en la Universidad de Antioquia. Investigador vinculado al Colectivo Ampliado de Estudios Afrodiaspóricos "CADEAFRO"; Grupo de Investigación en Educación y Diversidad Internacional, EDI, de la Universidad de Antioquia; Miembro del Goupe de Recherche d'Études sur les Noirs.es d'Amérique Latin, GRENAL, de l'Université de Perpignan Via Domitia-France.

sino también como parte fundamental de su vida, de su cotidianidad, de su propia esencia. (Munguía, 2010, p. 2 citado por Meneses, 2014, p. 122).

En síntesis, puedo afirmar que tanto la epistemología hegemónica (moderna-occidental) como su correspondiente racismo epistémico han invisibilizado la capacidad y el aporte epistémico de la tradición oral.

A partir de lo abordado en este capítulo parece que en muchas ocasiones no se intenta siquiera comprender que la humanidad es diversa y su experiencia histórica, cultural, socioeconómica influirá en la manera de conceptualizar y entender su universo, su mundo próximo. Es un error considerar que todas las culturas, en que se manifiesta la humanidad, van a producir de la misma, interpretación, comprensión y conceptualización de su entorno. Más allá de querer imponer un modelo de racionalidad específica, producida en una corpo-geopolítica particular, el reto consiste en valorar la riqueza epistémica que cada cultura posee. Consiste en ser capaces de observar y apreciar la inagotable riqueza del mundo.

Por ello, en el presente trabajo considero fundamental hacer una crítica hacia lo que, de Sousa Santos, refiriéndose a la razón eurocéntrica, llama “razón indolente y perezosa” en tanto “(...) se considera única, exclusiva, y que no se ejercita lo suficiente como para poder mirar la riqueza inagotable del mundo. Pienso que el mundo tiene una diversidad epistemológica inagotable y nuestras categorías son muy reduccionistas” (2006, p. 20). Por tanto, es preciso ejercer críticas desde la academia hacia la razón indolente, para lograr, lo que de Sousa Santos propone, ampliar el presente y contraer el futuro para visibilizar la experiencia desperdiciada e invisibilizada por la racionalidad moderna-occidental. Para cumplir con este propósito, es necesaria la descolonización epistémica, tema que abordaré en el siguiente capítulo mediante la propuesta de la filosofía intercultural, pero que, por el momento, existe más como utopía o proyecto futuro que como realidad.

CAPÍTULO III: HACIA LA DIGNIFICACIÓN COGNITIVA DE LOS PUEBLOS AFRODESCENDIENTES Y LA DIVERSIDAD EPISTÉMICA

En los capítulos anteriores me he referido a la tradición de conocimiento hegemónica de carácter eurocéntrico y a la filosofía, que llamo, “oficial”. Expliqué cómo la epistemología moderna-occidental fundamenta en la violencia y racismo epistémico su canon. Desde los parámetros de esa tradición de conocimiento la diversidad epistémica no es una opción viable, ya que parte de una monocultura del saber, según la cual el conocimiento verdadero/válido es único y universal, y corresponde a la ciencia y filosofía modernas.

Sin embargo, además de formular críticas a la tradición moderna de conocimiento es fundamental trabajar en propuestas que permitan arriesgarse a tomar otros caminos más inclusivos, donde la diversidad epistémica sea una opción viable y que, a su vez, rompan con el “desperdicio de la experiencia” que genera la “monocultura del saber”, la cual, como lo señala de Sousa Santos (2011), es una de las cinco formas de producción de ausencia o no existencia⁷¹. El autor afirma lo siguiente al respecto:

La primera lógica deriva de la monocultura del saber y del rigor del saber. Es el modo de producción de no existencia más poderoso. Consiste en la transformación de la ciencia moderna y de la alta cultura en criterios únicos de verdad y de calidad estética, respectivamente. La complicidad que une las “dos culturas” reside en el hecho de que se arrogan, en sus respectivos campos, ser cánones exclusivos de producción de conocimiento o de creación artística. Todo lo que el canon no legitima o reconoce es declarado inexistente. La no existencia asume aquí la forma de ignorancia o de incultura. (2011, p. 30).

⁷¹ Estas cinco formas son: “el ignorante, el retrasado, el inferior, el local o particular y el improductivo o estéril” (Sousa Santos, 2011, p. 30).

Ante este escenario, considero pertinente caminar hacia otras filosofías y epistemologías que permitan desafiar el sistema-mundo hegemónico y su correspondiente tradición de conocimiento. Esto para concretar, al menos, las tres premisas propuestas por de Sousa Santos:

- Que la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo.
- Que la diversidad del mundo es infinita.
- Que esta gran diversidad del mundo, que puede ser y debe ser activada, así como transformada teóricamente y prácticamente de muchas maneras plurales, no puede ser monopolizada por una teoría general. Por ello es vital buscar formas plurales de conocimiento, desprendernos de la pretensión de universalismo.

(2011, pp. 16-17).

Si bien, las epistemologías del sur son una propuesta teórica-práctica⁷² que permiten visibilizar la experiencia desperdiciada e invisibilizada mediante la imposición de la epistemología moderna-occidental, cabe agregar que el filósofo cubano Raúl Fonet-Betancourt ha desarrollado, incluso desde 1989/1990⁷³, una propuesta de transformación intercultural de la filosofía. Dicha propuesta ya contemplaba las tres premisas antes mencionadas.

Por ello, en adelante me referiré a los ejes principales de la filosofía intercultural latinoamericana, desarrollada por Fonet-Betancourt⁷⁴ (2007a, 2007b), el concepto de interculturalidad epistémica propuesto por Catherine Walsh⁷⁵ (2004a, 2004b,

⁷² En el primer capítulo profundicé en la propuesta de las epistemologías del sur de Boaventura de Sousa Santos.

⁷³ Estos son los años en que surge la filosofía intercultural latinoamericana, planteada por Fonet-Betancourt.

⁷⁴ Raúl Fonet-Betancourt nació en Cuba y es Doctor en filosofía por las Universidades de Aachen, Alemania y Salamanca, España. Actualmente, en el Instituto de Misionología Missio e.V., con sede en Aachen, Alemania, coordina proyectos y congresos internacionales sobre la transformación intercultural de la filosofía.

⁷⁵ Catherine Walsh es directora del Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, con sede en Ecuador. También es coordinadora del Taller

2005) y, con ello, haré énfasis en la pertinencia de reivindicar la oralidad en el ámbito de la epistemología a partir de un ejemplo concreto, esto es, el calypso afrolimonense. Esto para comprender la interculturalidad como un proyecto político, ético y epistémico (Walsh, 2004a) que nos permite caminar hacia la descolonización.

Desmontando dogmas desde la filosofía en el acercamiento a la tradición oral

Según Fernet-Betancourt (2004), el proceso de transformación intercultural de la filosofía pasa por problematizar tanto su historia oficial como las definiciones tradicionales. Esto, porque en ellas se ha dado centralidad a una forma particular de pensamiento y experiencia, mismas que se han utilizado como parámetros para juzgar qué es filosofía y qué no lo es.

La filosofía y su historia “oficial” han sido impuestas por Occidente, es decir, tenemos acceso, al menos en su mayoría, a una filosofía occidental y occidentalizada, que son tomadas como la filosofía universal. Ante esto, el autor en cuestión señala que no es la filosofía en sí misma la que obstaculiza el diálogo/comunicación entre culturas, sino el dogma occidentalocéntrico alrededor de la historia de esta disciplina y del cómo ejercerla que se ha generalizado.

A modo de ejemplo, puedo mencionar el texto que el filósofo alemán Martin Heidegger publicó en 1956 intitulado “¿Qué es eso de filosofía?” Fernet-Betancourt, refiriéndose a este texto, señala que “Quien lo lea podrá constatar, en efecto, que para él la filosofía, por origen y destino, es griega, y que por eso los chinos, por ejemplo, podrán tener otra cosa, pero no filosofía; los japoneses, igual, y los latinoamericanos, por supuesto que aún menos” (2007, p. 25).

Este ejemplo, mencionado por Fernet-Betancourt, es una certeza bastante común, incluso en pleno siglo XXI, pues aún en las universidades latinoamericanas se sigue dando mayor relevancia a pensadores europeos. Abundan seminarios, al menos en

Intercultural y responsable del Fondo Documental Afro-Andino. Este último, es un proyecto en colaboración con el Proceso de Comunidades Negras del Ecuador.

las Universidades Estatales en Costa Rica, sobre Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Heidegger, entre otros, pero no se imparte, en las escuelas de filosofía o ciencias sociales, un seminario dedicado al estudio y comprensión de algún(a) intelectual indígena, afrodescendiente, asiático(a), entre otros. Lo anterior podría obedecer a dos razones: ello no es ni siquiera considerado, es decir, no es contemplado en el horizonte de posibilidades, o bien se considera poco riguroso o subjetivo.

El ejemplo anterior es una muestra más de lo arraigada que aún se encuentra, como lo señala Dussel (2000), la diacronía unilateral Grecia-Roma-Europa en los programas que se imparten desde la academia, sobre el origen y desarrollo de la filosofía. Por ello, para comprender la urgencia de construir otras formas de filosofía y trascender el dogma filosófico mencionado, es necesario cuestionar el helenocentrismo, el logocentrismo y el occidentalocentrismo presentes en la filosofía tradicional y en su respectiva enseñanza.

El relato generalizado sobre el origen de la filosofía y su posterior evolución ha sido cuestionado por filósofos como Dussel, quien parte de un origen semita de la filosofía. Por su parte, el filósofo francés Michel Onfray (2008) cuestiona los mitos que, según su criterio, se han convertido en certezas absolutas, y afirma lo siguiente:

Entre las fábulas que se han convertido en certezas admirables, se encuentra la siguiente: la filosofía nace en el siglo VII a. C., en Grecia, con los presocráticos. Esta frase contiene por lo menos tres errores: la fecha, el lugar y el nombre. Porque mucho antes de esa fecha ya se pensaba en Sumeria, Asiria, Babilonia, Egipto, en la India, en la China y en otros lugares bárbaros desde el punto de vista de los griegos. (p. 45).

Por otro lado, el filósofo brasileño Renato Noguera, en una entrevista realizada en 13 de marzo del 2015⁷⁶, plantea que África es la cuna de la filosofía, y menciona que antes de los llamados filósofos presocráticos existían textos filosóficos, aún más antiguos, por ejemplo, de pensadores egipcios como: Ptahhotep, Amenemop, Imhotep.

Ahora bien, al cuestionar el relato oficial sobre el origen de la filosofía no pretendo arrogar el monopolio de esta disciplina a una cultura y ubicación geográfica determinadas. Lo que busco es mostrar que la filosofía, o el ejercicio de pensar cómo se piensa, de analizar y cuestionar el mundo en que se habita, de plantear preguntas fundamentales sobre la existencia del ser humano, no es exclusiva de un grupo humano particular, sino algo inherente al ser humano. Esto ha sido desarrollado por personas de muy distintas culturas, idiomas, religiones, ubicaciones geográficas y épocas. Ante ello, la transformación intercultural de la filosofía viene a cuestionar los mitos fundacionales sobre este criterio, que se han absolutizado, e invita a trascender las historias lineales que aparecen en enciclopedias, manuales y universidades occidentalizadas.

Es a partir del contexto de la monocultura del saber, de violencia y racismo epistémico, que surge la necesidad de transformar la filosofía. Fernet Betancourt, por ejemplo, es uno de los intelectuales que propone dicha transformación mediante la *filosofía intercultural latinoamericana*. Este filósofo, además de cuestionar la monocultura del saber generada por la modernidad y su correspondiente filosofía europea, también problematiza las formas en las que se ha ejercido la filosofía en América Latina⁷⁷, donde durante muchísimos años esta disciplina fue un intento de copia del pensamiento filosófico que se desarrolló en Europa y, por tanto, de

⁷⁶ En Jornal Futura, Canal Futura, Brasil.

⁷⁷ No se debe obviar que antes de los cuestionamientos de Fernet-Betancourt, hacia la forma en la que se da la filosofía latinoamericana, otras personas ya habían planteado esas observaciones, tanto desde el ámbito académico como fuera de él. Según Contreras, estas críticas son las que posibilitan a Fernet-Betancourt llegar a su planteamiento. Un ejemplo, sumamente conocido, es el libro de Augusto Salazar Bondy “¿Existe una filosofía de nuestra América?” publicado a finales de los sesenta. Este libro dio pie a un gran debate, en torno a esa interrogante, que ya tenía su recorrido. (comunicación personal, 7 de mayo, 2019).

negación de la existencia y pluralidad de pensamiento del continente latinoamericano, y de la América precolombina.

Ante esto, según Fernet-Betancourt (2007), la filosofía en América Latina no se ejercía de forma contextualizada ni comprometida, y su praxis era “la historia de la negación de la pluralidad, y más concretamente, la historia de la desvalorización cognitiva de las tradiciones indígenas de América Latina” (p. 28). A ello agregaría, también, la desvalorización cognitiva de las tradiciones afrodescendientes.

Desde la perspectiva de Fernet-Betancourt (2007), es a partir de la segunda mitad del siglo XIX que la historia de violencia epistémica que ejercía la filosofía latinoamericana empieza a ser transformada, gracias, fundamentalmente, a dos acontecimientos históricos:

Nos referimos, por una parte, a la articulación explícita de un amplio movimiento indigenista que reclama justicia social y cultural para los pueblos indígenas, y, por otra, al lanzamiento del programa de elaborar una filosofía latinoamericana que responda de verdad a los desafíos concretos con que se ven confrontadas las sociedades latinoamericanas en el momento de la organización social, política y educativa de la recién conquistada independencia nacional. (2007, p. 29).

Estos acontecimientos propiciaron la transformación de la filosofía latinoamericana, trasplantada de Europa, hacia una disciplina más comprometida con los desafíos propios de su contexto y menos alejada de las tradiciones culturales autóctonas del continente Latinoamericano. (Fernet-Betancourt, 2007, p. 29).

Es por ello que, la filosofía intercultural latinoamericana, según Fernet-Betancourt (2007) es una filosofía contextualizada y comprometida, que surge con el propósito de luchar por la justicia y el reconocimiento de las culturas que han sido heridas en su dignidad cognitiva. Esta herida ha sido provocada por los distintos sistemas de opresión que son parte del sistema-mundo hegemónico. Por ello, esta filosofía

aboga por visibilizar la riqueza de la diversidad epistémica y por el diálogo entre culturas, para lo cual es necesario superar prejuicios y estereotipos en relación con otras formas de pensar, de hacer, de razonar. La filosofía intercultural latinoamericana se nutre de la diversidad cultural del continente. En palabras del filósofo cubano en mención:

La perspectiva por la que apuesta el movimiento de la filosofía intercultural es, por tanto, la de entrar en un proceso de intercambio que sea a su vez el lugar de convergencia de experiencias filosóficas de muy distinta procedencia, pero que se reconocen como referencias legítimas para nombrar la filosofía. (Fornet-Betancourt, 2007, p. 25).

De esta manera es medular, para la transformación intercultural de la filosofía, visibilizar las repercusiones epistemológicas del sistema-mundo que aún persisten⁷⁸. Como parte de estas consecuencias está la negación de la dignidad cognitiva de muchas culturas. Esta negación provocó que se tomara como legítima solo una racionalidad y forma de pensar, la cual he llamado en este trabajo, moderna-colonial⁷⁹.

Es por este motivo que la filosofía intercultural latinoamericana parte de la dignificación cognitiva de las culturas marginalizadas y sus formas de comprender el mundo. Según Fornet-Betancourt (2007), para lograr este propósito es necesaria una transformación radical, que permita “aprovechar en filosofía toda la experiencia cognitiva de la humanidad, y no sólo una parte de ella” (p.26) y superar la praxis filosófica que se desarrolla al margen de su contexto histórico, socio-cultural, económico.

Según Fornet-Betancourt (2007), la filosofía intercultural latinoamericana implica, al menos, cuatro acontecimientos:

⁷⁸ Por ejemplo, la colonialidad, colonialismo interno racismo en sus distintas formas, entre otras.

⁷⁹ Incluso la misma diversidad cultural al interior e Europa ha sido sancionada y se ha intentado reducir a una sola tradición. Por ello, menciono que dicha tradición es moderna-occidental.

1. En primera instancia entrar en una constelación filosófica dinámica, donde no haya un centro determinado, sino que consista en el diálogo entre distintas culturas y saberes. (p. 35);
2. Segundo, superar la fijación europea, según la cual los métodos filosóficos europeos son los únicos válidos y por la cual se toma a este tipo de filosofía como el único interlocutor de la filosofía latinoamericana. (p. 35);
3. Tercero, “la filosofía intercultural significa, para la filosofía latinoamericana, el descubrimiento de una pluralidad epistemológica y metodológica que la ayuda a revalorar sus propias tradiciones” (p. 35). Este último punto invita a reencontrarse con la propia pluralidad negada.
4. En cuarto lugar, esta se perfila como una “filosofía polifónica, en cuya articulación resuenan todas las voces culturales de América Latina” (p. 36). Además de polifónica, también debe ser, necesariamente, una filosofía polilógica, es decir, que se abra a la diversidad de racionalidades.

El contemplar otros marcos de referencia para la filosofía implica considerar la diversidad de formas en que se produce, transmite y preserva el conocimiento. Es decir, pasa por reconocer formas de codificación del conocimiento no necesariamente escritas, para aprovechar toda la experiencia cognitiva de la humanidad. Si la filosofía intercultural latinoamericana se plantea la dignificación cognitiva de las culturas marginalizadas y escuchar las voces silenciadas/negadas, es preciso escuchar otras fuentes de transmisión de conocimiento, como por ejemplo, las orales.

De esta manera, para que la filosofía intercultural sea coherente con sus premisas debe ampliar, incluso metodológicamente, las fuentes de producción y transmisión de conocimiento con las que trabaja. Así, estará respetando los sistemas de comunicación propios de las distintas culturas. En cuanto al tema de ampliar fuentes de referencia, Christina Schramm⁸⁰, en un artículo dedicado al pensamiento de Fernet-Betancourt, menciona lo siguiente:

⁸⁰ De nacionalidad alemana. Cuenta con un Doctorado Académico con honores en Estudios de la Sociedad y la Cultura, Universidad de Costa Rica; y una Maestría Académica (Dipl.-Pol.) en Ciencias

Tipos de fuentes escritas, que se ubican fuera del estrecho canon occidental filosófico, igual tienen su validez filosófica. Se trata de por ejemplo de poemas, literatura, textos religiosos. Aparte de ampliar las fuentes escritas, igual de importante es ampliar las fuentes hacia la cultura oral, los ritos y símbolos - algo que favorece tomar en serio las culturas afroamericanas e indígenas en sus tradiciones. (2007, p. 81).

Con base en lo anterior, Fernet-Betancourt (2007), se refiere, de manera explícita, a la necesidad de reconocer y reivindicar la oralidad. Este filósofo afirma que es preciso superar la idea de que toda cultura debe acceder a la escritura para alcanzar un mayor nivel epistémico.

A modo de ejemplo, la idea de escritura como requisito para la “elevación” epistémica está presente en autores como W. Ong (1996) y E. Havelock (1996)⁸¹, quienes mantienen que la oralidad corresponde a un tipo de pensamiento primitivo y prelógico, mientras que la escritura representa un avance hacia formas de pensamiento abstractas y racionales. Incluso Ong (1996) considera que la conciencia humana solo puede alcanzar su potencial más pleno por medio de la escritura. (pp. 23-24).

Un dato curioso es que la cultura griega, supuesta cuna de la filosofía occidental, tiene una base oral que no solo estaba presente en la época de Hesíodo u Homero, sino también en Sócrates, quien, se sabe de sobra, nunca escribió sus teorías. Él reivindicaba la importancia de la disertación en plazas públicas, la enseñanza, producción y transmisión del conocimiento por medio del diálogo oral y su popular método: la mayéutica. Autores como Fernet-Betancourt (2007) y E. Havelock (1996) hacen constar este hecho en sus estudios.

Ahora bien, la filosofía intercultural latinoamericana no solo implica ampliar las fuentes e incluir la tradición oral, sino que, como lo menciona Fernet-Betancourt,

Políticas con una segunda especialidad en Estudios Latinoamericanos, realizada en la Universidad de Hamburgo. Trabaja como investigador independiente.

⁸¹ Los planteamientos de ambos fueron explicados ampliamente en el primer capítulo.

debe cuestionar el sistema-mundo y su estructura, ya que son los motivos por los que la oralidad como sistema de comunicación y transmisión de conocimientos es tomado como no legítimo desde el punto de vista epistémico. En el marco de esta discusión, el filósofo cubano afirma que “No se trata de incluir al indígena con los saberes tradicionales en el orden que tenemos sino de reestructurar el derecho de todos en ese orden” (p. 48). Esta es una de las razones por las que la filosofía intercultural se diferencia del multiculturalismo, aspecto en el que profundizaré más adelante..

Una de las principales afirmaciones de Fernet-Betancourt respecto a la oralidad, y sobre todo para cuestionar los prejuicios existentes, es que esta no es equivalente a analfabetismo. Este punto es crucial, ya que, debido a la influencia del sistema mundo moderno-colonial y su epistemología, las culturas basadas en la tradición oral han sido vistas como incapaces de leer y escribir. Desde esta mirada, la oralidad es interpretada como carencia y no como elección y práctica cultural. Por ello, este autor indica que es necesario romper con ese prejuicio, ya que las culturas que tienen como base de transmisión de conocimientos la práctica de la oralidad saben leer e interpretar sus contextos. En esta línea, Fernet-Betancourt, afirma que:

La oralidad no simplemente transmite contenidos, también los procesa, los diferencia, los discierne. La oralidad en la escuela no simplemente transmite saber: sanciona saberes; no es simplemente tradición: es futuro, por eso procesa saberes.

Por eso no se debe confundir la oralidad con el analfabetismo, pero tampoco verla como una tradición cerrada. (2007, p. 38).

Respecto al último punto, su llamado a no confundir la oralidad con una tradición cerrada, se refiere a que esta también se relaciona con otras culturas que no son necesariamente orales, interactúa con culturas donde la escritura es su principal sistema de comunicación, de este modo, se da un proceso de ampliación del conocimiento. (Fernet-Betancourt, 2007, p. 38).

Otro aspecto de suma relevancia, que no se debe dejar de lado en un estudio centrado en la oralidad, es que las dinámicas y prácticas globalizantes no solo conciernen al ámbito económico-político, sino que también se han dado en el ámbito epistémico. Un ejemplo puntual es la globalización del sistema de saber universitario occidental, es decir, se han impuesto determinadas formas de enseñar y aprender que responden a la forma en que Occidente organiza el saber. (Fornet-Betancourt, 2007, p. 33). Esta situación ha provocado que solo se admitan como lugares legítimos para producir y transmitir conocimiento la escuela, el colegio, la universidad, es decir, lugares que calzan dentro del modo que Occidente organiza el saber⁸².

Desde la filosofía intercultural latinoamericana se cuestionan las repercusiones negativas que ha generado la globalización del sistema de saber universitario occidental. Ante esto, Fornet-Betancourt hace énfasis en que:

Las culturas orales requieren, sin embargo, que se reconozca que la escuela está ahí donde se conversa, donde se procesa el saber diario como asunto de la comunidad. La oralidad es un instrumento para organizar la vida, para ver, por poner el caso, cómo comprendemos nuestra maternidad/paternidad, cómo usamos nuestro poder, las cuestiones políticas, las públicas. Así la oralidad tiene que estar unida a un proyecto político de la comunidad. (2007, p. 39).

En el marco de la propuesta de filosofías contextualizadas y comprometidas, en las que la oralidad es una forma legítima de organizar el conocimiento, de mantenerlo y transmitirlo, considero pertinente remitirme al concepto de interculturalidad epistémica, de Catherine Walsh (2004a), para profundizar en la interculturalidad como un proyecto político, ético y epistémico que nos permita caminar hacia la descolonización.

⁸² Este aspecto también es cuestionado por el escritor y etnólogo maliense Amadou Hampâté Bâ en su artículo "A tradição viva" (2010). El cual analicé en el primer capítulo. Hampâté Bâ menciona que en la tradición oral el conocimiento es total, es decir, no se encuentra separado ni fraccionado. Es parte de un todo donde todas las cosas se religan, se integran y se complementan.

Walsh formula, en uno de sus artículos, la siguiente pregunta: “¿Qué ofrece la noción de la interculturalidad epistémica para desafiar la monocultura del saber?” (2004b, p. 1). Considero que esta interrogante es de vital importancia y en ella reside el propósito de este capítulo. Sobre todo, para comprender la pertinencia que tiene la transformación intercultural de la filosofía y la necesidad de incluir esta perspectiva en el presente trabajo.

Ahora bien, en párrafos anteriores hice mención del desperdicio de experiencia que genera la monocultura del saber, ya que está limitada a un tipo y cultura de conocimiento, la europea-occidental, lo cual es parte de la reducción epistémica que produce la epistemología moderna. Ante esto, si realmente buscamos caminar hacia otros horizontes, donde las diversas formas en que las culturas organizan el saber y lo transmiten sean tomadas en cuenta, y donde se cumpla una verdadera noción de universalidad, es necesario contemplar el diálogo epistémico con filosofías de muy distintas procedencias, pero que se reconocen como referencias legítimas (Fornet-Betancourt, 2007, p. 25). Esto es, precisamente, la noción de interculturalidad epistémica.

La interculturalidad como proyecto de transformación debe incidir en ámbitos como el social, político, económico, ético, ambiental y, sin duda, en el epistémico. Lo anterior, porque tal como lo señala De Sousa Santos (2009) “no habrá justicia social global sin justicia cognitiva global” (p. 12). Por ello es que la filosofía intercultural latinoamericana está comprometida con la memoria de culturas heridas en su dignidad cognitiva.

Walsh (2004a) aclara que la interculturalidad epistémica no se reduce al diálogo o encuentro entre distintas culturas como, por ejemplo, entre culturas occidentales, orientales, africanas e indígenas, donde se mantiene la misma matriz de poder colonial que jerarquiza los modos de conocimiento. Este hecho, según la autora, responde más a la dinámica del multiculturalismo⁸³. Desde la interculturalidad epistémica es vital cuestionar la desigualdad estructural que privilegia a unos e

⁸³ Más adelante profundizaré en la diferencia entre el multiculturalismo y la interculturalidad.

inferioriza a otros. En ese orden de cosas, los conocimientos siempre permanecerán en la desigualdad, “por ejemplo, el conocimiento indígena como algo siempre local y temporal -asociado con el pasado, con lo tradicional- al frente del no-lugar y la no-temporalidad del conocimiento occidental” (Walsh, 2004a, párr.15).

En contraste con lo anterior, cabe señalar lo que Walsh plantea así:

Más bien, lo que estoy proponiendo aquí es la construcción de nuevos marcos epistemológicos que incorporan y negocian conocimientos occidentales y conocimientos no-occidentales, indígenas pero también negros (y sus bases teóricas y vivenciales, pasados pero también presentes), siempre manteniendo como fundamental la necesidad de enfrentar la colonialidad del poder a la cual estos conocimientos han sido sometidos. Marcos epistemológicos que pluralizan, problematizan y desafían la noción de un pensamiento y conocimiento totalitario, único y universal desde una postura política y ética, abriendo la posibilidad y el reconocimiento de distintos modos de pensar. (2004, párr.16).

En síntesis, la interculturalidad epistémica es un proyecto político que implica, como lo menciona Walsh, un giro epistemológico en el que se cuestiona la colonialidad del poder, del saber y del ser para desprenderse de ellos y avanzar hacia la descolonización⁸⁴. Respecto a esto último, considero de vital importancia las siguientes palabras de Fernet-Betancourt “Y por eso insisto en que no es la diversidad de saberes, no es la manera diversa de transmitir cultura escrita u oral lo que es problemático. Lo problemático es el mundo que se está imponiendo, que estamos construyendo” (2007, p. 37). Este mundo, del que habla el filósofo cubano, es un sistema-mundo capitalista, patriarcal, moderno/colonial, entre otros.

⁸⁴ Según Mignolo, “Por ello, decimos que no habrá propiamente “descolonización” sin procesos de “descolonialidad”: esto es, de desprendimiento epistémico/político que comience por develar los mecanismos imperiales en el canon de las teorías políticas y económicas y sus implicancias en la formación de sujetos y subjetividades moderno/imperiales y moderno/coloniales” (2014, p. 11).

En el marco de este giro epistémico, por el que apuestan la filosofía intercultural latinoamericana y las epistemologías del sur, se torna fundamental lo que afirma el doctor en filosofía Martín E. Díaz⁸⁵ (2011) “la necesidad de una apertura y revalidación de aquellos saberes ignorados y oprimidos por la cultura oficial del saber” (p.21).

La tradición oral pertenece al orden de esos saberes ignorados y oprimidos por la tradición moderna-occidental de conocimiento. Ante esto, he considerado pertinente estudiar la dimensión epistemológica de la oralidad, específicamente del *calypso afrolimonense*, en tanto proceso propio de los pueblos afrocaribeños para producir y transmitir conocimiento. La oralidad no es solo el sistema de comunicación más antiguo de la humanidad, es parte de la cosmovisión e identidad de los pueblos, guarda y transmite la memoria colectiva a partir de lo más sagrado: la palabra y el cuerpo.

En este sentido, Fornet-Betancourt (2007) afirma lo siguiente:

Por mi parte considero que ese mantenerse en la oralidad es expresión de toda una cosmovisión o, si se prefiere, de la voluntad de oralidad cultural, y ahí que el desafío fundamental consista en saber qué mundo se está ofreciendo como posible interlocutor a las culturas orales. Los prejuicios que todavía hay son muy fuertes. Por eso tenemos que ver si realmente estamos tratando de crear un mundo donde la oralidad sea también una forma de organizar el saber, de mantenerlo y ofrecerlo a los demás. O sea que no deberíamos fijar la escritura o un programa técnicamente elaborado con conceptos, etc., como forma única de comunicación. (p. 34).

Por esta razón, al inicio del capítulo, afirmé que mantenerse en la oralidad no debe interpretarse como carencia, atraso o analfabetismo, sino como elección política,

⁸⁵ Martín E. Díaz es doctor en filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Profesor e investigador de la Universidad Nacional del Comahue. Co-fundador y miembro del comité ejecutivo del Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad (CEAPEDI). Argentina.

cultural y epistémica. Y si digo también política es porque mantenerse en este sistema de comunicación es un acto de resistencia y lucha de los pueblos frente a las dinámicas globalizantes del saber, del ser y del poder.

¿Por qué el proyecto de interculturalidad no es similar a la multiculturalidad y la transculturalidad?

A modo de cierre del presente capítulo, considero necesario explicar la diferencia entre interculturalidad, multiculturalidad y transculturalidad. Esto porque, muy a menudo, dichos conceptos se utilizan como equivalentes o se confunden. Es preciso tener claridad sobre el significado de cada uno de estos conceptos, ya que cada cual tiene objetivos distintos y por ello conduce a proyectos políticos muy diferentes. Para realizar esta aclaración conceptual tomaré como referencia la entrevista realizada a Fonet-Betancourt en "Concordia: Internationale Zeitschrift für Philosophie-Revista Internacional de filosofía", por Marisa Di Martino (2009).

En dicha entrevista Fonet-Betancourt expresa que la multiculturalidad hace referencia a la "multiplicidad de culturas", es decir, reconoce que hay distintas culturas en un mismo territorio geográfico, mas no trasciende este reconocimiento. La multiculturalidad por su parte, aboga por la tolerancia entre las distintas culturas con el fin de resguardar una convivencia pacífica. (2009, párr.6).

El filósofo esloveno Slavoj Žižek, en el libro intitulado "Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo" (1998), discute en torno a esta temática, específicamente, en el capítulo dos: "Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional". Tal como lo menciona el título, Žižek analiza la relación entre el multiculturalismo y el capitalismo global, llegando a plantear incluso que el primero es la forma ideal de la ideología del segundo. Señala que:

En otras palabras, el multiculturalismo es una forma de racismo negada, invertida, autorreferencial, un "racismo con distancia": "respetar" la identidad del Otro, concibiendo a éste como una comunidad "auténtica" cerrada, hacia la cual él, el multiculturalista,

mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada. (1998, p. 172).

Es decir, como lo mencioné anteriormente, en el multiculturalismo la estructura de poder moderna, colonial, capitalista y patriarcal se mantiene intacta y por consiguiente los privilegios otorgados a grupos específicos⁸⁶. Según Žižek, en el multiculturalismo las culturas locales son tratadas como el colonizador ve a los pueblos colonizados. Son posturas que exotizan, ven como algo ajeno, pero llamativo, a las culturas no-occidentales. Siguen legitimando la división entre una cultura universal y culturas locales o particulares.

Para Žižek, uno de los principales problemas está en que desde el multiculturalismo y la llamada “crítica cultural” se obvia “la presencia masiva del capitalismo como sistema mundial universal” (1998, p. 176). Es por esto que para el autor “Hoy la teoría crítica -bajo el atuendo de "crítica cultural"-está ofreciendo el último servicio al desarrollo irrestricto del capitalismo al participar activamente en el esfuerzo ideológico de hacer invisible la presencia de éste” (1998, p. 176).

Respecto a este concepto, cabe mencionar la experiencia de Costa Rica al aprobarse, en agosto del 2015, la modificación del primer artículo de la Constitución Política para agregar que: Costa Rica es una República “multiétnica y pluricultural”. A partir de esta reforma, el artículo primero se lee de la siguiente manera “Costa Rica es una República democrática, libre, independiente, multiétnica y pluricultural”. Sin embargo, ¿por qué afirmo que este es un ejemplo de multiculturalismo? Porque a pesar de que dicha reforma representa cierto avance en el reconocimiento de la pluralidad, considero que la estructura racista que sostiene el imaginario social de una Costa Rica “mayoritariamente” blanca no logra erradicarse, ni parece ser el objetivo del gobierno de turno. La población indígena y afrocostarricense sigue

⁸⁶ Núria Estrach Mira, docente de la Universidad de Barcelona señala que “El capitalismo tardío multiculturalista tiene un síntoma, el racismo posmoderno contemporáneo, que muestra la contradicción propia del proyecto ideológico liberal-democrático. La diversidad cultural se acepta cuando actúa en beneficio de una particularidad específica: la sociedad capitalista burguesa. Es decir, nos parece completamente legítimo la multiplicidad de comidas étnicas, de ropa o de música, pero se denuncia al Otro real por fundamentalista” (2001).

siendo víctima del racismo y es marginalizada, las políticas de gobierno y Estado no buscan beneficiar a estas poblaciones, solamente las percibe como algo exótico y las folcloriza, al tomarlas en cuenta solamente para “actos culturales”, anuncios dirigidos al turismo, pero no para la toma de decisiones. Parece que para el gobierno de Costa Rica ser multiétnico y pluricultural consiste en recordar la diversidad cultural solamente para las efemérides nacionales. Ante esto, Silvia Solano Rivera y Jorge Ramírez Caro (2017) afirman:

Las desigualdades, las segregaciones y las discriminaciones no se solucionan de la noche a la mañana en un papel, cuando por siglos las élites políticas, económicas y culturales no han escatimado esfuerzo para instilar, inculcar, adoctrinar y practicar la discriminación y el exterminio por razones étnico-culturales (p. 21).

Cabe mencionar, a modo de uno de tantos ejemplos, que los pueblos y territorios indígenas de Costa Rica tienen más de 20 años de luchar por la aprobación del proyecto de Ley de Autonomía Indígena, expediente N° 14352, elaborado por iniciativa de los mismos pueblos indígenas. A esto se agrega que la noche del 18 de marzo del 2019 fue asesinado por múltiples balazos el líder indígena bribbí Sergio Rojas Ortiz. Lo asesinaron en su casa de habitación, en la localidad de Yeri dentro del territorio indígena bribbí de Salitre, ubicado cerca de Buenos Aires de Puntarenas. A pesar de que el gobierno dijo que buscaría a los culpables, hasta la fecha de publicación de esta tesis no ha emprendido acciones comprometidas para dar con los autores intelectuales y los que ejecutaron el asesinato de Sergio Rojas. Por lo que continúan en total impunidad.

Los pueblos indígenas también siguen esperando y exigiendo que el gobierno y el Estado costarricense hagan cumplir la ley N° 6172, aprobada en 1977, que dicta que las tierras indígenas son “inalienables, imprescriptibles y no transferibles” y es obligación del Estado garantizar la posesión indígena de su territorio y además devolver a las comunidades indígenas las tierras usurpadas. Sin embargo, no lo ha cumplido y debido a ello los pueblos indígenas iniciaron desde el 2010 un proceso de recuperación de sus tierras por su cuenta.

Como lo señalan Solano y Ramírez (2017), la reforma del artículo primero de la constitución política, en la práctica, se torna multiculturalista, porque con su declaración no se pretende cuestionar las estructuras de poder que sostienen las desigualdades sociales, étnicas, económicas, entre otras. No se busca un diálogo entre distintas culturas donde se enriquezcan mutuamente, sin relaciones jerárquicas y excluyentes. Por el contrario, mantiene a cada cultura en su lugar, aisladas. Parece ser que, con dicha reforma del primer artículo, el gobierno costarricense lo que buscaba era recibir la aprobación de Organismos Internacionales, proyectar una buena imagen pública “y seguir vendiéndole al mundo visiones estereotipadas del país más feliz y armónico del planeta, la perfecta democracia más “libre, independiente, multiétnica y pluricultural”” (2017, p. 21).

Otro ejemplo que permite visualizar la trampa del multiculturalismo es la situación que narra el calypsonian cahuiteño Danny Williams (comunicación personal, 25 de mayo, 2019) respecto a la Ley N° 9612 de 2018⁸⁷, impulsada por Epsy Campbell Barr⁸⁸, en la que se declara el “Calipso como patrimonio cultural inmaterial costarricense y a Walter Gavitt Ferguson Byfield ciudadano distinguido y padre del Calipso” y el 7 de mayo, de cada año, como el “Día Nacional del Calipso”. El calypsonian Danny Williams se refirió a este tema en una conversación que mantuvo con él en Cahuita y señaló lo siguiente:

...yo siempre digo y doy el agradecimiento a Epsy Campbell que ha tenido esa iniciativa con el apoyo, verdad, de gente de calipso, porque eso si tengo que decirles que ellos hicieron todas las consultas pertinentes tanto con Monestel, con mi persona, con otras personas y escucharon nuestras opiniones, verdad, inclusive hay una entidad educativa musical en Limón que se llama CUN Limón, y ellos tuvieron su aporte en eso. Entonces qué es lo que pasa, esa ley nos ha dado un respiro y siento que es la vitrina y nos ha abierto esa puerta para

⁸⁷ En julio del 2018 la Asamblea Legislativa de Costa Rica aprobó en primer debate la ley N° 9612. La cual entró en vigencia el 7 de enero del 2019.

⁸⁸ Cuando era diputada en la Asamblea Legislativa de Costa Rica, actualmente es la vicepresidenta de este país.

poder hacer cosas, pero no pequeñas cosas, sino grandes cosas, verdad, y este año el 7 de mayo como Día nacional del Calypso, este 7 de mayo fue por primera vez, entonces la idea es ver que las instituciones educativas, instituciones gubernamentales, las municipalidades, que puedan tomar parte en esto y cada año que se celebra el 7 de mayo que ellos pueden hacer actividades, verdad, y otra cuestión es que el gobierno invierta en recursos para que los calypsonians puedan tener sus instrumentos, puedan estar dando capacitaciones, verdad, porque el calypsonian tiene muchas cosas por enseñar, la composición, la vociferación, enseñar el canto, vivencias, eso apoya en mucho a la juventud, y eso ayuda para que el calypso no muera (comunicación personal, 25 de mayo, 2019).

El gobierno y el Estado costarricense tienen una gran responsabilidad en promover las iniciativas afines a los propósitos de la ley N° 9612, y sobre todo de garantizar y velar por su cumplimiento. Ante este tema, Danny Williams indicó que:

El gobierno tiene rubros y tiene como apoyarnos, entonces esa es la parte donde yo digo siempre, yo siento que esta cuestión es, la gente y yo diría que es del Ministerio de Cultura, pero Ministerio de Cultura debe trabajar con leyes y entonces son los diputados que tienen que entender que si hicieron el Día Nacional de Calypso y el calypso es patrimonio, intangible y le dan pelota a don Ferguson, pero yo quisiera ver Escuela de Calypso Nacional Walter Ferguson, en la materia, en el currículum escolar, o lo que sea, del Ministerio de Educación, la enseñanza del Calypso en inglés creole, en español, en francés o en no sé qué, pero si no se trabaja con eso cómo se va a hacer, un presupuesto anual para los calypsonians para instrumentalización, enseñanza y ejecución de sus proyectos, no hay eso y aunque uno insiste e insiste, a veces llega el momento que uno quisiera tirar la toalla como se dice, pero no nos podemos aburrir, al calypsonian eso no debe estar en su lista, el aburrimiento, porque la misma música te

da la energía, entonces uno todo el tiempo sigue pa' lante. Pero, lo que yo sí sé es que hay gente como las universidades, que representan donde estás estudiando, y hay otras universidades que están haciendo grandes cosas y algún día las grandes cosas que están haciendo llegaran a tocar el botón donde sea, verdad, y voy con paciencia y espero poder ver todo lo que está por venir en el futuro, pero a veces me canso de ver que no aceleran las cosas, verdad, que en un mundo tan acelerado y hay cosas que van muy lento, entonces contrasta (comunicación personal, 25 de mayo, 2019).

Cabe señalar que la ley donde se “declara el Calipso como patrimonio cultural inmaterial costarricense y a Walter Gavitt Ferguson Byfield ciudadano distinguido y padre del Calipso”, de la que habla el calypsonian Danny Williams en la conversación citada anteriormente, consta de los siguientes cuatro artículos:

ARTÍCULO 1- Se declara la música del calipso limonense como patrimonio cultural inmaterial costarricense y a la comunidad tribal de Cahuita la cuna del calipso costarricense; asimismo, se declara el 7 de mayo de cada año el Día Nacional del Calipso Costarricense.

ARTÍCULO 2- Se declara de interés público y relevancia cultural la celebración del Festival Internacional de Calipso, que se celebra en julio de cada año en la comunidad tribal de Cahuita por la Asociación de Desarrollo Integral de Cahuita.

ARTÍCULO 3- El Ministerio de Educación Pública (MEP) y el Ministerio de Cultura y Juventud, en coordinación con las municipalidades y demás instituciones públicas promoverán, organizarán y ejecutarán actividades locales y regionales de celebración, alusivas al Día Nacional del Calipso Costarricense.

ARTÍCULO 4- Se declara ciudadano distinguido y uno de los padres del calipso costarricense al señor Walter Gavitt Ferguson Byfield. (Ley N° 9612, 2018).

Esta ley es un gran avance en la lucha por el reconocimiento de los aportes de los diferentes grupos étnicos que existen en Costa Rica, en este caso los aportes de la comunidad afrocostarricense. Sin embargo, la ley no se puede quedar en el papel, tal como lo explica Danny Williams a continuación:

La idea no es ser famoso, sino que el calypso sea popular y que los músicos al igual que en Trinidad puedan vivir de la música, yo siempre lo digo, pero parece que hay partes del gobierno, yo no sé si necesitan otro departamento que se puede llamar el “Instituto de la pelota”, para que nos den pelota, verdad, (risas), porque realmente yo siempre he dicho el calypsonian es un músico, hay calypsonians que solo viven de eso y cantan la música, entonces cómo harían para tener una seguridad social, verdad, entonces yo siempre digo diay los que cantan calypso si hay una ley que los respalda porque no darles un seguro por el Estado, porque no darles la posibilidad para que tengan una orden patronal, para que si quieren una guitarra o un banjo puedan ir a sacarla, un calypsonian no tiene esa posibilidad, el Ministerio de Cultura no mete un rubro, lo más mínimo que pueda, se me ocurre decir diez millones de colones anuales para los del calypso, para que compren instrumentos y eso, entonces cómo puedo hacer yo para que el gobierno entienda que los calypsonian están ahí, son trabajadores de la música, están rescatando una identidad que está por morirse, y esa es la parte, porque hay una ley que está ahí que, qué vamos a hacer con una ley que se queda ahí en papel, en blanco y negro y el gobierno no ayuda para que si abre ese camino de apoyo a la persona que hace la música, porque si la apoya yo puedo hacer más y no solo para mí, para Kawe⁸⁹, para la juventud y no solo a nivel de Limón, sino

⁸⁹ Nombre del grupo musical de calypso, donde Danny Williams es vocalista.

a nivel país, porque cuando se hace la ley está abierta para nivel país no solo para el Caribe. El calypso no es una cosa solo de negros, es una cosa de corazón de cualquiera que lo quiera aprender y tiene la posibilidad siempre y cuando tenga voluntad (comunicación personal, 25 de mayo, 2019).

Ahora bien, respecto al concepto de transculturalidad, según Fornet-Betancourt⁹⁰, este se refiere a la hibridación entre culturas, supone, que ya no existen tradiciones culturales con identidades y pautas estables. Considera que las personas no tienen una identidad propia, sino que toman elementos de diferentes culturas, siendo de este modo un “producto híbrido” (2009, párr.7).

La interculturalidad, a diferencia de los dos conceptos antes mencionados, va más allá del reconocimiento de la “multiplicidad de culturas”, de la tolerancia y la convivencia pacífica. Según Fornet-Betancourt⁹¹, la interculturalidad “es el diálogo participativo que busca la construcción común de identidades” (2009, párr.11). Busca una calidad en las relaciones humanas y considera que “Hay que ir más allá de la tolerancia, hay que aprender a convivir realmente con amor y aprender a compartir vidas” (2009, párr.9)⁹². La interculturalidad también se diferencia de la transculturalidad, porque parte de que aun “hay identidades culturales con referencias más o menos estables, no digamos fijas, pero sí estables, porque tienen ciertas estabilidades identitarias: como son por ejemplo las lenguas” (2009, párr.8). Estas son referencias que, según el filósofo cubano, permiten la construcción de una biografía personal (aspecto crucial dentro de la interculturalidad).

En síntesis, Fornet-Betancourt⁹³ señala que:

La diferencia entre multiculturalidad e interculturalidad se puede resumir así: la interculturalidad fomenta la calidad de una relación dialógica con el otro, donde se da una transformación común sin que

⁹⁰ En la entrevista realizada por Di Martino.

⁹¹ En la entrevista realizada por Di Martino.

⁹² En la entrevista realizada por Di Martino.

⁹³ En la entrevista realizada por Di Martino.

desaparezcan las diferencias. El desafío de la interculturalidad está en las diferencias, porque al mismo tiempo que se acercan por el diálogo intercultural y por la transformación recíproca, se alejan (porque tú sigues siendo napolitana, pero te enriqueces; entonces, por el enriquecimiento con el otro te acercas a él, pero al mismo tiempo no pierdes tu propio punto de partida). Hay una interacción dialéctica entre estos momentos del acercarse y el alejarse. Las relaciones de la interculturalidad son, pues, un proceso histórico abierto (2009, párr.10).

La multiculturalidad, en diversas ocasiones, mantiene intacta la matriz de poder moderna/colonial, capitalista, patriarcal y racista, y tampoco plantea un cuestionamiento hacia la epistemología moderna, ya que, en el marco de la tolerancia, se toleran los privilegios a grupos hegemónicos. La interculturalidad, por el contrario, se propone como objetivo “contrastar desde abajo el proceso de la globalización neoliberal, que “globaliza la humanidad, pero no humaniza la humanidad” tal y como lo señala Fonet-Betancourt en la entrevista realizada por Di Martino (2009).

En síntesis, comprendo la filosofía intercultural latinoamericana como un proyecto político, ético y epistémico que, como lo señala Fonet-Betancourt (2007), “estaría restituyendo al mundo la página del libro del universo que, según José Martí, los europeos le robaron con la conquista a América” (p. 37).

Expuesta la relevancia de la filosofía intercultural latinoamericana para visibilizar la riqueza inagotable del mundo y, con ello, la diversidad epistémica, me concentraré en el siguiente capítulo en un ejemplo concreto de tradición oral, es decir, el calypso afrolimonense, con el propósito de visibilizar sus aportes epistemológicos.

CAPÍTULO IV: EL CALYPSO AFROLIMONENSE Y LA TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTOS COMO EJEMPLO DE TRADICIÓN ORAL AFROCARIBEÑA

Nací calypsero y moriré calypsero
Walter “Mr Gavitt” Ferguson

“In the Caribbean region of Costa Rica, the calypso has significant literary value as a recording of stories of a people from within their own cultural context”
Dorothy E. Mosby

Los capítulos precedentes fueron realizados a modo de ubicación contextual y conceptual, para mostrar desde dónde hablo y por qué considero pertinente abordar la transmisión de conocimientos a través de la tradición oral afrocaribeña, y posicionarla en el ámbito de la filosofía. En dichos capítulos he evidenciado el privilegio epistémico que se ha otorgado, desde el sistema-mundo hegemónico, a determinados sujetos, culturas y conocimientos y, de forma directamente proporcional, la inferioridad epistémica adjudicada a las culturas no occidentales, catalogadas como “periferia”⁹⁴. En esta línea, la oralidad ha sido negada e invisibilizada como mecanismo legítimo para la producción y transmisión de conocimientos. Esto último como parte de las implicaciones epistemológicas que ha tenido la tradición de conocimiento moderna.

Por ello, tomando como marco la propuesta de las epistemologías del sur, la afroepistemología, la filosofía intercultural latinoamericana y la interculturalidad epistémica, abordaré el eje central de la presente investigación, que es el calypso afrolimonense y sus aportes epistemológicos, en tanto ejemplo de tradición oral afrocaribeña.

⁹⁴ “Si se entiende que la “modernidad” de Europa será el despliegue de las posibilidades que se abren desde su “centralidad” en la Historia Mundial, y la constitución de todas las otras culturas como su “periferia”, podrá comprenderse el que, aunque toda cultura es etnocéntrica, el etnocentrismo europeo moderno es el único que puede pretender identificarse con la “universalidad-mundialidad”. El “eurocentrismo” de la Modernidad es exactamente el haber confundido la universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemónizada por Europa como “centro”” (Dussel, 2000, p. 48).

En adelante, realizaré una breve contextualización socio-histórica del calypso afrolimonense, sus raíces, principales influencias y manifestaciones en Costa Rica. Será crucial profundizar en la definición del Calypso y en conceptos como calypsonians, storytellers y el vínculo de estos dos últimos con los griots⁹⁵. Considero relevante incluir en el análisis los conceptos de comunidad diaspórica y negritud transnacional, trabajados por Dorothy Mosby (2003/ 2012), con el fin de comprender el calypso y la tradición oral en una dimensión más amplia, que trasciende, incluso, fronteras. Todo este recorrido estará orientado a visibilizar los aportes epistemológicos del calypso afrolimonense, en tanto ejemplo de la tradición oral afrocaribeña.

Para abordar las temáticas antes mencionadas me valdré de los estudios teóricos y la experiencia del cantautor, sociólogo e investigador de música popular Manuel Monestel Ramírez⁹⁶ (Costa Rica), quien además de tocar y cantar calypso, se ha dedicado a teorizar sobre esta tradición oral. Asimismo, utilizaré como fuente los estudios de: Valeria Grinberg Pla, doctora y docente especialista en literatura y cultura afrocentroamericana; Ph.D. Dorothy Mosby, quien se ha dedicado a los estudios de la diáspora africana, sobre todo en el ámbito literario; del Doctor en filosofía Everard Mark Phillips; Quince Duncan, destacado escritor e historiador afrocostarricense. Por supuesto, utilizaré para mi fundamentación fuentes orales así como conversaciones con el calypsonian de Cahuita Danny Williams, quien forma parte del grupo Kawe Calypso, y la experiencia del “Padre del Calypso costarricense” Walter “Gavitt” Ferguson, por medio de videos y sus canciones.

⁹⁵ Los *Griots*, según Amadou Hampâté Bâ (2010), son contadores de historias o animadores públicos, en general pertenecen a la casta de los Dieli (pertenecientes los Bambara, grupo étnico mandinga que está ubicado en el oeste de África, mayoritariamente en Malí, pero también en Guinea, Burkina Faso y Senegal).

⁹⁶ Manuel Monestel Ramírez, graduado de Sociología en la Universidad de Costa Rica (1978), estudió Técnicas de Investigación en Cultura Popular en Salvador de Bahía, Brasil (1985) y tiene una Maestría en Artes en la Universidad de Costa Rica (2000). Además de ello, es músico, compositor, director de grupos musicales, productor discográfico, investigador musicológico, productor radiofónico, ensayista y escritor. Cabe mencionar que ha investigado, durante más de 30 años, la cultura musical afrocaribeña, además de dedicarse a cantar y componer calypso durante más de la mitad de su vida.

La tierra del calypso

Iniciaré este apartado contando una anécdota que ocurrió en el foro académico “El calipso, el calipsonian, Anansi y otros griots”, que tuvo lugar en el Salón Comunal de Cahuita, Limón, del 10 al 12 de julio, 2017, en el marco del V Festival Internacional de Calypso Walter Ferguson. Este encuentro fue organizado por la Sede del Caribe de la Universidad de Costa Rica y la Cátedra de Estudios de África y el Caribe (CEAC). En el mismo participaron intelectuales de Trinidad y Tobago y Haití, personas de distintas partes de Costa Rica, entre ellas intelectuales, profesores/as, músicos/as, y también los calypsonians de la comunidad de Cahuita, los cuales tuvieron un papel de suma importancia en el encuentro.

Ahora bien, durante la presentación de una ponencia, en dicho foro, surgió una polémica en torno al origen de la palabra “calypso”. Mientras uno de los ponentes afirmaba que esta proviene de la mitología griega, en alusión a la ninfa “Calypso”, una de las personas del público interrumpió la presentación para enfatizar que eso no era cierto, ya que el calypso recibió ese nombre por otros motivos, a los que haré referencia más adelante.

Considero que esta anécdota refleja la importancia que tiene profundizar en el significado y origen del “calypso” en tanto palabra, estilo musical, danza y tradición oral para, de este modo, contar con una perspectiva más contextualizada. Si bien, en términos rítmicos podemos identificar una canción de calypso, es importante no obviar la reflexión conceptual en torno al tema. Por ello, en adelante me referiré al origen de esta palabra, una breve contextualización del calypso en general y del afrolimonense⁹⁷ en particular, sus principales características y exponentes.

⁹⁷ Considero que para comprender los aspectos que caracterizan al calypso afrolimonense es fundamental estudiar la historia (que trasciende los discursos oficiales) tanto de la provincia de Limón, Costa Rica, como de su población. Lo anterior, debido a que esta historia implica racismo, olvido y producción de marginalidad por parte del Estado costarricense hacia la provincia de Limón, que se refleja en los calypsos de este país, pero también las historias de alegría, gozo, resistencia y lucha de la población afrocostarricense por el reconocimiento de sus derechos civiles y humanos. A pesar de que esta contextualización socio-histórica es de vital importancia, sobrepasa los objetivos del presente trabajo, por lo que recomiendo los siguientes textos para lograr una mayor comprensión, sobre todo en términos históricos, del caribe costarricense: *El negro en Costa Rica*, de Quince Duncan y Carlos Meléndez, 1972 (una segunda edición en el año 1981); *Negros y blancos. Todo mezclado*, escrito por Tatiana Lobo Wiehoff y Mauricio Meléndez Obando; *La incorporación social*

Abordar el tema del calypso implica hablar de un sinnúmero de aspectos, ya que su historia no es solamente la de un estilo musical, sino que es también la historia de muchísimas comunidades del Caribe que han enfrentado arduos procesos, pero que, como Anansi⁹⁸, han tenido la astucia para resistir de múltiples formas y para reivindicar su derecho a ser y existir. Me refiero a las comunidades negras o afrodescendientes en su amplitud. No me será posible referirme con la profundidad deseable a esas historias de esclavitud, pero también de resistencia y emancipación, ya que exceden el propósito del presente texto. No obstante, haré referencia a múltiples aspectos, a partir de los cuales será posible una mayor comprensión de quienes son esas personas que componen y cantan calypso, destacando, la dimensión de comunidad diaspórica, negritud transnacional, y, con ello, sus aportes epistemológicos.

Respecto al origen del nombre calipso o calypso⁹⁹ me remito a los estudios realizados por Monestel, quien afirma lo siguiente:

(...) el uso del término en referencia al personaje mitológico griego no está claro; de hecho, el nombre de esta expresión musical, en realidad, podría tratarse de una corrupción de los vocablos kaiso o kariso —con los cuales se denominaba originalmente—, derivada de una mala transcripción fonética por parte de periodistas y escritores a principios del siglo XX (2010, p. 128).

Incluso, Phillips (2005) señala que en Trinidad se utilizan como sinónimos las palabras “Kaiso!” y “calypso”, en español se suele utilizar “caliso” o “calipso”, y en

en Costa Rica de la población afrocostarricense durante el siglo XX, 1927-1963, de Diana Senior (2007).

⁹⁸ También conocidos como: Anancy, Nancy's stories, el hermano Araña o Breda Nancy. Es el personaje principal de los tradicionales “Cuentos de Anansi”. Dichos cuentos son sumamente significativos en la tradición oral afrocaribeña, y con ello en Limón. Estas historias “pertenecen a una larga tradición que tiene sus raíces en África Occidental. En todo ese territorio la araña juega un papel muy importante al figurar como dios o semidiós en algunas ocasiones, o como parte de las creencias ancestrales en otras” (Anglin, 2002, p. 4).

⁹⁹ Según Monestel (2010), se acepta la utilización de ambas palabras. Según Danny Williams (comunicación personal, 25 de mayo, 2019), en inglés se suele escribir con “y” (calypso) y en español con “i” (calipso).

las Islas Vírgenes “careso”. Según Monestel (2005), fue debido a una interpretación errónea de unos periodistas que se popularizó el nombre que hoy la mayoría conoce.

Ahora bien, respecto a las raíces del calypso, Phillips (2005) afirma lo siguiente:

Some authors (Espinete and Pitts (1944), Warner (1982), Liverpool (1996), Hill (1997)), claim that Calypso rhythms can be traced back to the first African slaves who were brought to work the sugar plantations of Trinidad. Forbidden to talk to each other in their indigenous tongue, and robbed of all links to family and home, these African slaves began to sing songs that voiced their ‘discontentment’ and their longing for their homeland and families. In addition, these authors assert that African slaves also used this early type of Calypso as a means of communication among themselves, and, as away of mocking their slave masters (p. 13).¹⁰⁰

Si bien se conoce que el calypso tiene sus raíces en África y llegó al Caribe mediante personas africanas esclavizadas, ha sido fuente de discusión el querer determinar cuál fue el lugar específico en el Caribe donde tuvo su auge. Esto lo podemos apreciar en el calypso “Trinidad, Land of Calypso”, que refleja esta insistencia en torno a su lugar de nacimiento:

People are interested to know where Calypso originated:
Some say it came from Cuba, some say British Guyana
Some contend seriously it was sung by Moses crossing the Red Sea
But I told them no, no, oh no, Trinidad is the Land of Calypso.

¹⁰⁰ Algunos autores (Espinete y Pitts (1944), Warner (1982), Liverpool (1996), Hill (1997)), afirman que los ritmos de Calypso se remontan a los primeros esclavos africanos que fueron traídos a trabajar a las plantaciones de azúcar de Trinidad. Bajo la prohibición de hablar entre ellos en su lengua indígena, y despojados de todos los vínculos con la familia y el hogar, estos esclavos africanos comenzaron a cantar canciones que expresaban su “descontento” y su anhelo por su tierra ancestral y sus familias. Además, estos autores afirman que los esclavos africanos también utilizaron este tipo temprano de Calypso como medio de comunicación entre ellos, y, como medio de burlarse de sus amos. (traducción propia).

It was a serious contention that was causing some real confusion
Some said it's Japanese or the folksong of ancient Chinese
A fellow said yes certainly, I used to sing Calypso to Samson
One said he heard when Nero was burning Rome he sang Calypso
One said that in India they sang Calypso when charming cobra
Another said that Elijah sang a Calypso in the chariot of the fire
They argued with one another, trying to find out the owner
They mentioned every country, all but the land of La Trinity! (Roaring
Lion, citado por Phillips, 2005, p. 11).¹⁰¹

El calypsonian trinitario Roaring Lion afirma, mediante la canción anterior, que el calypso es originario de Trinidad, a pesar de que muchos digan lo contrario. Esto se refleja en la frase “Ellos mencionan cada país, pero la tierra es Trinidad”. El cantautor Manuel Monestel (2005) señala que “el calipso es una especie de idioma común entre muchos pueblos del Caribe” (p. 23) tanto en los países angloparlantes como en los francoparlantes y de habla hispana. Sin embargo, a pesar de que esté presente en diversos lugares del Caribe, el autor coincide con la canción de Roaring Lion, ya que señala que el calypso se origina en “las islas Antillas, específicamente en Trinidad, durante el período colonial, en el contexto de las explotaciones esclavistas” (p. 22). A esto Phillips (2005) agrega que, a pesar de que existan múltiples conjeturas sobre el origen del calypso, que generan un camino nublado para conocer el lugar específico, existe un consenso, entre varios autores mencionados en su investigación, de que el “calypso contemporáneo se originó en Trinidad” (p. 16).

¹⁰¹ La gente está interesada en saber dónde se originó el Calypso:
Algunos dicen que vino de Cuba, otros dicen que de la Guyana Británica.
Algunos sostienen seriamente que fue cantado por Moisés cruzando el Mar Rojo
Pero, les dije que no, no, oh, no, Trinidad es la Tierra del Calypso.
Fue una seria discusión que causó cierta confusión.
Algunos decían que era japonés o la canción popular de los antiguos chinos.
Un compañero dijo sí, yo solía cantar Calypso a Sansón.
Uno dijo que escuchó a Nerón cantar Calypso cuando quemaba Roma.
Uno dijo que en la India cantaban Calypso cuando encantaban a la Cobra.
Otro dijo que Elías cantó un calypso en el carro del fuego.
Discutieron entre ellos, tratando de encontrar al dueño.
¡Mencionaron todos los países, todos, menos la tierra de la Trinidad! (traducción propia).

Si bien, el lugar de origen del *kaiso* o *kariso*, conocido actualmente como calypso, se ubica en Trinidad, este se extendió por el Caribe llegando a convertirse en un lenguaje común entre estos pueblos. Monestel (2005) señala como el motivo de esta difusión del calypso las migraciones que se dieron en América Latina y el Caribe durante las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX. Esto, ante la creciente demanda de mano de obra barata, para proyectos característicos del modelo económico capitalista imperante en esa época. En consonancia con lo anterior, “estos cantos se instalaron en lugares como Jamaica, Barbados, San Andrés y la costa de Centroamérica” (Monestel, 2005, p. 23).

Es de suma importancia la acotación que realiza Monestel cuando señala que:

El calipso es parte de los procesos de reconstrucción estética que se dan en el Caribe a partir de la implantación del trabajo esclavista. Los esclavos reinventan sus prácticas culturales en medio de una convergencia de elementos africanos, amerindios y europeos. Estos procesos de transformación y adaptación constantes llegan hasta nuestros días (2005, p. 23).

Lo anterior denota cómo, a pesar de los duros procesos de opresión a los que fue sometida la población africana y afrodescendiente, esta no se mantuvo sumisa, sino que en los nuevos contextos sobrevivió a partir de la resistencia. De esta manera, en el Caribe se podrán encontrar una serie de actividades en forma de arte y música que dan cuenta de las luchas de esta población. En Brasil, por ejemplo, se encuentra la capoeira, y en el Caribe insular y centroamericano está el calypso. Esto, por dar algunos ejemplos puntuales, ya que también están la salsa, el blues, el jazz, el reggae, la bomba puertorriqueña, la rumba cubana, entre otras expresiones musicales que tienen en sus raíces ritmos y temas africanos.

El calypso surge en este contexto de opresión y esclavitud, pero también de resistencia y emancipación, y como parte de ello se caracteriza por ser:

Un canto de denuncia, información y transmisión de hechos de la vida y de la historia social del pueblo afrocaribeño, en la voz de una especie de trovador llamado chantuelle que según Liverpool: “analizaba los acontecimientos del día e informaba a la gente sobre los cambios y problemas que pudieran afectarles” (Liverpool, 1990, p. 9 citado por Monestel, 2005, p. 22).

Los calypsonians, surgen a partir de los procesos de urbanización que se dieron luego de la emancipación, siguieron los pasos del chantuelle (Liverpool, 1990, p. 9 citado por Monestel, 2005, p. 22), y son quienes tienen el rol de contar y transmitir distintas historias a través del calypso, es decir, son los intérpretes y compositores de este estilo musical y tradición oral. Más adelante profundizaré en el vínculo que existe entre la figura de los calypsonians y otros personajes mágico-ancestrales.

Esta tradición oral cantada surge como acto de resistencia, ya que tiene como objetivo transmitir y contar las historias que acontecen en las comunidades. Con ello se convierte en un medio de denuncia de las problemáticas y situaciones injustas que aquejan a la población afrodescendiente.

El calypso ha sido estudiado desde diferentes enfoques, por ejemplo, en su dimensión musical y como literatura oral. En la presente investigación me enfocaré en su dimensión de tradición oral que, si bien corresponde a una oralidad cantada y expresada por medio de la música, busco analizar el papel que cumple y las formas en las que se produce y transmite conocimiento a través, específicamente, del calypso arolimonense.

Sin embargo, antes de abordar el enfoque señalado en el párrafo anterior, considero pertinente explicar algunas de las características del calypso arolimonense, ya que es el tema al que está dedicado el presente trabajo.

Calypso arolimonense: ¿desde dónde suenan sus raíces?

Como lo expuse en el apartado anterior, el calypso es originario de Trinidad y se propagó a diferentes zonas del caribe, debido a las migraciones ante la creciente

demanda de mano de obra barata en las últimas décadas del siglo XIX y primeras del siglo XX.

En cada uno de los sitios donde el calypso llegó, adquirió una serie de particularidades, como por ejemplo “en su forma, en sus contenidos y en su función social, pero siempre se distinguió por el exquisito manejo del lenguaje, condición necesaria para vencer a los adversarios en la práctica del picong (improvisación por versos rimados)” (Monestel, 2010, p.128). En las diferentes zonas donde el calypso ha estado presente mantuvo su característico patrón rítmico, quizás con algunas variaciones, algo así como una “clave del calypso”. Según Monestel “al estilo de las famosas claves caribeñas de rumba y son” (p. 130), dicha clave tiene un vínculo estrecho con la figura del cinquillo, que es característica en los patrones rítmicos del Caribe.

Frente a dicho contexto de migraciones, Costa Rica no fue la excepción, y con la llegada de migrantes antillanos, llegaron también sus mundos culturales, como estilos musicales, religiones, danzas, comidas, conocimientos, entre otros, al caribe costarricense.

Respecto a esto último, cabe agregar que, según el historiador costarricense Carlos Meléndez (1981), a finales del siglo XIX se da la llegada masiva de la población afrodescendiente a Costa Rica, misma que se asentó, mayoritariamente, en la provincia de Limón. Este hecho estuvo vinculado a la construcción del ferrocarril y el inicio de la economía de enclave bananero en Costa Rica, específicamente en la región del Caribe¹⁰².

Muchas personas caribeñas que migraron, en su gran mayoría antillanas, venían en búsqueda de trabajo, sin embargo, muchas fueron sometidas a condiciones deplorables, por ejemplo:

¹⁰² Cabe aclarar que varias investigaciones señalan que antes de esta fecha (finales del siglo XIX) ya se había dado la presencia de población afrodescendiente en el país, por ejemplo, en la provincia de Guanacaste. Ver “El negro en Costa Rica” (1981) de Quince Duncan y Carlos Meléndez.

- Debido a la gran demanda de mano de obra que existía muchas de las personas inmigrantes (de diferentes nacionalidades) fueron sometidas a prueba. Sin embargo, resultaba difícil que los trabajadores se adaptaran a las condiciones del Caribe costarricense, condiciones propias de una región con bosque tropical húmedo y su correspondiente flora y fauna. “La búsqueda cesó cuando en la última década del siglo XIX la Compañía presumió que los jamaquinos eran los mejores para explotar” (Rosario Fernández, 2008, p. 6). Muchos de los “seleccionados para explorar” murieron durante la construcción de la vía férrea a causa de la sobreexplotación.
- En 1934, cuando la compañía bananera se traslada al Pacífico sur, se dicta la siguiente ley, artículo 5: “Queda prohibido en la zona del Pacífico, ocupar gente de color en dichos trabajos (de producción y explotación bananera)”. Además de esto, registros orales cuentan del límite, quizás no físico, pero sí simbólico, que existía en Turrialba para evitar que la población afrodescendiente pasara a San José¹⁰³.
- Durante el gobierno de Calderón Guardia, en 1942, se dicta dentro del “Reglamento de Inmigración” el impedimento de “Personas inconvenientes, nocivas o peligrosas al orden o progreso de la República o a la conservación de la raza, ya sea por sus tendencias agitadoras, ya por sus escasos medios de subsistencias o por las características que predominen en ellas y sean de notoria desafinidad con la población nacional” (Rosario Fernández, 2008, p. 10).
- Recién a finales de la década de los cuarentas e inicios de la segunda mitad del siglo XX se otorga la ciudadanía a la población afrodescendiente que reside en Costa Rica¹⁰⁴, ya que esta población no era reconocida como

¹⁰³ “Fuese un túnel o una cruz, lo cierto del caso es que la creencia en la prohibición por parte de muchos afrocaribeños, y la manifiesta hostilidad de parte de la población vallecentraleña, logró mantener “a raya” a los primeros durante cierto tiempo, como una forma de ejercitar las relaciones de poder en el espacio que debían ocupar a nivel nacional” (Senior, 2007, p.178).

¹⁰⁴ Y es así como se le reconoce legalmente su condición y derechos ciudadanos a la población afrocaribeña por medio de la Constitución Política de 1949. A esta altura, es evidente que el proceso requirió, de una continua realización de inscripciones de naturalización, las cuales ya se venían

“nacional”. Existía, desde el discurso oficial, una incompatibilidad entre ser afrodescendiente y ser “ciudadano costarricense”.

Estos son, solamente, algunos de los tantos hechos que influyeron en que la provincia de Limón, sus pobladores y su cultura se asumieran, desde el “imaginario nacional”, como algo separado, no perteneciente al territorio costarricense sobre todo en el ámbito cultural y dadas las ideas racistas de cuño colonial. Estas situaciones fomentaron la marginalización, exclusión y la gran brecha sociopolítica, económica y cultural entre la población del Valle Central y del caribe costarricense.

Durante esa época emergieron, desde el Estado costarricense y sectores de la élite, discursos racistas, y por tanto excluyentes, motivados por la “idea” de querer preservar la “pureza de la raza nacional”, supuestamente “blanca”. Aunque este discurso, como lo menciona Rosario Fernández (2008), ha ido perdiendo fuerza, aún está presente, quizás de manera menos evidente, en la visión y acción de muchas personas que conciben la población afrodescendiente e indígena como “el otro o la otra”, como algo ajeno, al “imaginario de identidad nacional costarricense”. Ronald Soto-Quirós, doctor en estudios ibéricos e iberoamericanos¹⁰⁵, se refiere a este punto, indicando que:

A principios del siglo XX, algunas ideologías nacionalistas en América Latina aprobaban una mezcla como un medio para crear ciudadanías híbridas homogéneas y eliminar la división racial.¹ Este problema que la heterogeneidad implicaba para la formación de una identidad nacional ya estaba siendo resuelto en Costa Rica –al menos en términos discursivos- de manera consolidada desde finales del siglo XIX. Para muchos que habían escrito tanto en el país como en el

dando de manera gradual y sistemática en años anteriores; con la diferencia de que, a partir de este momento, las condiciones administrativas tenderían a ser más favorables, aunque el criterio de la sociedad nacional no fuera de la mano con dicha tendencia. Sin embargo, en este orden y de esta forma se da paso a la ciudadanía costarricense. (Senior, 2007, pp. 207-208).

¹⁰⁵ Ronald Soto-Quirós es de nacionalidad costarricense. Es docente e investigador titular en estudios ibéricos e iberoamericanos en el Instituto Universitario de Tecnología (IUT) de Burdeos de la Universidad de Burdeos. También, es miembro permanente del Laboratorio de Investigación Pluridisciplinario sobre la Península Ibérica y América Latina. Es master de investigación en historia y civilizaciones y especialista en la historia de América Central (siglos XIX-XX).

extranjero, Costa Rica era una nación homogénea y casi enteramente de “raza” blanca. De tal manera, los políticos e intelectuales costarricenses se fueron adhiriendo cada vez más con un sentido de gran confianza y comodidad al darwinismo social y a los discursos eugenésicos (2008, p.41).

Ahora bien, ¿qué relación existe entre los hechos narrados anteriormente y el calypso afrolimonense? En adelante responderé a esta interrogante.

El calypso es “una forma musical cantada, con gran dinamismo, en tanto, desde sus orígenes, se ha caracterizado por ser un canal de comunicación entre la población y los acontecimientos y fenómenos sociales, políticos y culturales” (Monestel, 2005, p. 8). Además de ello, el calypso es un acto de resistencia ante una serie de situaciones injustas que vive la población afrodescendiente del Caribe. En el caso del calypso afrolimonense será común escuchar, a través de canciones, las diversas problemáticas que ha vivido la población afrodescendiente en Costa Rica.

El calypso afrolimonense se gesta en medio de un ambiente convulso en Costa Rica, donde las exigencias de adaptación al modelo económico imperante provocaban cambios en lo político, lo económico, lo social y cultural. Como lo mencioné anteriormente, en cada una de las regiones del Caribe donde el calypso se asentó, tomó una serie de características específicas. La situación en el caribe costarricense no fue la excepción. En este caso, cabe señalar que Manuel Monestel se ha dedicado al estudio del origen y desarrollo de este ritmo por lo que a continuación haré referencia a algunos de los resultados de sus investigaciones, que permiten acercarse a una mayor comprensión del tema en estudio.

A pesar de que la provincia de Limón fue excluida, en términos culturales, sociales y políticos, del imaginario social e identitario costarricense, a finales del siglo XIX, mantuvo vínculos estrechos con otros sitios del Caribe. Esto permitió conexiones e intercambios transfronterizos de conocimientos, saberes y prácticas, lo cual se refleja en el calypso afrolimonense, por ejemplo, en sus instrumentos (marimbola o

marímbula, banjo, tumbadora, ukelele o cuatro y quijongo), patrones rítmicos, acompañamientos, estructuras, canciones, historias, entre otras.

La conexión del Caribe¹⁰⁶ hace que presente características propias de la región y, a la vez, ha sido medular para el acompañamiento y apoyo de las poblaciones que, en palabras de Mosby (2012), han sido forzadas a un “exilio racializado”. Dicha conexión entre los países del Caribe es lo que Mosby (2012) ha llamado comunidad diaspórica y negritud transnacional¹⁰⁷, haciendo referencia a las conexiones que mantienen las personas, pueblos, localidades, entre otras, a lo largo del Caribe insular y continental, que van más allá de las fronteras impuestas por los Estados-nación. De este modo, la resistencia y la reafirmación se manifiestan entre los pueblos y personas de ascendencia y descendencia africana del mundo. La importancia de estos conceptos es explicada por Mosby en la siguiente cita:

Debido a la historia compleja de los afrodescendientes en Centroamérica y la exclusión experimentada por estos grupos de los discursos nacionales, la literatura producida por afrodescendientes de la región expresa no solamente la dificultad de pertenecer y de tener una ciudadanía dentro del contexto del Estado-nación, sino también más ampliamente expresa la pertenencia a una comunidad diaspórica y transnacional (2012, pp. 340-341).

Valeria Grinberg Pla, también hace referencia a esta conexión afrocaribeña y refiriéndose a la experiencia del calypso señala que:

Por tanto, la cultura del calypso, ya sea en el caribe insular como en la costa caribe del istmo centroamericano, es transregional por definición, en tanto que continúa una práctica cultural africana, la

¹⁰⁶ Entendido en sentido amplio como Caribe Insular y Continental.

¹⁰⁷ Las conexiones de la diáspora no son una alternativa para la identidad nacional, sino parte de una articulación de la diferencia étnica y cultural hacia el reconocimiento de la trayectoria histórica de los pueblos afrodescendientes en Centroamérica. (Mosby, 2012, p. 334).

narración oral de historias relevantes para la comunidad, en una nueva forma creada en tierra americana: el calypso (2008, párr. 6)

Ahora bien, para comprender las particularidades del calypso afrolimonense es preciso tener en cuenta el contexto del caribe costarricense y que la población afrolimonense es producto de múltiples migraciones¹⁰⁸ de distintos sitios del Caribe al territorio costarricense. A finales del siglo XIX, la población afrocaribeña presente en Costa Rica era bastante heterogénea, sin embargo, como lo señala Murillo (1995) citada por Monestel (2005):

A partir de 1873, la presencia mayoritaria de jamaicanos, respecto de otras personas provenientes de la cuenca del Caribe, posibilitó que sus referentes culturales cimentaran la matriz cultural básica de la población negra del atlántico costarricense, la que se nutrió también con los aportes de las otras tradiciones caribeñas insulares y continentales y de las restantes culturas presentes en este espacio (p. 39).

La música limonense también se enriqueció con estos procesos migratorios. Según Monestel (2005), algunas características que reflejan la influencia y presencia de prácticas musicales afroantillanas en Limón son el uso de los tambores y los cajones de madera (p. 45). El calypso afrolimonense no es ajeno a todo este proceso y su particularidad reside, precisamente, en la influencia que tuvo desde su origen de distintos ritmos musicales afrocaribeños. En este aspecto, lo que quiero decir, es que el calypso afrolimonense recibió influencias del mento, de origen jamaicano, del calypso pañameno y, del natal, calypso trinitario, del son cubano e influencias más contemporáneas, a partir de los 80, del reggae y la salsa (p. 27). Este es un rasgo característico del calypso limonense, que lo diferencia del desarrollo de este ritmo en otras localidades como Trinidad.

¹⁰⁸ Característica presente en toda conformación de las poblaciones humanas.

Por ello, Monestel afirma que el calypso del caribe costarricense es producto de la fusión entre el mento jamaicano¹⁰⁹ y el calypso de Trinidad (2005, p. 33). Según este autor, existe una gran cercanía entre el calypso afrolimonense y el mento en cuanto a la estructura rítmica, los acordes empleados, los instrumentos utilizados, sus orígenes en cantos de personas que fueron esclavizadas, entre otros.

Sin embargo, a pesar de esta cercanía, el calypso afrolimonense adopta algunos rasgos característicos del calypso trinitario, como su filosofía, por ejemplo, al adoptar conceptos como calypsonians para referirse a los hacedores de la música calypso. También al incorporar en sus “modos de ser”, la importancia de llevar un estilo de vida tranquilo, bohemio, trovador, que sea para y por el calypso. Otro aspecto, es que se asume una visión de mundo donde la resistencia es medular. Por ello, los calypsonians asumen el papel de cronistas, reporteros, críticos sociales, personas dedicadas a transmitir, mediante la música, las vivencias de su comunidad, con el objetivo de generar conciencia social y cultural. Es decir, el calypso se entiende como “canción oportuna y coyuntural, característica reconocida de la tradición de Trinidad” (Monestel, 2005, p. 65).

En síntesis, según Monestel, “En la provincia de Limón, decir calipso es probablemente referirse a un estilo musical que contiene insumos importantes del mento, del son cubano, del original calipso trinitario y, después de los años ochenta, del reggae y de la salsa” (2005, p. 27).

Según fuentes orales recolectadas por Monestel (2005), el calypso circula en Limón desde, aproximadamente, 1930. Por ejemplo, Mr. Ferguson asegura, en una

¹⁰⁹ Según Monestel (2005): La música llamada mento en Jamaica tiene profundas raíces en la historia y la cultura de ese país, las cuales se remontan al período de la esclavitud y a los cantos de trabajo que asimilaban el ritmo de los movimientos al ejecutar las herramientas en las labores (el machete, el pico, el hacha, la pala, etc.). (p. 47).

El mento es un ritmo que se caracteriza por ser pausado, lento, con acentuación musical pronunciada, es un canto tradicional, que solía ser interpretado por personas mayores. (Lewin, 2000 p. 104 citado por Monestel, 2005, p. 48). El mento, a diferencia del calypso trinitario, no ha entrado en la dinámica del mercado musical y las modificaciones de los ritmos que esto, en muchos casos, amerita, para que sean consumidos por un público. Por ello, según Monestel, el mento “ha permanecido más alejado de todo este proceso y manteniendo más un perfil de música folclórica” (2005, p. 49).

entrevista realizado por Monestel en 1999, que desde pequeño él escuchaba a los jamaicanos hacer música y cuando les preguntaba qué era eso, le respondían: calypso. Así hay varios ejemplos como el del músico George Drumond (2000), quien afirma que escuchó calypso por primera vez en los años cuarenta; el del músico Harold Rogers (2000), que dice haber escuchado calypso desde que tenía 10 años, por ahí de 1950; también el del soldador y pescador Alfredo Barahona Romero “Lelé” (2000), quien relata que en los sesentas la música que más se oía en Limón era el calypso y que él la cantaba junto con el calypsonian Pitún en Cieneguita. (pp. 59-60).

Danny Williams (2019) cuenta que el calypso afrolimonense en sus inicios no gozaba de un público grande, en comparación con otros ritmos como la salsa, el merengue o el bolero. Narra que en Limón la gente:

Aprendía el calypso de las emisoras panameñas, acá la gente escuchaba mucho las emisoras panameñas y una radio popular que tenemos aquí en la provincia es Radio Casino. Radio Casino siempre, siempre, ha tenido un programa de inglés a las dos de la tarde, por media hora, y ellos daban calypso de Mighty Sparrow, de Lord Cobra en Panamá (comunicación personal, 25 de mayo, 2019).

Incluso Monestel (2005) refuerza lo comentado por el calypsonian Danny Williams al afirmar que durante los años cincuenta y sesenta el calypso panameño, como el de Lord Cobra, fue una gran influencia para el calypso afrolimonense. (p. 44).

Respecto a la ubicación geográfica, el calypso afrolimonense ha estado con mayor presencia en el Caribe Sur, como en Cahuita, Puerto Viejo, Manzanillo, y en Limón centro, como en Cieneguita y otros lugares. A partir de 1980 empieza a tener presencia en la capital del país, San José. Según Mr. Ferguson, los calypsonians limonenses se movían más hacia Panamá que hacia San José.

Un aspecto interesante, que señala Monestel, es el carácter popular del calypso afrolimonense, ya que, a diferencia de otras prácticas musicales presentes en Limón

durante el siglo XX, se ejecutaba en lugares que no gozaban de prestigio social. Generalmente tenía cabida en lugares informales, como en calles, fiestas familiares, playas, bares, pulperías, el carnaval. Este aspecto muestra la espontaneidad e improvisación características del calypso. También, en la experiencia del caribe costarricense, el calypso solía ser tocado y cantado por personas marginalizadas y empobrecidas. “Los músicos y compositores de calypso en general son trabajadores pobres, pequeños agricultores y pobladores marginados” (Monestel, 2005, p. 124).

Respecto al contenido o letras del calypso afrolimonense, según Monestel, los “fenómenos naturales, incidentes en la comunidad, problemas económicos, acontecimientos culturales y personajes populares son motivo de composición para los calypsonians limonenses” (2005, p. 71).

El calypso afrolimonense ha logrado construir un sello propio que permite distinguirse del mento, del calypso trinitario y de los calypsos de otras localidades, dadas sus temáticas y patrones rítmicos. Los calypsonians afrocostarricenses expresan en sus composiciones historias y acontecimientos propios de su localidad, además de las problemáticas políticas, sociales y económicas que han enfrentado como comunidad afrodescendiente.

En adelante, me referiré al calypso afrolimonense como ejemplo de tradición oral afrocaribeña. Para ello haré referencia a algunas de las letras de los calypsos del caribe costarricense, a la figura de los calypsonians, su vínculo con los griots y con otras figuras mágico-ancestrales africanas.

Epistemología y tradición oral afrocaribeña: mecanismos utilizados en el calypso afrolimonense para la transmisión de conocimientos

Como lo expliqué en el primer capítulo, el calypso en general y el afrolimonense en particular, más que un estilo musical, representan también un ejemplo de tradición oral afrocaribeña. En dicho capítulo, hice énfasis en como las culturas orales producen y transmiten conocimiento. Ante esto, afirmo que el calypso como tradición oral afrocaribeña genera contribuciones epistemológicas. ¿Cuáles son

estas contribuciones? y ¿cómo las construye? son algunas de las interrogantes que abordaré a continuación.

Tal como lo señala Hampâté Bâ (2010), las comunidades donde pervive la tradición oral han generado mecanismos para regular el proceso de transmisión de conocimientos. Uno de estos mecanismos son los guardianes de la memoria, los cuales son personas encargadas de preservar y transmitir las historias de forma oral. Dichas personas tienen un gran prestigio en la comunidad, ya que la palabra, dentro de las culturas orales, es algo sagrado y mágico. El calypso no dista de lo narrado por Hampâté Bâ, pues cuenta con personas que están encargadas de su transmisión y elaboración. Estos son los calypsonians, a los cuales me referiré en el siguiente apartado.

Calypsonians, storytellers y los griots: guardianes de la memoria y del conocimiento

Como bien lo señala Hampâté Bâ, de una manera absolutamente poética y sintética: "En África, cuando un anciano muere, una biblioteca arde, toda una biblioteca desaparece, sin necesidad de que las llamas acaben con el papel", introduzco este apartado con esta frase, pues en ella se destaca la importancia que tienen las personas, y aún más las mayores, en las culturas orales. En las culturas donde predomina la escritura, generalmente, las personas pierden importancia como fuentes de conocimiento, ya que este queda, supuestamente, plasmado en el papel. De esta forma dejan de ser indispensables para la preservación del conocimiento y de la memoria histórica.

En lo que respecta al calypso, los calypsonians¹¹⁰ son quienes representan a esos guardianes de la memoria y del conocimiento. Uno de los ejemplos más

¹¹⁰ Cabe agregar la siguiente acotación de Monestel (2005), donde hace referencia al planteamiento de Lester Liverpool (1990): Este autor vincula la aparición del llamado *calypsonian* a los procesos de urbanización posteriores a la emancipación, y lo hace siguiendo los pasos del *chantuelle*, que se ve inmerso en una sociedad gobernada por blancos y criollos franceses en la que los ex esclavos enfrentan serias dificultades de adaptación. En este medio el calypsonian se torna una figura popular: es aquel que cuenta chismes, recicla rumores y transmite las noticias mientras resiste pasivamente los embates de los colonialistas en los siglos XIX y XX. (p. 22).

representativos es Walter Gavitt Ferguson (Mr. Gavitt), conocido en Costa Rica como el padre del calypso, quien cumplió 101 años el 7 de mayo del 2020. Este calypsonian, según Monestel (2005), “ha creado al menos un centenar de canciones cuyas temáticas tienen directa relación con la vida, la historia y la cultura de Limón” (p. 71). Su legado de tradición oral es sumamente importante y cada una de sus canciones revive una serie de acontecimientos que no figuran, incluso, en la llamada “historia oficial” de Costa Rica. Ante esto, en adelante me referiré al concepto de calypsonian, storytellers, su vínculo con los griots y otras figuras africanas ancestrales, características en la tradición oral.

Grinberg Pla (2008) afirma que los calypsonians trinitarios consideran el calypso como parte de la tradición oral de raíces africanas. Señala que esta perspectiva va de la mano de la figura del calypsonian, quien cumple un papel fundamental, ya que, como lo menciona la autora, es un cronista de la comunidad o, como lo llama Monestel (2005), son los reporteros, editorialistas, críticos sociales y mensajeros. (p.28).

Los calypsonians no se limitan a contar historias y reproducir discursos, sino que las reelaboran para encontrar los aspectos más relevantes y la manera más adecuada y amena de transmitirla, ponen su sello personal y una intención.

En uno de sus escritos, Grinberg Pla (2008) hace referencia a las palabras que el calypsonian Brother Valentino expresa en el documental “Calypso Dreams” (2004) sobre el concepto de calypsonian. A continuación, sus palabras:

I consider the kaisonian¹¹¹ as the old African storyteller, you know, that guy who go from village to village just spreading the word... and as the old African storyteller is just the man that's supposed to go around and keep the good works and the deeds of your heroes alive... (2004).¹¹²

¹¹¹ Kaisonian hace referencia al kaiso, es importante recordar que en sus orígenes el calypso era conocido como Kaiso o kariso. Por ello, kaisonian vendría a ser lo mismo que un calypsonian.

¹¹² “Considero al kaisoniano como el viejo narrador africano, ya sabes, ese tipo que va de aldea en aldea simplemente difundiendo la palabra... y como el viejo narrador africano es simplemente el

En este corto fragmento, el calypsonian Brother Valentino expresa el vínculo que existe entre el calypso y las tradiciones orales africanas por medio de la figura del “storyteller”. El calypsonian no es cualquier compositor de canciones, ni un simple narrador de historias, según Brother Valentino es más que eso. Es como el viejo contador de historias africano, personaje que ocupa gran importancia dentro de la dinámica social de las culturas orales, ya que la palabra es sagrada. Para abonar a lo anterior, cabe señalar el comentario de Monestel (2005), donde afirma lo siguiente:

El calypsonian, tanto en Limón en particular como en el Caribe en general, es más que un compositor convencional de canciones; él es un personaje mágico, con ciertos poderes al estilo del Obeah Man, un personaje picaresco al estilo de Anancy, un trovador, un griot, un cuentacuentos, un marginal y, a la vez un personaje prestigioso, un repentista, payador o improvisador, un cantante, un cronista o/y un crítico social (pp. 74-75).

La cita anterior contiene elementos clave que permiten evidenciar que el calypso es, también, tradición oral y tiene una fuerte conexión con África, por ejemplo: el vínculo entre los calypsonians y figuras ancestrales, muy poderosas, como los griots, Obeah Man y Anansi.

En este punto, es preciso recordar lo expresado por Hampâté Bâ en su artículo titulado “Tradición viva” (2010). En dicho artículo, como lo expliqué en el primer capítulo, Hampâté Bâ expone la importancia de la oralidad en África, específicamente en las tradiciones de sabana al sur del Sahara, en tanto es memoria viva de los pueblos y por el valor sagrado del habla.

Uno de los principales planteamientos de Hampâté Bâ (2010) es que la importancia de la tradición oral, en las culturas africanas, reside en el valor sagrado y mágico de la palabra, pues esta fue un don otorgado al ser humano por el ser supremo, creador

hombre que se supone debe andar por ahí y mantener las buenas obras y los hechos de los héroes vivos” (traducción propia).

de todas las cosas, conocido como *Maa Ngala*. Dado esto, dentro de estas culturas orales la palabra debe ser utilizada con prudencia y un mal uso de ella deriva en el desprestigio total. Por ende, mediante este planteamiento, el autor desmitifica la idea de que la oralidad sea poco rigurosa en comparación con la escritura y que no es una fuente confiable de información y conocimientos.

Hampâté Bâ (2010) explica que, a diferencia de lo que se ha difundido en Occidente, la oralidad mantiene una rigurosidad y fidelidad a los hechos. Además de la gran importancia que tiene respetar la cadena de transmisión, también existen distintos guardianes y transmisores cualificados para compartir los conocimientos e información, por ejemplo, los tradicionalistas y los griots.

Los griots, son personajes de suma importancia dentro de las culturas orales africanas. Son contadores de historias, animadores públicos, y entre sus funciones está divertir al público, animarlo, y cautivar su atención al contar las historias. Por ello, los griots pueden ser sarcásticos, engañosos, serios, es decir, polifacéticos según lo que las circunstancias ameriten. (Hampâté Bâ, 2010).

Como lo mencioné en el primer capítulo, los griots pueden ser músicos, embajadores, responsables de la mediación entre grandes familias, genealogistas, historiadores o poetas, contadores de historias y viajeros, que no pertenecen a una familia específica. (Hampâté Bâ, 2010, p. 193).

Prince Diabate, conocido músico griot de África occidental, expresa lo siguiente en el video “Uprising” (2012) sobre la relevancia de los griots y su legado en la tradición oral:

We said in Africa, “When a Griot dies, it it’s like a library burns”. Because we did not write the history on paper before. But a Griot has all the history in this head, so when he passes away he is going with the history, if he does not have a son to teach him. So that means when a Griot passes away it is like when a library burns¹¹³.

¹¹³ “Nosotros decimos en África: “Cuando muere un Griot, es como si se quemara una biblioteca”. Porque antes no escribíamos la historia en papel. Pero un Griot tiene toda la historia en su cabeza,

Vemos aquí una persistente asociación entre personas que transmiten saber y bibliotecas, designadas como bibliotecas vivientes, en alusión a la memoria viva.

Ahora bien, ¿qué vínculo existe entre los griots y los calypsonians?

El calypso es producto de la población afrodescendiente que fue despojada de su territorio, es decir África, y que de manera forzada tuvo que adaptar su existencia en el continente americano. Por ello, considero que el calypso guarda relación, sea consciente o inconscientemente, con los saberes ancestrales de esta tierra lejana, pero cercana, que es África¹¹⁴. En atención a esto, planteo que existe una conexión entre los griots y los calypsonians, en tanto guardianes de la memoria, y que el calypso, más que un estilo musical, también es parte de la tradición oral afrocaribeña.

El vínculo entre calypsonians, griots, Anansi y Obeah man, no es un planteamiento nuevo. En el caso del calypso afrolimonense, ya ha sido indicado por Grinberg Pla (2008), Monestel (2005, 2010, 2012), Mosby (2003), por señalar algunos ejemplos. Sin embargo, considero que no se ha profundizado en esta relación y sus implicaciones epistemológicas.

Monestel (2010) afirma lo siguiente:

Asimismo, también se puede establecer una analogía entre el calypsonian y el Griot⁵ de la cultura yoruba, que se concibe como una fusión indivisible entre el poeta y el propio hacedor de cantos. La figura del poeta, en este sentido, se asocia con la conciencia de la sociedad; el poeta es el llamado a decir o cantar las ideas, conceptos, críticas, comentarios y cualquier otro tipo de mensaje que tenga relación con la vida y la dinámica social. En definitiva, es posible asociar estas figuras culturales ancestrales con el calypsonian de nuestros días: aquel que canta lo que ve, lo que oye y lo que siente de su gente y de su pueblo (p. 129).

así que cuando fallezca se va con la historia, si no tiene un hijo a quién enseñarle. Entonces, eso significa que cuando un Griot muere es como cuando se quema una biblioteca” (traducción propia).

¹¹⁴ Lejana en sentido geográfico, pero cercana en sentido simbólico, cultural, entre otros elementos.

El calypsonian adopta múltiples papeles y, al igual que al griot, se le conceden ciertas acciones y actitudes, que no se permiten al resto de la comunidad. (Monestel, 2005, p. 73). Ambos son contadores de historias que, generalmente, no figuran en fuentes escritas y son de gran importancia para la comunidad. También poseen la habilidad de animar públicos mediante su característica espontaneidad, improvisación y su gran versatilidad.

Phillips (2005), en su investigación, hace referencia a las palabras del trinitario Jean Michel Gibert, especialista en música y cine¹¹⁵, quien hace énfasis en el vínculo entre los calypsonians y los griots. Gibert señala que:

Calypso came from the griots. When Africans came as slaves they brought their traditional songs, and the only way for them to survive culturally was to come together and listen to the griot, who told stories of the community and mocked the slave master. A lot of slave masters back then were French, which is why you can find some patois in the original Calypso (p. 14).¹¹⁶

Cuando se habla de tradición oral afrodescendiente en Costa Rica, generalmente se hace referencia a los cuentos de Anansi (personaje principal de una serie de cuentos que forman parte de la cultura afrocaribeña¹¹⁷). El historiador y escritor afrocostarricense Quince Duncan (2015) señala que estos cuentos tienen sus raíces en África occidental, específicamente en la cultura Akan. En esta cultura, Anansi tenía el rango de deidad, como Kuaku Anansi, el que teje el universo. Los cuentos

¹¹⁵ Este autor tiene más de veinticinco años de experiencia en la difusión, promoción y producción de la música de Trinidad y Tobago y el Caribe y creador del sello trinitario "Rituals".

¹¹⁶ El calypso vino de los griots. Cuando los africanos llegaron como esclavos, trajeron sus canciones tradicionales, y la única manera de sobrevivir culturalmente era reunirse y escuchar al griot, que contaba historias de la comunidad y se burlaba del amo esclavista. Muchos de los amos de ese entonces eran franceses, por lo que puedes encontrar algo de patois en el Calypso original. (traducción mía).

¹¹⁷ Mr. Ferguson cuenta en el documental "El trovador del calypso" que: "Los viejos se sentaban con los niños y les contaban historias. Pero cuando esos niños crecieron no siguieron contando esas historias. Los padres de hoy no cuentan a sus niños esas historias. "Nanci stories" como lo llamábamos. (1999).

de Anansi son un fenómeno que “se acentúa a lo largo y ancho de lo que se conoce como el Gran Caribe, región cultural que se extiende desde New Orleans en el norte hasta las Guayanas en el Sur y en el Pacífico colombiano” (Duncan, 2015, p. 67).

Anansi es el personaje principal de los cuentos y es representado por una araña, esta palabra viene del idioma de los Ashanti, y significa araña” (Duncan y Meléndez, 1981, p. 190). La mayoría de cuentos tratan sobre las situaciones que debe enfrentar, en las cuales tiene una clara desventaja para salir victoriosa, sin embargo, por medio de la astucia, su característica principal, y su carácter picaresco e ingenio logra resolver todo a su favor. Anansi no requiere de fuerza física para resolver las situaciones y vencer por ejemplo al Tigre. Su astucia es suficiente para hallar la salida correcta. Mediante esta cualidad vence a los poderosos, por ello “Los cuentos de Anansi” son también un ejemplo de resistencia.¹¹⁸

Un aspecto interesante es la relación que se puede establecer entre la figura de los calypsonians y el personaje Anansi. Ante esto Monestel (2005) señala que:

El calypsonian o hacedor de calipsos aparece generalmente con un perfil dual, por una parte, su condición marginal, desposeído, mal amado, engañado, etc. y por otra, su carácter de poderoso personaje de la canción, lo cual se observa en expresiones como true calypsonian, master of calypso, lord of calypso. Esta dualidad permite establecer cierto paralelismo entre este personaje y el espíritu del personaje de los cuentos Anansi, pues es esa misma dualidad la que le permite, de alguna manera, salir bien librado, al igual que Anansi, de toda aventura o historia en la que se ve involucrado, ya sea por la vía de inspirar lástima en un caso o admiración en otro, en el lector u

¹¹⁸ Respecto a ello, Duncan (2015) señala lo siguiente:

Si en África sus cuentos explicaban los grandes mitos del pueblo y facilitaban la crítica social y religiosa, en el Caribe pasa a ser el transmisor de la ideología de sobrevivencia. Es la astucia más que la inteligencia lo que va a permitir la sobrevivencia. En efecto, los cuentos en el Caribe insular o continental, privilegian el triunfo de un personaje más bien débil, incapaz de enfrentar por la fuerza a los poderosos animales que lo rodean. No es rival para el tigre o para el lagarto desde el punto de vista de su capacidad física. Entonces recurre a la astucia. Es mediante sus trucos que logra vencer a los poderosos. (p. 70).

oyente de la canción o en algún otro personaje con el que interactúa dentro de la canción (pp. 72-73).

En la cita anterior, es posible observar la conexión ancestral que existe entre las distintas tradiciones orales afrodescendientes y ese valor mágico que generalmente poseen sus personajes. Cabe señalar que, como lo mencioné anteriormente, Anansi ocupaba en la cultura Akan un lugar divino. Ante esto, los contadores de cuentos africanos eran personajes con una gran importancia y prestigio dentro de la comunidad. Desempeñar la función de contar cuentos era visto como algo sagrado, incluso el contador realizaba un ritual al inicio, para justificar el uso de los cuentos y, aclarar que no se estaba adueñando de esas palabras. (Duncan, 2015). Era tal su importancia que, como lo señala Duncan:

El contador podía tomarse la libertad de hablar de aspectos de la vida que eran tabú en la comunidad. Estaba facultado para cuestionar ciertas creencias religiosas; podía criticar impunemente las decisiones del rey y su familia; podía discutir los temas cotidianos, juzgar y condenar a los infractores, siempre bajo la protección de las historias mismas que, siendo creadas por el mismo Dios del Cielo, no eran susceptibles de censura política, religiosa o social. Se podía denunciar, por ejemplo, la corrupción de un dignatario religioso y la crueldad de un jefe tribal o rey sin exponerse a represalias. Sobre todo, si el contador anteponía la fórmula ritual de que realmente no hacía suya ninguna de sus historias, ni tenía la intención de causar daño alguno (p. 68).

Quizás, al crecer y formar parte de culturas donde predomina la escritura como sistema de comunicación y, donde el avance tecnológico ha permitido acceder a otro tipo de oralidad, por medio de radios, grabadoras de sonido y demás, sea difícil imaginar y comprender el valor que tiene la palabra para culturas de oralidad primaria, concepto acuñado por Ong (1996), donde la palabra, lo hablado, no era algo estático, que se podía mantener igual por períodos de tiempo prolongados.

Por ello, así como en las culturas centradas en la escritura los libros o documentos poseen un gran valor, porque permiten preservar el conocimiento, en las culturas orales este valor reside en personas específicas que representan esos archivos, donde se guarda la memoria histórica y diversos conocimientos.

Otra de las figuras con las que también mantiene conexión la figura de los calypsonian, es con la del personaje mágico y ancestral llamado Obeah man u Obeah woman. Según Duncan y Meléndez (1981) “Obeah es palabra africana que significa poder. Poder espiritual que bien puede ser utilizado para proteger, para defenderse o para atacar al enemigo” (p. 121). Contrario a lo que se ha difundido, principalmente, por grupos conservadores sobre los Obeah man u Obeah woman, estos no son hechiceros(as), son personas que poseen poderes sobrenaturales. (Duncan y Meléndez, 1981, p. 121). Es un personaje muy importante que forma parte de las espiritualidades de matriz africana¹¹⁹, que llegaron al continente americano.

Con base en lo anterior, es posible evidenciar que los calypsonians no son músicos convencionales, sino que poseen una serie de características que los vinculan con personajes mágicos, sagrados y ancestrales. Cabe señalar que el calypso, en tanto estilo musical, no surge bajo un interés comercial o de mercado, sino que forma parte de toda una herencia cultural africana, que se construye ante la necesidad de contar la historia de los pueblos afrodescendientes a los cuales no les quedaba más opción que resistir.

El calypso es un canto ancestral y, como tal, tiene un vínculo con su madre África, y como tradición oral mantiene conexión con personajes fundamentales dentro de esta tradición, a los que se les ha otorgado la sagrada tarea de preservar la memoria, tales como: los griots, Anansi, Obeah man, Obeah woman, entre otros. Entonces, el calypso es tradición oral, que transmite los conocimientos por medio la

¹¹⁹ Duncan y Meléndez (1981) señalan que, a la par de las religiones más extendidas en el Caribe, como la protestante o la católica, se encuentran las sectas sincréticas que “muestran la influencia de la tradicional religiosidad africana” (p. 119).

música, la cual es elaborada por los guardianes de la memoria afrocaribeña, es decir, los calypsonians.

Según el calypsonian cahuiteño Danny Williams el calypso para él es “canto ancestral lírico interpretado con pasión, sentimiento y orgullo”, además de ello expresa lo siguiente:

El calypso yo lo siento como parte de mi identidad, musicalmente hablando, porque es una música, llamémoslo un periódico informativo cantado, verdad, porque siempre el calypso está hablando de algo positivo, algo medicinal, algo de comida, algo que ocurre, el calypso tiene rima, humor, y sátira, verdad, entonces si estás triste con el calypso vas a mover un pie o una mano o si tienes estrés el calypso te lo va a modificar, porque es un ritmo, que es sabroso y la forma de cantar siempre le va a gustar a la gente y los que escuchan las palabras siempre van a ver que están hablando de cosas positivas, verdad, que te inyectan de alegría y todo eso (comunicación personal, 25 de mayo, 2019).

También, es importante agregar que las canciones de calypso afrolimonense tratan múltiples temáticas, pero sobre todo transmiten y cuentan historias, acontecimientos, vivencias, entre otras, que no ocupan lugar dentro de la llamada “historia oficial costarricense”. Como lo señala Monestel (2005), “Las temáticas de las canciones del calipso limonense son múltiples y variadas, como múltiple y variada es la historia de la cultura afrolimonense” (p. 76). Llama la atención que hasta muy recientemente el calypso es considerado una música de la “identidad nacional costarricense”, ya que, durante muchísimos años, estuvo relegado a la marginalidad¹²⁰.

¹²⁰ En este aspecto es importante consultar el artículo de Mosby, intitulado “Raíces y rutas: identidad, ciudadanía y la negritud transnacional en la literatura de afrodescendientes centroamericanos” (2012), donde muestra cómo en Costa Rica el ser afrodescendiente y ciudadano(a) costarricense, era visto como condiciones excluyentes.

Incluso, una de las mayores riquezas y aportes del calypso afrolimonense es que, por medio de sus canciones, es posible conocer la historia de Limón y, sobre todo, la historia de la población afrodescendiente en Costa Rica, generalmente no documentada en medios oficiales e institucionales.

Entre los calypsonians afrolimonenses se encuentran: Robert Kirlaw Kirlaw *Buda*, Joseph Darkings *Papa Tun*, Mr. Walter Ferguson (conocido como Mista Gavitt o Segundo), Edgar Hutchinson *Pitún* (Ollé), Rají, Herberth Ginton *Lenky*, Reynaldo Johnson, Cyril Silvan, Reynaldo Kenton “Shanty”, Danny Williams, entre otros. Cada uno de estos calypsonians ha compuesto canciones que transmiten diversas temáticas del pueblo afrocostarricense. A continuación, me referiré a algunas¹²¹.

La historia de Limón a través del calypso

El calypso afrolimonense transmite diversas historias del caribe costarricense. Si bien, hoy en día es posible encontrar de forma escrita las letras de algunas canciones, esto es un acontecimiento reciente que han realizado las personas que lo han investigado, por ejemplo, Manuel Monestel, Françoise Kühn de Anta, Valeria Grinberg Pla, Dorothy Mosby, entre otras y también algunos de los propios calypsonians.

La escritura de las piezas musicales no ha sido una necesidad por parte de los calypsonians, ya que el calypso surge en el momento, en el día a día, es un proceso de creación espontáneo, donde la improvisación ocupa un lugar central. Incluso Mr. Ferguson, refiriéndose a su proceso de composición de calypsos, expresa que “No escribo mucho, simplemente me siento, lo rimo, lo canto y lo grabo” (1999).

El calypso, hoy en día, forma parte de la oralidad secundaria, término acuñado por Ong (1996) para referirse a las culturas donde se mantiene la oralidad, a pesar de la existencia de la escritura. Según Monestel, “Los músicos limonenses no graban discos hasta la década de 1980 y aún hoy en día las grabaciones son pocas y poco

¹²¹ Para profundizar en el análisis de las letras de las canciones de calypso consultar: Monestel (2005, 2010, 2012).

accesibles. Su música se transmitía de forma oral y no sufrió cambios tecnológicos importantes” (2005, p. 75).

Las canciones de calypso, como parte de una tradición oral, no se mantienen estáticas en el tiempo, por el contrario, tienen modificaciones ya sea en su letra o en el ritmo. Estas variaciones las puede realizar el mismo calypsonian que compuso la canción u otro que desea interpretar la pieza.

Una característica interesante es que la autoría de las canciones no se asume como un asunto privado. El calypso se vive como un proceso colectivo en el Caribe, sin concepto de autoría y como parte de ello varias canciones pueden compartir la misma melodía, o puede ser una misma historia, pero adaptada al contexto del calypsonian que la interpreta, en fin, como lo señala Monestel (2005) es una práctica común “el uso oportuno y coyuntural de melodías ya conocidas” (p. 70).

Respecto al contenido de los calypsos afrolimonenses, Monestel realiza la siguiente acotación:

Como en la historia oral, el calypso limonense ofrece información sobre acontecimientos históricos ocurridos en su entorno. Dicha información no pretende precisar fechas o explicaciones sobre lo ocurrido, la precisión no es su objetivo, sin embargo, a través de textos se reconocen incidentes, fenómenos, hechos o situaciones vividas por la comunidad que, por la manera en la que se plantean, pueden reforzar el imaginario colectivo con respecto a la historia de la comunidad limonense (2010, p. 136).

Muchos de los calypsos afrolimonenses denuncian, de forma implícita o explícita, diversas situaciones injustas que han vivido las personas afrodescendientes en territorio costarricense. Mr. Ferguson, denuncia, por medio de sus canciones, los impedimentos que sufrió la población afrocaribeña para obtener la nacionalidad y el derecho a la ciudadanía en Costa Rica, además de ello, cómo desde el discurso oficial ser afrodescendiente y ciudadano costarricense eran vistos como

incompatibles. Un ejemplo de ello, se refleja en el calypso “One pant man” (esta palabra es un insulto, para referirse a una persona en extrema pobreza) el cual dice:

She made complain to the authority
Tell them I am a foreigner
They came with soldiers and artillery
Compelling me to show them me cédula
(One Pant Man)¹²²

En este caso Mr. Ferguson narra la constante inseguridad que vivía la población afrocostarricense en Costa Rica ante la amenaza de ser deportados. A pesar de que muchas de estas personas habían nacido en territorio costarricense no eran vistas como ciudadanas por algunos sectores de la población, debido a la narrativa nacionalista según la cual la población costarricense es blanca y homogénea.

Sin duda, este calypso “One pant man” narra de una manera muy sencilla y concreta una de las manifestaciones de racismo que se ha ejercido con fuerza hacia la población afrodescendiente e indígena por parte de los que se consideran “auténticos costarricenses”, quienes consideran que tiene la potestad de determinar quién es ciudadano y quién no. No es casualidad que la cédula se otorgara a la población afrodescendiente hasta finales de 1940 e inicios de la segunda mitad del siglo XX, a pesar de que dicha población tenía más de 50 años en el país. La situación de la población indígena en Costa Rica respecto al tema de la cedulación es también lamentable, debido a que, aunque esta población es originaria del continente americano, la cédula costarricense les fue otorgada hasta 1990.

Incluso, el filósofo costarricense Alexander Jiménez Matarrita¹²³ señala lo siguiente en su libro “El imposible país de los filósofos”:

¹²² Ella se quejó a la autoridad, Diciéndoles que yo era un extranjero, Vinieron con soldados y artillería, Obligándome a mostrarles mi cédula. (traducido por Françoise Kühn de Anta, 2006).

¹²³ Alexander Jiménez Matarrita (San José, 1963) es un filósofo costarricense, profesor e investigador de la Universidad de Costa Rica. Cabe destacar que es Doctor en Filosofía por la Universidad de Salamanca, España. Recibió el Premio Nacional de Ensayo 2002 por su libro: "El imposible país de los filósofos: el discurso filosófico y la invención de Costa Rica".

Uno de los efectos lamentables fue el sentimiento de pánico en los países mestizos y étnicamente heterogéneos, y su correspondiente obsesión por alcanzar mediante políticas estatales variadas, el cumplimiento de los requisitos raciales que la nacionalidad moderna exigía. Curiosamente, fue en los países con historias de etnocidios o de asimilación más exitosa, como Argentina y Costa Rica, donde más insistieron los intelectuales liberales en la importancia de una nación de raza homogénea y pura. (2002, p. 195).

A pesar de que Costa Rica se muestre al mundo como una nación pacífica y de “igualitarios” podemos notar mediante lo señalado por Ferguson y Jiménez que esto no es más que una falsa imagen, ya que todo aquello que cause una disonancia con la llamada “raza homogénea y pura” será marginalizado. Tanto solo basta con prestar atención a las reacciones de gran parte de la población al observar un grupo de alemanes en la avenida central de la capital, en contraste con la reacción que tendrían ante un grupo de nicaragüenses o haitianos. Posiblemente el primer grupo sea considerado, automáticamente, como turistas, mientras que los segundos como migrantes. Es patente observar como las narrativas nacionalistas reproducen y ejercen el racismo y por ende la xenofobia.

En otro de sus calypsos Mr. Ferguson denuncia otra de las problemáticas que vivió la población afrocostarricense. En “Cabin in the wata” narra cómo la población de Cahuita fue despojada de su territorio por el Estado costarricense para crear un parque nacional y empresas transnacionales centradas en el turismo. Una situación similar aparece en su calypso “Monilia”, que trata sobre la plaga de un hongo que afectó los cultivos de cacao de la población de Cahuita durante la década de 1970. Este hongo no solo causó afectaciones drásticas en la producción, también impactó a las familias, ya que muchas se vieron obligadas a vender sus tierras.

En el documental “El trovador de Cahuita”, realizado por la Universidad Estatal a Distancia (UNED) en 1999, Mr. Ferguson narra cómo surgió su calypso sobre la Monilia y dice así:

Vivíamos felices aquí en Cahuita. No teníamos mayores problemas. Hasta que un día oímos hablar de una enfermedad llamada Monilia. Yo no sabía lo que hablaban, pero cuando fui a mi finca los muchachos me enseñaron los efectos de ese mal en el cacao. Primero cortaron unas cuantas plantas, después más y más, hasta que la mayor parte de la fruta se enfermó, entonces había que cortar y cortar las plantas con monilia. Entonces dije en mi canción: “la monilia viene a matarnos a todos”.

En su calypso que lleva el nombre de dicha plaga, Mr. Ferguson lo expresa de la siguiente manera:

Chorus:

Monilia you come to stay
And all you bring is hungry belly
You say you no going no way
Till you bring we down poverty

Ladies and gens come listen to me
I want you all to understand
Monilia is a power from a high degree
And it come to kill out every man

(Chorus)

Who never read the bible I say
They reading now contentedly
Get down on their knees and they start to pray
Beggins' the master for sympathy

(Chorus)

I know a gal she name Irene
She had a mighty family

Monilia plague the gal till she walk and lean
She had to sell out all she property

(Chorus)¹²⁴

Podemos observar como Mr. Gavitt, en tanto calypsonian, cumple una importante función social al ser un comunicador, crítico, cronista o editorialista de las problemáticas que aquejan a la población limonense. Mr. Gavitt, compone esta canción para transmitir de manera oral cómo esta plaga, llamada monilia, los está afectando y está generando miseria. Muchos calypsos pueden ser un lamento o desahogo por parte del calypsonian ante algo que le afecte, pero también informa a la población sobre hechos de suma importancia. Cabe señalar, que gracias a este calypso la problemática de la monilia se ha dado a conocer en Costa Rica, incluso más allá de la provincia de Limón.

Además de ello, en otro de sus calypsos, llamado “Tacuma and Anansi’s party”, hace referencia a varios personajes de la tradición oral de los cuentos de Anansi. Dicho calypso trata sobre Tacuma, Anansi, Breda Donkey, Breda Monkey y el calypsonian que interactúa en una fiesta con estos personajes. Mostrando esa relación entre lo mágico, lo cotidiano y las conexiones con figuras ancestrales de vital importancia para las comunidades afrodescendientes.

Por otro lado, como lo señala Monestel, “Otros calypsonians como Lenky, nacido en Manzanillo y residente en Puerto Limón, abordan con ironía fenómenos naturales

¹²⁴ Monilia has venido para quedarte, y todo lo que traes son panzas hambrientas, dices que no te vas a ninguna parte, hasta que nos dejes a todos en la pobreza.

Damas y caballeros vengan a escucharme, Quiero que todos entiendan, Monilia es un poder de gran categoría, y viene a matar a todos los hombres.

Los que nunca han leído la biblia, digo, Ahora la están leyendo contentos, Se ponen de rodillas y empiezan a rezar, suplicándole al señor su compasión.

Yo conozco una chica llamada Irene, Tenía una familia poderosa, Monilia le acosó hasta que anduviera escurrida, Tuvo que vender todas sus propiedades. (traducida por Françoise Kühn de Anta, 2006).

como huracanes o terremotos como se observa en la canción Hurricane Joan: “Di people start to run hurricane Joan was commin’ to Limón...” (2005, p. 72).

También el famoso calypso “Zancudo”, de Papa Tun, trata sobre el problema de la malaria en el Caribe costarricense. “Marcus Garby” de Shanty y su calypso trata sobre el personaje histórico Marcus Garvey, líder jamaicano que luchó por los derechos de las personas afrodescendientes, fundador y primer presidente de la Universal Negro Improvement Association (UNIA). Cyril Silvan, compuso “Lobsterman”, inspirado en la abundante cosecha de langosta y el mar. Otro calypso, bastante reconocido, es “Nowhere like Limón. Limón is the land of freedom”, donde Lenky narra el sentimiento de pertenencia a la comunidad afrocaribeña y Limón.

El calypso “Nowhere like Limón”, en una de sus estrofas dice así “Nowhere like Limón, Limón is the land of freedom, Nowhere like Limón, Limón is the land of freedom. You go to Panamá, You go to San José, You go to New York, But your mind is right on Limón” (Calypsonian Lenky). Grinberg Pla (2008) hace alusión a este calypso e indica lo siguiente:

Este calypso, grabado también en Calypso Limón Legends por el propio Lenkí, además de indicar una fuerte conexión afectiva con Limón, devela las redes transnacionales y transregionales de la comunidad limonense, la cual no solamente ha migrado cultural y literalmente hacia el centro nacional de Costa Rica, San José, sino que también tiene una profusa historia de migraciones circulares con otros países centroamericanos como Panamá, y con los EEUU, especialmente con la ciudad de Nueva York. (párr. 46).

Monestel (2005) hace referencia a una nueva generación de calypsonians, quienes han continuado con el legado de los viejos calypsonians. Un aspecto fundamental es que, según el autor en mención, “los nuevos calypsonians dan testimonio de cambios y modificaciones sufridas por la vida y la conciencia social y cultural del pueblo limonense” (p. 89). Esto da cuenta de la trayectoria que sigue la tradición

oral y la importancia de mantenerse viva mediante historias y personas que narran los cambios que han vivido con el paso de los años.

El calypsonian Danny Williams, reconocido cronista de la comunidad de Cahuita es uno de los personajes más reconocido de esta nueva generación. Él ha compuesto más de 30 canciones originales a nivel individual y con el grupo musical “Kawe calypso”. Estas han estado inspiradas en muchas historias de la comunidad limonense, por ejemplo, Pandemia. En este calypso Williams narra que “la pandemia entró y está tratando de eliminar a los seres humanos, le daba dolor de panza y después fui al doctor y el doctor me dice que tengo que ponerme de rodillas y pedir a dios que nos ayude porque la cura estaba un poco difícil” (comunicación personal, 25 de mayo, 2019).

“Pandemia”, de manera similar a los calypsos “Monilia” y “Zancudo” trata sobre una enfermedad o epidemia, ya sea en humanos o plantas, que han causado afectaciones generalizadas en la provincia de Limón. Llama la atención que estos temas sean frecuentes en los calypsos afrolimonenses, me parece que su recurrencia refleja una necesidad de denuncia de las condiciones insalubres presentes en muchas zonas de esta provincia, por ejemplo zonas bananeras o piñeras (monocultivos en general), zonas propensas a inundaciones, entre otras. Además de ello, visibilizar el “olvido” por parte del Estado costarricense al no atender estas problemáticas y emprender acciones para detener la propagación del dengue u otras enfermedades, problemáticas comunes en la zona.

Williams comenta que hay otras canciones, como: Buda Bands “que habla del grupo Buda, cuándo se formó, cuántas personas tenía, que el Buda era la atracción del grupo, su dulzaina y etcétera etcétera” (comunicación personal, 25 de mayo, 2019). Esta canción hace referencia a Robert Kirlew Kirlew Buda, conocido calypsonian afrolimonense, quien es toda una leyenda. También comenta no tiene una canción favorita, ya que todas le gustan, pero de las que más le gusta cantar es “Segundo”, la cual es un homenaje al Padre del calypso Mr. Walter “Gavitt” Ferguson y a la tierra del calypso, es decir, Cahuita.

El calypsonian cahuiteño señala lo siguiente:

En las canciones mías, yo trato de que no sean canciones protestas ni canciones negativas son canciones hablando de Don Ferguson, hablando de alguna enfermedad, hablando de la desunión que ha habido entre la raza negra, verdad, la raza negra nacional que ha habido siempre esa desunión, entonces en el otro disco que viene tengo varias canciones donde está tratando de que se concientice y dice así “My people black people, get back to our roots, we have to unite and then we can claim all black people rights” esa es una canción nueva que vendrá en el otro disco (comunicación personal, 25 de mayo, 2019).

En este aspecto, aunque el calypsonian Williams considere que sus calypsos no son canciones protesta, las temáticas que aborda tienen una connotación política, ante esto sea consciente o inconscientemente serán formas de denuncia. Esta, incluso es una característica del calypso, que mediante una forma picaresca, al mejor estilo de Anansi, narra distintas historias, muchas veces denuncias, pero lo hace de una manera estratégica, metafórica, no siempre de manera explícita. Por ejemplo, en el calypso “My people, black people” habla sobre la necesidad de unión entre las personas afrodescendientes para luchar por el reconocimiento de sus derechos, volver a las raíces, visibilizarlas, rescatarlas del olvido.

Ante esto, cabe hacer referencia a las siguientes palabras expresadas en el documental “Calypso dreams” (2004):

It was only through the calypso that the people ... especially the African population was able to articulate their concerns and their views and their opinions about how the life was going ... how the country should be run ... how things affect them in personal ways. So calypso is

always that art form to express the political angle as relating to life¹²⁵
(Citado por Grinberg Pla, 2008, párr. 21).

Considero importante señalar que el calypso, además de transmitir conocimientos, saberes e informar sobre lo que acontece en la comunidad, es cantado en creole. Esto es de suma importancia, ya que, como lo señala Fanon “Hablar es emplear determinada sintaxis, poseer la morfología de tal o cual idioma, pero es, sobre todo, asumir una cultura, soportar el peso de una civilización” (2009, p. 334). Dado el contexto de racismo que se ejerció y se ejerce en Costa Rica cantar en creole y reafirmar este idioma, es un acto de resistencia y lucha¹²⁶. Es también una contribución epistemológica, debido a que el calypso contiene experiencias pertinentes para la comunidad afrolimonense, que son cantadas y transmitidas en un idioma que ocupa una importancia significativa dentro de esta comunidad caribeña, al estar vinculado con el fortalecimiento y la construcción de la identidad. Incluso, es de suma importancia en cuanto a que les permite tener la potestad de agenciar su autorepresentación. Para reforzar esta idea, cito a Mosby (2003) quien señala que:

The voices and lyrics of the calypsonians capture the sentiment of a people expressing themselves in their own language as their own subjects, unlike the portrayal of Costa Rican blacks in writings by non-West Indian Costa Ricans such as Joaquin Gutierrez, Abel Pacheco, and Carlos Luis Fallas (p. 40).¹²⁷

¹²⁵ “Fue solo a través del calypso que la gente... especialmente la población africana fue capaz de expresar sus preocupaciones y sus opiniones sobre cómo iba la vida... cómo debería manejarse el país... cómo las cosas los afectan de manera personal. Así el calypso es siempre esa forma de arte para expresar el ángulo político en relación con la vida”.

¹²⁶ Es importante mencionar que en Costa Rica se ejerció (y se ejerce) una fuerte represión hacia las personas que hablan creole y los idiomas indígenas. Incluso instituciones estatales participaron en la perpetuación de esta violencia, por ejemplo, en varios centros educativos el personal docente agredía física y verbalmente a los o las estudiantes que hablaran en estos idiomas (muchas de estas historias se han rescatado gracias a la oralidad). Por lo que puedo hablar de un racismo de Estado en Costa Rica.

¹²⁷ “Las voces y las letras de los calypsonians captan el sentimiento de un pueblo que se expresa en su propio idioma, sobre ellos como su propio tema, a diferencia de la representación de los

Monestel (2005) considera que el calypso se ha logrado transformar en una expresión musical de carácter étnico, trascendiendo con ello el ser solamente un elemento identitario para la población afrolimonense. (pp. 29-30). Sin embargo, ¿a qué se refiere Monestel con “expresión musical de carácter étnico”? El autor señala que entiende la etnicidad como “un proceso dinámico que se inserta en un momento histórico determinado y que surge, asimismo, de la oposición o contraste entre diversos grupos equiparables” (2005, p. 30).

Respecto a la etnicidad y la música, cabe destacar las siguientes palabras de Josep Martí I Pérez¹²⁸:

... hay tres aspectos básicos dentro de la génesis de la etnicidad que me interesa destacar: consciencia-[sic], proceso y contraste. Estas tres ideas marcarán de una forma clara la relación que podamos establecer entre etnicidad y fenómeno musical. Consciencia, porque se establece de manera intencionada un nexo de identidad entre producción sonora y grupo étnico; proceso, porque tal como hemos definido “etnicidad”, una música no es étnica por naturaleza sino que lo deviene; contraste, porque la idea de diferenciación o la necesidad de contar con determinados elementos diacríticos es fundamental para el proceso acabado de mencionar. No es necesario subrayar el componente fuertemente subjetivo que implica la noción de etnicidad. (Martí, 1994, p. 2 citado por Monestel, 2005, p. 31).

La cita anterior muestra como el fenómeno musical, como lo llama Pérez, no consiste solamente en acordes, notas, melodías, entre otros, desprovistos de contenido, sino que por el contrario, la música cuenta con un trasfondo de

afrocostarricenses en escritos de costarricenses sin procedencia antillana, como Joaquín Gutiérrez, Abel Pacheco y Carlos Luis Fallas” (traducción mía).

¹²⁸ Obtuvo su doctorado en 1985 en Antropología Cultural por la Philipps-Universität de Marburg. Sus principales temas de investigación se han centrado en los ámbitos de los nuevos usos y significaciones sociales del patrimonio cultural intangible, identidades colectivas y cultura, así como en la antropología de la música, de las creencias y del cuerpo.

significados, códigos e intenciones, que en el caso de la música étnica podría plantear que consiste en un trasfondo epistémico de suma relevancia para las comunidades étnicas.

El calypso contribuye epistemológicamente, de manera directa, a la población afrocaribeña, al ser transformado en crónicas de autoconocimiento colectivo, ya que los elementos principales de las visiones de mundo de esta población fueron borrados y negados. De esta manera, el calypso es una muestra de cómo un grupo social reelabora su existencia, en este caso no por gusto sino como modo de sobrevivencia, a partir de la construcción de discursos y narrativas que le permiten cohesión social y, a la vez, resistir ante las amenazas del contexto.

En síntesis, el calypso afrolimonense es memoria viva de una comunidad diaspórica y de la negritud transnacional, que nos permite conocer y enterarnos de múltiples acontecimientos que, generalmente, no son contados o documentados en otros sitios. La importancia de esta tradición oral cantada es tal, que como lo señala Helen Simons, quien fue regidora para Cahuita, en el documental de la UNED “El trovador de Cahuita”: “Mucha gente no conoce Cahuita, pero si conocen la música de Don Gavitt y conocen mediante esa música nuestra historia” (1999). Por ello, es de suma relevancia destacar la agencia epistémica de los calypsonians en la construcción y la transmisión de conocimientos.

CAPÍTULO V: CONCLUSIONES

Con este capítulo he llegado al cierre de la presente investigación (aunque, lo sabemos, una investigación de esta naturaleza nunca se cierra, en tanto se trata de seres humanos y de cultura, ambos vivos y por lo tanto mutantes). Por ello, en las próximas páginas realizaré, en primera instancia, una recapitulación de los resultados de cada uno de los objetivos específicos propuestos. Seguidamente, haré referencia al eje central de esta investigación, es decir, las contribuciones epistemológicas de la oralidad a la luz del calypso afrolimonense.

Para visibilizar y comprender dichas contribuciones epistemológicas es preciso tomar en cuenta los conceptos, teorías, análisis y experiencias que abordé en cada uno de los capítulos precedentes. Esto, porque cada uno ofrece un marco de referencia para acercarnos al tema, pero sobre todo para deconstruir una serie de nociones que en el contexto actual continúan siendo dominantes, y muchas veces nos impiden apreciar todo lo que está más allá de ello. Con esto me refiero, por ejemplo, a las nociones de epistemología, conocimiento, filosofía, contribución, entre otras.

Considero que por medio de esta tesis posiciono, sobre la enorme palestra de lo filosófico, la oralidad, pero en específico al calypso afrolimonense, como formas de producción y transmisión de conocimientos. Con esta investigación muestro que es preciso trascender los cánones, porque de lo contrario la filosofía continuará restringida a los paradigmas occidentales y eurocéntricos convencionales.

Ahora bien, por “contribución epistemológica” me refiero a los aportes que el calypso afrolimonense, en tanto tradición oral afrocaribeña, genera al ámbito del estudio del conocimiento y, como tal, a la filosofía. Antes de indicar cuáles son estas contribuciones es necesario comprender el calypso afrolimonense desde una o múltiples perspectivas epistemológicas, para ello, será de gran apoyo integrar los resultados finales de cada objetivo específico propuesto.

Como respuesta al primer objetivo específico realicé una revisión conceptual de la oralidad y los enfoques desde los que ha sido estudiada a la luz de autores/as como:

Walter Ong, Erick Havelock, Martin Lienhard, Silvia Rivera Cusicanqui, Amadou Hampâté Bâ, Dorothy Mosby, Manuel Monestel y Valeria Grinberg Pla.

Esta revisión conceptual tuvo como resultado generar un acercamiento hacia la complejidad que engloba el estudio de la oralidad, y a la vez contemplar la diversidad de posicionamientos y perspectivas desde las que ha sido estudiada.

Autores como Walter Ong y Erick Havelock, a pesar de ser innovadores y, en su época, transgresores en cuanto al análisis de la oralidad que desarrollan, ambos representan una perspectiva, desde mi punto de vista, convencional. Esto debido a que consideran la escritura y oralidad como antagónicas, y las analizan desde una perspectiva vertical, donde la primera sería superior a la segunda. Estos autores consideran que la oralidad es equivalente al pensamiento prelógico, primitivo y salvaje, mientras que la escritura representa la entrada a la civilización y la historia.

Sin duda, tanto Ong como Havelock desarrollan una serie de aportes fundamentales en el estudio de la oralidad. Ambos plantean que las bases de las culturas occidentales están en la tradición oral, incluso algunos de los mayores referentes en Occidente nacen de las culturas orales. Por ejemplo, en el ámbito religioso, uno de los libros de mayor influencia y poder, la biblia judeocristiana, es producto de la tradición oral. También lo son los poemarios homéricos y personajes como Jesús y Sócrates.

Otro aspecto, que me parece fundamental de considerar en este capítulo, es la paradoja del estudio de la oralidad. Según Havelock (1996) es similar a la paradoja del lenguaje, que consiste en que debemos recurrir al lenguaje para estudiar el lenguaje mismo. La paradoja de la oralidad consiste en que para estudiarla debemos hacerlo, en muchos casos, a partir de fuentes escritas. En el caso de la presente tesis estudio la oralidad, pero el producto final es escrito. A pesar de que este ha sido uno de los cuestionamientos que se me ha presentado durante el proceso de investigación, no me parece que represente un obstáculo, ya que es importante partir del contexto actual donde, a raíz de la limitación epistémica, se han negado o invisibilizado distintas formas de producir y transmitir conocimiento, como por ejemplo la oralidad. Incluso, una gran muestra de ello lo constituye la

universidad en donde la mayoría de tareas, investigaciones, tesis, entre otras se deben presentar de manera escrita, exclusivamente.

Cabe señalar que en una entrevista que le realizaron al afroecuatoriano y guardián de la tradición oral Juan García, el 17 de setiembre del 2006 en la revista “El Comercio”, le preguntaron: “Escribir la tradición oral ¿no es una contradicción?”. A lo que respondió: “Sí, ahí está el desafío. Pero, debemos entender que si no se escribe también dejará de existir porque ya no hay viejos. Los niños no aprenden; no hay otra alternativa”. Es decir, es necesario y urgente superar la matriz occidental-moderna de conocimiento que niega la oralidad como fuente legítima de conocimiento y asegurar el intercambio intergeneracional.

A pesar de los aportes de los autores antes mencionados, establecí un mayor vínculo con la perspectiva de estudio de Martin Lienhard, Silvia Rivera Cusicanqui, Amadou Hampâté Bâ y Dorothy Mosby, Manuel Monestel y Valeria Grinberg Pla. Debido a que, estas autoras y autores no parten, necesariamente, de la dicotomía entre oralidad y escritura, y analizan ambos sistemas a partir de contextos históricos, socioculturales y políticos, que permiten comprender por qué se da la imposición de un sistema sobre otro. Su trabajo visibiliza los aportes de la tradición oral y su importancia epistémica.

Lienhard y Rivera Cusicanqui ponen en perspectiva el análisis de la oralidad a partir del contexto de la conquista y colonización del continente americano, y cómo estos acontecimientos derivaron en la invisibilización de la tradición oral y la imposición de la escritura como sistema único y oficial. Sus estudios fueron esenciales para esta investigación al posicionar la oralidad como sistema legítimo y destacar sus aportes, sobre todo para los pueblos y comunidades indígenas y afrodescendientes. Otro aspecto fundamental es la propuesta de Rivera Cusicanqui respecto a la importancia de tener presente la matriz colonial al estudiar la oralidad y la escritura, con el fin de comprender las dinámicas de poder que ubican a una como superior a la otra.

En la misma línea se encuentra Amadou Hampâté Bâ, quien, debo expresar, fue una luz en este proceso de investigación. Hampâté Bâ, es un etnólogo maliense que no solo estudia la tradición oral, sino que ha formado parte de culturas orales en Mali, África.

Este autor es fundamental para comprender que la tradición oral es memoria viva de los pueblos, y como tal tiene un valor inmaterial. Además de ello, realiza una importante crítica hacia aquellos que consideran que la oralidad es un sistema poco riguroso y explica como las culturas orales cuentan con todo un sistema de organización para producir y transmitir los conocimientos, como parte de este sistema las personas desempeñan distintas funciones para mantener la cadena de transmisión y preservar la memoria.

Hampâté Bâ es un autor crucial para adentrarse en el estudio teórico y práctico de la oralidad, sobre todo porque destaca el valor sagrado que posee la palabra y, ante ello, la gran responsabilidad de preservarla sin acudir a la mentira o al engaño. La perspectiva de este autor me permitió comprender de mejor manera la dimensión de tradición oral y epistémica del calypso y en específico del afrolimonense.

Este autor hace referencia a algunas de las características de las culturas orales poniendo en cuestión algunas nociones que se asumen como universales en la filosofía occidentalocéntrica. Una de ellas es que en la tradición oral el conocimiento no se concibe como algo fragmentado. Por ello, Hampâté Bâ afirma lo siguiente:

La tradición oral es la gran escala de la vida, y de ella recupera y relaciona todos los aspectos. Puede parecer caótica a aquellos que no le revelan el secreto y desconcertar la mentalidad cartesiana acostumbrada a separar todo en categorías bien definidas. Dentro de la tradición oral, en realidad, lo espiritual y lo material no están disociados. (2010, p. 169)

La tradición oral es conocimiento total, es decir, es parte de un todo, con elementos que se complementan entre sí. Por este motivo, en las culturas orales de las que habla Hampâté Bâ las personas no se especializan en una labor, sino que aprenden de todas las labores para que así tengan un conocimiento integral. Como bien lo señala la cita, el autor lanza una crítica directa hacia la mentalidad cartesiana, gran modelo de la modernidad, indicando que tiende a separar y fragmentar.

Otra de las características es que la palabra posee un valor sagrado, como tal no puede ser objeto de mentira, ya que esto llevaría al rechazo social y comunitario. En las culturas donde predomina la escritura, la palabra ha perdido importancia para transformarse solo en fonemas o letras, no existe una necesidad de ser prudente al utilizarla.

Hampâté Bâ indica que, la oralidad es deslegitimada como sistema epistémico porque se le atribuye un carácter subjetivo y poco riguroso. Sin embargo, el autor desmiente mediante distintos puntos esas visiones sesgadas. Hace mención de los distintos mecanismos que se utilizan en las culturas orales para mantener la rigurosidad y la fidelidad a los hechos.

Según lo descrito en los párrafos anteriores, Hampâté Bâ muestra cómo la tradición oral no es solamente un sistema de notación, sino que es una concepción de mundo, donde el ser humano ocupa un lugar específico y le ha sido atribuido su papel en el universo.

Como resultado, este primer objetivo me permitió ampliar las perspectivas de análisis de la oralidad y así trascender los estudios convencionales que la contraponen a la escritura como sistema primitivo. Con base en esta revisión vuelvo a recalcar que la oralidad no es sinónimo de analfabetismo y las culturas orales no son equivalentes a pueblos sin historia.

Otra conclusión a la que he llegado gracias a esta investigación es que el estudio de la oralidad, y del calypso afrolimonense, constituyen un aporte epistémico en sí mismo, ya que pone en perspectiva otras propuestas epistemológicas que han sido descartadas por las epistemologías dominantes. Por un lado, la presente

investigación logra cumplir con las tres premisas de las epistemologías del sur, propuestas por De Sousa Santos, 2011, es decir:

- Que la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo.
- Que la diversidad del mundo es infinita.
- Que esta gran diversidad del mundo, que puede ser y debe ser activada, así como transformada teóricamente y prácticamente de muchas maneras plurales, no puede ser monopolizada por una teoría general. Por ello es vital buscar formas plurales de conocimiento, desprendernos de la pretensión de universalismo.
(pp. 16-17).

Al contemplar la tradición oral como sujeto de estudio contribuyo a ampliar las fuentes de conocimiento, lo cual constituye un aporte para la filosofía, ya que permite conocer los modos de pensamiento de distintas culturas. A fin de cuentas, si la filosofía consiste también en “pensar cómo pensamos” y está relacionada con las concepciones de mundo que la humanidad ha generado, debe ser un pilar de su quehacer profesional la justicia cognitiva y el ampliar las fuentes de conocimiento, ya que pretender que la humanidad tiene un modelo universal de conocimiento es negar la humanidad misma.

La presente tesis también contribuye a no continuar reproduciendo la filosofía eurocéntrica del desperdicio y la ignorancia, definidas por el filósofo Chucho García (2018) y, a la vez, es un aporte al desarrollo de la afroepistemología y la filosofía de la afrodignidad. Lo anterior porque, al estudiar el calypso afrolimonense como tradición oral afrocaribeña, reivindico la agencia epistémica de las personas africanas y afrodescendientes, y ello representa una acción concreta para la revalorización de conocimientos y prácticas de los pueblos y personas afrodescendientes.

Respecto a los resultados del objetivo específico 2, sin duda, profundizar en el concepto de violencia epistémica y racismo epistémico fue un gran apoyo para comprender la invisibilización de la tradición oral en tanto forma de transmisión y construcción de conocimientos. Con ello, mediante el análisis realizado en el capítulo II, pude visibilizar las implicaciones de la epistemología moderna en otras epistemes.

Por ello, es preciso que desde el quehacer filosófico asumamos la tarea de cuestionar el mito de la modernidad (Dussel, 2000/2014), para trascender la supuesta visión emancipatoria y vislumbrar algunas de sus otras caras como la colonialidad, la violencia epistémica y el racismo epistémico. También, es necesario cuestionar los mitos fundacionales de la filosofía, que restringen su origen a una cultura, negando la presencia de la misma en distintos espacios geográficos.

Otro de los resultados de este objetivo es que, si bien el racismo epistémico forma parte de la violencia epistémica, es preciso hacer mención explícita de ambas, en lo que respecta a esta investigación. La violencia epistémica hace referencia a la subalternización de todas aquellas prácticas que no forman parte de la matriz occidental-moderna. Sin embargo, el racismo epistémico es aún más específico y su abordaje permite visibilizar situaciones más puntuales.

El racismo epistémico es uno de los tipos de racismo más invisibilizados y de los que poco se habla. La filosofía debe hacer un análisis exhaustivo de la presencia del racismo en las teorizaciones de muchos de los filósofos más emblemáticos de la modernidad. Filósofos como Kant, Hegel, Hume parten de la supuesta inferioridad de los “no-occidentales”, fundamentándose en creencias como: su cercanía con la animalidad, es decir, se hace una bestialización, se les adjudica una inteligencia inferior y, por ende, una falta de racionalidad y civilización. Según Grosfoguel, estos han sido algunos de los criterios para justificar la clasificación de “los no-occidentales” como no humanos o subhumanos (2011, p. 343). Es decir, el racismo epistémico ha implicado la negación de la agencia epistémica de diversas culturas, de intelectuales no-occidentales y sus sistemas de conocimiento.

Dado este contexto, el desarrollo del objetivo 3 fue crucial para proponer una ruta de análisis que brindara las posibilidades para cuestionar la filosofía hegemónica y la epistemología moderna-occidental. La filosofía intercultural latinoamericana (FIL), desarrollada por Fernet-Betancourt, es una de las filosofías más adecuadas para estudiar el calypso afrolimonense como tradición oral afrocaribeña, y sus contribuciones epistémicas, debido a que reconoce que existen múltiples referencias legítimas para nombrar la filosofía.

Además de ello, la FIL, desde la perspectiva de Fernet-Betancourt, propone un aspecto medular para el desarrollo de la presente tesis, esto es el reconocimiento de la pluralidad epistemológica y metodológica, y para ello la tarea de reencontrarse con la pluralidad negada. En los capítulos precedentes expliqué cómo la oralidad ha sido negada e invisibilizada como forma de producción y transmisión de conocimientos, ante esto la FIL y la interculturalidad epistémica, propuesta por Walsh, fueron los marcos de referencia idóneos para justificar y reivindicar el estudio del calypso afrolimonense desde una perspectiva filosófica y epistémica.

Como lo señala Fernet-Betancourt, la filosofía debe ser polifónica, escuchar las múltiples voces desde donde puede ser nombrada, y polilógica, es decir, contemplar la diversidad de racionalidades existente. En este aspecto, cabe indicar que la tradición oral generalmente es deslegitimada como sistema de conocimiento porque, frecuentemente, es juzgada a partir de los parámetros definidos por la escritura y, específicamente, la escritura alfabética occidental, como lo señala Ong (1996). En este caso, no se está tomando en cuenta la diversidad de racionalidades que existe, y que no todo debe responder al mismo procedimiento para demostrar su validez.

Otro de los resultados de este tercer capítulo fue comprender que la FIL “No se trata de incluir al indígena con los saberes tradicionales en el orden que tenemos sino de reestructurar el derecho de todos en ese orden” (Fernet-Betancourt, p. 48), esta frase fue de vital importancia para cuestionar el multiculturalismo que pretende defender la diversidad sin cuestionar la desigualdad estructural. De esa manera, los grupos indígenas o afrodescendientes pueden ser incluidos, pero continuarán en

una posición de desventaja respecto a grupos hegemónicos o la supremacía blanca, porque no se han transformado las relaciones verticales existentes. Como tal, la filosofía debe ser reestructurada hacia la interculturalidad para, de este modo, caminar hacia la dignificación cognitiva de todas aquellas personas, comunidades y pueblos a los que ha sido negada su agencia epistémica y humanidad.

Ahora bien, los objetivos 1, 2 y 3 me permitieron desarrollar un marco de referencia para posicionar y reivindicar el estudio de la oralidad y el calypso afrolimonense en el ámbito de la filosofía y la epistemología. Gracias a este análisis es posible estudiarlo no solo desde la perspectiva musical o antropológica, sino también desde una perspectiva epistémica. Por ello, a continuación haré referencia al cuarto objetivo específico, en el cual propongo mencionar las contribuciones epistemológicas de la oralidad a la luz del calypso afrolimonense. Para ello, es preciso observarlo desde la perspectiva epistemológica, y con ello visibilizar su dimensión epistémica.

El quehacer epistemológico, en su estudio del conocimiento y justificación de las creencias, aborda distintas interrogantes y en su proceder irá encontrando respuestas. Algunas de estas interrogantes son: ¿Qué es el conocimiento? ¿Cómo conocemos? ¿Qué tipo de relación se da: sujeto-objeto o sujeto-sujeto? ¿Cómo se da esta relación? ¿Cómo se produce o construye el conocimiento? ¿Cómo se transmite el conocimiento?

Con base en lo anterior, debemos tener presente que la oralidad o tradición oral como sistema de comunicación y notación es una manera de interpretar el mundo, y en sí engloba concepciones de mundo. Prueba de ello son las múltiples culturas orales que, en su relación con el entorno, en el desarrollo de cultural y como parte de la construcción de su cosmovisión, han dado respuesta a las preguntas de las que se ocupa la epistemología. Un ejemplo son las culturas orales que investiga Hampâté Bâ en su artículo “A tradição viva”, donde toma como referencia las tradiciones de sabana al sur del Sahara, en específico el grupo étnico Bambara.

El calypso arolimonense, como ejemplo de tradición oral afrocaribeña, no escapa de ser explicado desde perspectivas epistemológicas. Como lo mostré en el capítulo IV el calypso en general, y el arolimonense en específico, son formas de interpretar las realidades y contextos de las comunidades afrodescendientes. Esta interpretación de mundo se construye mediante el canto, el ritmo, el uso de instrumentos musicales, entre otros. El contenido de los calypsos es conocimiento significativo para las personas, comunidades y pueblos afrodescendientes, ya que les permite conocer su historia, construir y reafirmar sus identidades. El calypso arolimonense cuenta con todo un sistema que no precisa estar por escrito, ya que los calypsonians, en su práctica, han logrado definir una serie de códigos que caracterizan su quehacer. En el capítulo IV expliqué de manera detallada cómo se construye y se organiza el conocimiento en el calypso arolimonense, quiénes son los guardianes de la memoria, los mecanismos que utilizan para la transmisión de conocimientos y cómo se recrea.

Sin embargo, cuando hablo de conocimiento en el calypso, ¿qué entiendo por conocimiento? Esta es una pregunta medular. Entiendo por conocimiento la experiencia acumulada de los pueblos que, como lo señalan los filósofos Vallares y Olivé, “tienen un enorme potencial para la comprensión y resolución de diferentes problemas sociales y ambientales” (2015, p. 69). Además de ello, son prácticas confiables, es decir, resultan aceptables y confiables según un conjunto de criterios definidos por las comunidades. Finalmente, el conocimiento, según la Enciclopedia de filosofía de la Universidad de Stanford, es la justificación de las creencias.

Con base en lo anterior es que afirmo que el calypso arolimonense se ajusta al concepto de “conocimiento tradicional” desarrollado por Valladares y Olivé (2015). Estos autores realizan una recopilación de diversas definiciones de conocimiento tradicional, entre ellas considero pertinente citar la que ofrece la UNESCO donde señala que:

Por conocimientos tradicionales se entiende al conjunto acumulado y dinámico del saber teórico, la experiencia práctica y las representaciones que poseen los pueblos con una larga historia de

interacción con su medio natural. La posesión de esos conocimientos, que están estrechamente vinculados al lenguaje, las relaciones sociales, la espiritualidad y la visión del mundo, suele ser colectiva. (UNESCO, s/f, citado por Valladares y Olivé, 2015, p.82).

Incluso, el calypso afrolimonense cumple con las características de los conocimientos tradicionales señaladas por Valladares y Olivé (2015), entre ellas: dimensión práctica, arraigo territorial, carácter colectivo, linaje u origen histórico, dinamismo intergeneracional, valor económico y socio-ambiental, carácter oral-lingüístico, matriz cultural, expresión de un derecho colectivo¹²⁹. (pp. 77-78).

Una vez comprendido el calypso afrolimonense desde su dimensión epistémica, ¿Cuáles son las contribuciones epistemológicas de la oralidad, a la luz del calypso afrolimonense?

Uno de los aportes epistémicos consiste en un aspecto que ha sido resaltado por varios de los autores y las autoras citadas en los capítulos precedentes, pero principalmente por Rivera Cusicanqui (1987) y Monestel (2005). Este aspecto del que hablo es que la oralidad permite acceder a historias, acontecimientos, prácticas, experiencias, entre otros, lo cual no sería posible de otro modo, es decir, permite ir más allá de la llamada “historia oficial”.

Antes de adentrarme en el punto anterior, me gustaría hacer referencia a un personaje de suma importancia en lo que a tradición oral afrodescendiente se refiere. Este personaje es el historiador afroecuatoriano Juan García, quien se dedicó por más de 50 años al estudio y preservación de la cultura oral afroecuatoriana, labor por la cual era conocido en Ecuador como el “guardián de la memoria afro” o “bambero”, en alusión a un personaje mítico de la costa del pacífico que se encarga de cuidar el territorio y la tradición.

¹²⁹ Esto lo expliqué a profundidad en el capítulo I, pp. 26-31.

Juan García afirmaba que “nos negaron la palabra, pero no el conocimiento” (17 de setiembre, 2006). Haciendo alusión a que, con la imposición de la escritura, sobre todo alfabética, durante los períodos de conquista y colonización, se despojó a los pueblos indígenas y afrodescendientes de sus conocimientos y sistemas de comunicación. De esta manera, dichos pueblos desarrollaron un complejo sistema de transmisión oral de la información como forma de resistencia, supervivencia, preservación de sus conocimientos y formas de interpretar el mundo. Como parte de este proceso, la memoria se convirtió en la principal herramienta de transmisión.

Al respecto, García señala lo siguiente: “Si leemos nuestra historia a través de los libros oficiales, no nos encontramos sino con la visión del otro. Por eso la tradición oral es una forma de reconstruir la historia y también de resistencia” (17 de setiembre, 2006). Esta afirmación contiene otra de las grandes contribuciones epistemológicas del calypso afrolimonense como tradición oral afrocaribeña.

Respecto a lo anterior, cabe traer a colación que la transición de la prehistoria a la historia está marcada por la aparición de la escritura. Es decir, se considera que, como no había presencia de la escritura, específicamente la impuesta por Occidente como correcta, no había historia. Esta afirmación es sumamente problemática, ya que cuando se dice que hay culturas que “no tenían acceso o conocimiento de la escritura”, como afirma Havelock (1996), de ¿qué escritura se habla? Y, por otro lado, ¿cuánto se ha silenciado de la historia de esas culturas “sin escritura”, que efectivamente si tienen historia y crearon sus propios mecanismos para registrarla?

En atención a esto planteo que otro de los aportes epistémicos del calypso afrolimonense es que, como afirma Monestel (2005), podemos conocer la historia de Limón y del pueblo afrolimonense a través de estos cuentos cantados, es decir del calypso. Estos permiten conocer la historia no contemplada en la llamada, “historia oficial”, conocer discursos más allá la oficialidad, más allá de las versiones institucionales que generalmente invisibilizan a los sectores marginalizados.

Como parte del racismo, de diferentes tipos, que se ejerce en Costa Rica, la población afrodescendiente e indígena han sido invisibilizadas en el imaginario social costarricense, ya que, en la construcción de su identidad nacional, el país ha intentado mostrarse como mayoritariamente “blanco”. Por ello, por dar un ejemplo, en los programas educativos costarricense de primaria y secundaria es casi nulo lo que se enseña de estos grupos étnicos. Incluso, por experiencia propia como docente de filosofía en secundaria, sé que muchas personas de 16, 17, 18 años, a las que he impartido lecciones, tienen la creencia de que la población afrodescendiente solo está en Limón centro, y que en Costa Rica no hay pueblos ni territorios indígenas.

Ante esto, al ritmo del calypso es posible conocer e informarse de la historia del pueblo afrolimonense y todos los procesos que emprende en la lucha por el reconocimiento de sus derechos. Por ello, no es casual que el calypso se defina como un periódico cantado y los calypsonians como los editorialistas o críticos sociales, ya que, al escuchar, por ejemplo, a Mr. Ferguson, quien cumplió 101 años y posee una memoria exquisita, obtenemos un sinfín de conocimientos de la comunidad de Limón y la población afrodescendiente. Como lo señala Helen Simons, quien fue regidora para Cahuita, en el documental de la UNED “El trovador de Cahuita”: “Mucha gente no conoce Cahuita, pero sí conocen la música de Don Gavitt y conocen mediante esa música nuestra historia” (1999). Por ello, es de suma relevancia destacar la agencia epistémica de los calypsonians en la construcción y la transmisión de conocimientos.

Muchas personas costarricenses desconocen que, en un momento de la historia del país, ser afrodescendiente y costarricense era visto como incompatible, pues en Costa Rica se le negó durante muchos años la ciudadanía a la población afrodescendiente. También, la historia oficial costarricense no suele hablar del hongo que afectó las plantaciones de cacao en Cahuita y que obligó a muchas personas de la comunidad local a vender sus tierras, o que Cahuita es la tierra del calypso y Mr. Ferguson su padre, todas estas historias y más las podemos conocer por medio del calypso afrolimonense. Por ello, esto genera no solo un aporte

epistémico, sino también educativo, debido a los conocimientos que transmite y que ha preservado sobre la vida de la población afrocostarricense y su legado. Esto genera procesos epistémicos colectivos, por los que la comunidad es parte de la construcción del conocimiento y este no se impone como ajeno a ellas. Esto aporta cohesión comunitaria.

Lo anterior se vincula con el propósito del Taller de Historia Oral Andina (THIA), en cual, según Rivera Cusicanqui (1987), se hace énfasis en la historia oral, para conocer más allá de lo que afirma la oficialidad y también visibilizar una historia donde los pueblos indígenas sean los protagonistas. Rivera Cusicanqui (1987) señala que la oralidad va más allá de la lógica instrumental, y permite que los sujetos oprimidos puedan retomar el carácter de sujeto de la historia, con ello se transforma en un ejercicio de desalienación y descolonización, gracias al cual el recuperar la memoria colectiva es un acto de resistencia, de praxis política y comprometida.

Por ello, una de las principales contribuciones epistemológicas del calypso afrolimonense es que permite devolver la agencia epistémica a la población afrodescendiente en la voz de los calypsonians. Esto también es un gran aporte para el desarrollo de la afroepistemología y la filosofía de la afrodignidad propuestas por el escritor afrovenezolano Chucho García (2018).

Un aspecto de gran relevancia es que el calypso afrolimonense es cantado en creole, en esta característica reside un gran aporte, ya que permite transmitir de manera oral una lengua que es propia del pueblo afrocostarricense, brindando una transmisión intergeneracional y fortaleciendo aspectos medulares de la identidad de este pueblo.

Como lo expliqué en el capítulo I y IV, la oralidad, según Hampâté Bâ (2010), es memoria viva, tanto en sentido histórico como por la capacidad de las personas de guardar y transmitir conocimientos. Este aspecto constituye otro de los aportes epistemológicos del calypso afrolimonense. El conocimiento que se transmite y se produce mediante esta tradición oral cantada no es estático, por el contrario, está en constante renovación respondiendo al ritmo de lo cotidiano. Ante esto cabe

destacar que el “testimonio oral es más desordenado y paradójico y está más cargado de contradicciones, y quizás por eso es más fiel a la complejidad de la vida y la memoria (...)” (James 2004, p.236 citado por Romero, 2013, p. 102).

Sin embargo, a pesar de que la frase antes citada hace referencia a que la historia y la construcción del conocimiento no es algo lineal, carente de contradicciones, ya que la vida misma es compleja, es preciso no caer en el estereotipo, generalizado por la visión moderna-occidental del conocimiento, según el cual la tradición oral es ilegítima porque no cumple con los estándares de rigurosidad para producir y transmitir conocimientos. Es importante recordar que esta creencia es desmentida por Hampâté Bâ (2010), cuyo argumento abordé en el primer capítulo.

Las culturas orales, como lo señaló García (2006), generaron una serie de mecanismos para transmitir de forma oral la información y los conocimientos, para de esta manera mantener la rigurosidad y respetar la cadena de transmisión de la que habla Hampâté Bâ (2010). Con ello generan un gran aporte en la preservación de la memoria, mediante la creación de prácticas mnemotécnicas. El canto y el ritmo, según Ong (1996), son cruciales para los procesos de memorización en culturas orales. Esto se constituye en un aporte a la construcción de mecanismos para fortalecer el arte de recordar y transmitir la memoria histórica. Por ejemplo: rimas, versos, adivinanzas, décimas, los arrullos, cuentos, fábulas, poemas, canciones, entre otras.

El guardián de la memoria, Juan García, en la entrevista que le realizó la revista “El Comercio”, expresaba lo siguiente refiriéndose a los conocimientos de pueblos afrodescendientes en el contexto de la conquista y colonización: “Cómo no teníamos manera de transmitirlos, la memoria se convirtió en nuestra herramienta de transmisión. Por eso nuestra memoria colectiva es rica y consistente. Los viejos guardaban los conocimientos durante años y se encargaban de transmitirlos a otros” (17 de setiembre, 2006). Esto muestra cómo, en la tradición oral, la construcción de conocimiento no responde a un proceso individual, por el contrario, es un colectivo y comunitario. El calypso no es ajeno a esto.

En el caso del calypso afrolimonense, los calypsonians representan a esos guardianes de la memoria y los conocimientos. Son esos griots, concepto abordado en el capítulo IV, que según García son los encargados de “mantener vivos en su memoria, los conocimientos claves de cada cultura” (17 de setiembre, 2006) en este caso la afrocostarricense y afrodescendiente.

Los calypsonians son personajes realmente importantes, son los guardianes de las vivencias del pueblo afrocostarricense y afrodescendiente, preservadores del conocimiento y prácticas ancestrales, y además de ello ejercen el valioso papel de mantener vivo el calypso afrolimonense, declarado patrimonio cultural inmaterial costarricense. Por ello, estos importantes personajes, que usualmente lucen tan sencillos, son grandes sabios que permiten que la llama no se apague y que el calypso siga vivo, tienen tantas historias que contar y conocimientos, que cada vez que uno muere, como afirma Hampâté Bâ (2010) y el griot Prince Diabate (2012), es como si una biblioteca se quemara, sin necesidad de que las llamas acabaran con el papel.

Al bambero afroecuatoriano Juan García le preguntaron ¿Qué es lo más importante que ha aprendido? Ante esto, él respondió lo siguiente: “Algo que repetía mi abuelo “la boca de los viejos apesta, pero sus palabras ayudan”. ¡Hay que aprender a escuchar!, me decía” (17 de setiembre, 2006). Por ello, uno de los tantos aprendizajes que me deja la tradición oral es la importancia de saber escuchar, poder identificar a todas y todos esos griots que mantienen la palabra viva y con ello la memoria.

En síntesis, para poder apreciar los aportes epistemológicos del calypso afrolimonense, en tanto tradición oral, es preciso superar el fetichismo de la escritura del que habla Lienhard (1991), es decir, dejar de considerar la escritura como el sistema de comunicación absoluto, oficial y como el único capaz de producir conocimiento. Esto implica evidenciar y cuestionar la violencia y el racismo epistémico, que reducen las experiencias de conocimiento a la ciencia y la escritura.

Es necesario optar por una diversidad epistémica que permita considerar e incluir las formas infinitas en que las culturas humanas pueden producir conocimiento, las distintas racionalidades que existen. De este modo podremos, como lo señala De Sousa Santos (2011), romper con la monocultura del saber y el desperdicio de la experiencia.

Como parte de esta apuesta por la diversidad epistémica, la interculturalidad y la dignificación cognitiva de los pueblos oprimidos, he decidido dedicar este esfuerzo intelectual a una investigación sobre el calypso arolimonense y la tradición oral, para visibilizar el gran aporte cognitivo del legado cultural afrodescendiente, además de ser parte de mi proceso personal por redescubrirme en los conocimientos que nos han transmitido nuestros ancestros y ancestros.

Hacer filosofía comprometida, siguiendo el planteamiento de Bautista (2014), es atreverse a estudiar los aportes epistemológicos de una episteme no legitimada y marginalizada, es ir más allá de lo obvio y de lo que el canon reafirma como digno de los “estudios epistemológicos”. Hacer filosofía comprometida es romper con la violencia y racismo epistémico que aún sigue limitándonos con sus cadenas y considerar las epistemes afrodescendientes, esas que nos transmiten dolor, tristeza, pero también de resistencia, lucha, emancipación, alegría y ritmo.

El calypso en general y el arolimonense en particular, como gran ejemplo de las tradiciones orales, ha logrado sobrevivir a los embates de los sistemas de opresión y aún en la actualidad podemos apreciarlo. Esto es una perfecta muestra de la efectividad de los mecanismos que ha utilizado para la transmisión de conocimientos como la cadena de transmisión, los guardianes de la memoria, el idioma propio y un aspecto fundamental es su carácter transfronterizo, que lo ha convertido incluso en un idioma del Caribe.

A modo de recomendación, considero pertinente que futuras investigaciones puedan ahondar en la relación música, filosofía y epistemología, y específicamente en la música afrodescendiente. También incluir las perspectivas de análisis desde la musicología, para comprender aspectos más puntuales que se trabajan desde esta disciplina, y que permitirán un análisis más minucioso. Además de ello, es vital que la tradición oral y sus múltiples manifestaciones continúen siendo investigadas desde perspectivas epistemológicas, ya que muestran una inmensa gama de contribuciones en cuanto a la concepción, comprensión e interpretación de mundos. Para ello será necesario superar, tanto de manera individual como colectiva, la miopía intelectual para asumir el desafío de buscar formas plurales de conocimiento y desprendernos de la pretensión de universalismo.

Referencias

- Aldeanos digitales. (setiembre, 2017). Silvia Rivera Cusicanqui, una mujer que siembra a través de la oralidad. Recuperado de <https://www.aldeanosdigitales.com/silvia-rivera-cusicanqui/>
- Apache Jai. (25 noviembre, 2017). Calypso dreams Pt1 [video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=P4BDcXza4tY>
- Apache Jai. (25 noviembre, 2017). Calypso dreams Pt2 [video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=3-Cjy9d9fTA>
- Apache Jai. (25 noviembre, 2017). Calypso dreams Pt3 [video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=jW7EkkRvd9w>
- Audiovisuales UNED. (1999). Ferguson: el último trovador de Cahuita [video]. Recuperado de <https://audiovisuales.uned.ac.cr/play/player/10784>
- Bautista, J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Madrid, España: Akal.
- Bunge, M. (1980). *Epistemología. Curso de actualización*. México: Siglo XXI Editores.
- Cabello, C. (octubre, 2012). Silvia Rivera Cusicanqui: 'Lo indio es parte de la modernidad, no es una tradición estancada'. Recuperado de <http://www.facso.uchile.cl/noticias/85824/lo-indio-es-parte-de-la-modernidad-no-es-una-tradicion-estancada>
- Canal Futura. (13 de marzo, 2015). Filósofo Renato Noguera fala a África como berço da filosofia-Jornal Futura-Canal Futura [video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=xrBcJsrrSw&feature=emb_title
- Casa África. (2019). Ahmadou Hampaté Bá. Recuperado de <http://www.casafrica.es/detalle-who-is-who.jsp%3FPROID=48819.html>

Castro, S. (2015). *Herencia africana en América*. La Habana, Cuba: Editorial de Ciencias Sociales.

Castro-Gómez, S. (2014). El lado oscuro de la “época clásica” Filosofía, ilustración y colonialidad en el Siglo XVIII. En: *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Compilado por Walter Mignolo, 2ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo.

Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Ed.). (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores.

Cesaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.

Chacón, V. (26 de marzo 2019). Asesinato de Sergio Rojas impulsa indígenas a incrementar recuperación de tierras. Recuperado de <https://semanariouniversidad.com/pais/asesinato-de-sergio-rojas-impulsa-indigenas-a-incrementar-recuperacion-de-tierras/>

Chukwudi Eze, E. (2014). El color de la razón: la idea de “raza” en la antropología de Kant. En: *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Compilado por Walter Mignolo, 2ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo. Pp. 19-62.

Claude Lévi-Strauss. (1997). *El pensamiento Salvaje*. Colombia: Fondo de Cultura Económica. Recuperado de https://ses.unam.mx/docencia/2018I/Levi-Strauss1997_EIPensamientoSalvaje.pdf

Constitución Política de la República de Costa Rica [Const.]. (1949). Recuperada de http://www.pgrweb.go.cr/scij/busqueda/normativa/normas/nrm_texto_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=871

- Criales, L. y Condoreno, C. (abril, 2016). Breve reseña del Taller de Historia Oral Andina (THOA). *Fuentes*, 10(43), 57-66. Recuperado de http://www.revistasbolivianas.org.bo/pdf/fdc/v10n43/v10n43_a12.pdf
- Curiel, O. (Abril, 2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas, Universidad Central de Colombia*, 26, 92-101.
- Davis, A. (2015). *Mujer, raza y clase*. Madrid. España: AKAL.
- De Sousa Santos, B. (2000). *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia*. España: Editorial DESCLÉE DE BROUWER
- _____. (2006) *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. Buenos Aires: CLACSO.
- _____. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI CLACSO.
- _____. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo, Uruguay: Ediciones Trilce
- _____. (2011). Formas-otras. Saber, nombrar, narrar, hacer. IV Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales. Barcelona, España: CIDOB edicions. Recuperado de http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Formas-Otras_Dec2011.pdf
- _____. (julio-setiembre, 2011). Epistemología del sur. *Utopía y Praxis latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, 16 (54), 17-39. Recuperado de http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/EpistemologiasDelSur_Utopia%20y%20Praxis%20Latinoamericana_2011.pdf
- Di Martino, M. (2009). Transformación Intercultural de la Filosofía. Entrevista a Raúl Fornet-Betancourt. *Concordia: Internationale Zeitschrift für Philosophie-*

Revista Internacional de filosofía, 5. Recuperado de http://www.topologik.net/Fornet-Betancourt_numero_5.htm

Díaz, M. (2011). Racismo epistémico y monocultura: Notas sobre las diversidades ausentes en América Latina. *Revista de Epistemología y Ciencias Humanas*, 3, 14-28. Recuperado de <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/163.pdf>

Díaz, M. (2017). Racismo epistemológico y occidentalocentrismo: apuntes para una descolonización de la tradición hegemónica del conocimiento. *Revista de Epistemología y Ciencias Humanas*. Recuperado <https://es.scribd.com/document/375464588/Racismo-Epistemologico-y-Occidentalocentrismo-MARTIN-DIAZ>

Díaz, M. y Pescader, C. (octubre-noviembre, 2010). Ideas y propuestas para una transformación intercultural de la tradición dominante. *Otros logos Revista de Estudios Críticos*, 1(1), 168-193. Recuperado de <http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0001/Diaz-Pescader.pdf>

Duncan, Q. (julio-diciembre, 2015). Anancy y el tigre en la literatura oral afrodescendiente. *Cuadernos de literatura*, XIX (38), 65-78. Recuperado de https://www.academia.edu/13673176/Quince_Duncan_Anancy_y_el_tigre_en_la_literatura_oral_afrodescendiente_

Dunn, G. y Horne, M (productores y directores). (2004). *Calypso Dreams*. Port of Spain, Trinidad y Tobago.

Dussel, E. (1977). *Filosofía de la liberación*. México: Edicol.

_____. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/dussel/artics/europa.pdf>

_____. (2014). Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt). En *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el*

eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo. Compilado por Walter Mignolo. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo. Pp. 63-75.

Elpais.CR. (7 de mayo del 2019). Costa Rica celebra por primera vez el Día Nacional del Calipso Costarricense. Recuperado de <https://www.elpais.cr/2019/05/07/costa-rica-celebra-por-primera-vez-el-dia-nacional-del-calipso-costarricense/>

Espinosa, Y. (27 de noviembre al 1 de diciembre 2017). Subjetividades e identidades en América Latina. Curso corto organizado por Doctorado en Ciencias Sociales y Doctorado en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional de Costa Rica, llevado a cabo en Heredia, Costa Rica.

Fornet-Betancourt, R. (1994). *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José: DEI

_____. (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta

_____. (2007). La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana. *Solar Revista de Filosofía Iberoamericana*, 3(3), 23-40.

_____. (2007). *Reflexiones de Raúl Fornet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad*. México: Consorcio Intercultural.

Frantz, F. (2001). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.

Frantz, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid, España: Akal

Galeano, E. (11 de enero, 2008). *La paradoja andante*. Recuperado de <http://www6.rel-uita.org/contratapa/galeano-2.htm>

- García, J. (2018). Afroepistemología y pedagogía cimarrona. Afrodescendencias: voces en resistencia/ Claudia Miranda... [et al.]; editado por Rosa Campoalegre Septien. - 1ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO. pp. 59- 70.
- García, R. (2004). *Epistemología y teoría del conocimiento*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- González, J. (21 de julio, 2017). Entrevista Afroepistemología- Jesús Chucho García-Julio 2017 [video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=Pb9793Zvbw8>
- Goody, J. (2008). La domesticación del pensamiento salvaje. Madrid, España: Ediciones Akal. Recuperado de https://www.academia.edu/21047860/LA_DOMESTICACION_DEL_PENSAMIENTO_SALVAJE-_Jack_Goody.
- Grinberg Pla, V. (2008). El calypso en el caribe costarricense: Crónica cantada de una comunidad transnacional. Recuperado de <http://istmo.denison.edu/n17/articulos/grinberg.html>
- Grosfoguel, R. (2011). La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. En Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer, 97-108. Barcelona: CIDOB Edicions Recuperado de http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Formas-Otras_Dec2011.pdf
- Grosfoguel, R. (enero-junio 2011). Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales. Tabula Rasa, 14, 341-355. Recuperado de <http://www.revistatabularasa.org/numero-14/15grosfoguel.pdf>
- Grosfoguel, R. (enero-junio, 2012). El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? Tabula Rasa, 16, 79-102. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/396/39624572006.pdf>

- Grosfoguel, R. (julio-diciembre, 2013). Racismo / sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios /epistemicidios del largo siglo XVI. *Tábula Rasa*, 19, 31-58. Recuperado de <http://www.revistatabularasa.org/numero-19/02grosfoguel.pdf>
- Hampâté Bâ, A. (2010). A tradição viva. *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África / editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO. Capítulo 8, 167- 212.*
- Havelock, E. (1996). *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la antigüedad hasta el presente.* España: Paidós
- Henry, Paget. (2014). Entre Hume y Cugoano: Raza, etnicidad y acorralamiento filosófico. En: *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial.* Compilado por Walter D. Mignolo, 2ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo.
- Hereñu, V. y Raimondo, N. (2003). La epistemología. La ciencia entre paréntesis. Recuperado de <https://latrama.fcpolit.unr.edu.ar/index.php/trama/article/view/204/199>
- Hinkelammert, F. (2005). *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido.* Heredia, Costa Rica: EUNA
- ImiuswiMusic. (23 de enero, 2012). Uprising-Prince Diabate, Modern day griot explains ancient storytelling tradition. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=aF2287N0kAc>
- Jalif de Bertranou, C. (1996). FORNET BETANCOURT, Raúl. Hacia una filosofía Intercultural latinoamericana. *CUYO, Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 13, 169-171. Recuperado de https://bdigital.uncuyo.edu.ar/objetos_digitales/1746/jalif2cuyo13.pdf
- Jaramillo, A. (17 de setiembre, 2006). Nos negaron la palabra, pero no el conocimiento: el historiador afroecuatoriano Juan García vive para la tradición oral. De su abuelo aprendió que hay que saber escuchar.... El

Comercio, 4. Recuperada de
<http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/5182/1/Garcia%2c%20J.-Comercio-17-sept%202006.pdf>

Jiménez, A. (2002). *El imposible país de los filósofos: El discurso filosófico y la invención de Costa Rica*. San José, Costa Rica: Ediciones Perro Azul.

Kant, I. (1985). ¿Qué es la ilustración?. España: Fondo de Cultura Económica. Recuperado de <http://pdfhumanidades.com/sites/default/files/apuntes/102-Kant-Filosofia-de-la-Historia%20%28FCE%29.pdf>

Kühn de Anta, F. (2006). *Walter Ferguson "El Rey del Calipso"*. San José, Costa Rica: EUNED.

Ley N° 9612. Sistema Costarricense de Información Jurídica, Costa Rica, 07 de enero del 2019. Recuperado de http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_texto_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=87958

Ley N° 6172. Sistema Costarricense de Información Jurídica, Costa Rica, 29 de noviembre de 1977. Recuperada de http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_texto_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=38110&nValor3=66993

Lienhard, M. (1991). *La voz y su huella*. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina 1492-1988. La Habana, Cuba: Casa de las Américas.

Liverpool, H. (1990). *Kaiso and Society*. Juba Publications, Trinidad.

Lobo, T. (2011). *Calypso*. San José, Costa Rica: URUK Editores.

Lobo, T. y Meléndez, M. (1997). *Negros y blancos: todo mezclado*. San José, Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

- Maldonado-Torres, N. (2003). Sobre el concepto de la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. Recuperado de <http://www.ramwan.net/restrepo/decolonial/17-maldonado-colonialidad%20del%20ser.pdf>
- Martínez, F. (julio-diciembre, 2018). La historia oral: la voz del pasado. Recuperado de http://www.gibralfaro.uma.es/criticalit/pag_2094.htm
- Melendez, C. y Quince, D. (1981). *El negro en Costa Rica*. San José: Editorial Costa Rica.
- Meneses, Y. (enero-diciembre, 2014). Oralidad, escritura y producción de conocimiento: comunidades de “pensamiento oral”, el lugar de los etnoeducadores y la etnoeducación. *Revista Praxis*, 10, 119-133. Recuperado de <http://revistas.unimagdalena.edu.co/index.php/praxis/article/view/1364>
- Meza, G. (enero-diciembre, 2013). Acerca del cancionero limonense. *Revista Ístmica*, 16, 59-68. Recuperado de <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/istmica/article/view/6641>
- Mignolo, W. (2014). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Compilado por Walter Mignolo. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo.
- Mignolo, W. (2014). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática e la descolonialidad*. 2ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo.
- Mignolo, W. (2014). *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Compilado por Walter Mignolo, 2ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo.
- Molina Petit, C. (1994). *Dialéctica feminista de la Ilustración*. Madrid, España: Antropos.

- Monestel, M. (2005). *Ritmo, canción e identidad: una historia sociocultural del calypso limonense*. San José, Costa Rica: EUNED
- Monestel, M. (2010). "Nowhere like Limón, Limón is the land of freedom" La música afrodescendiente en la región caribeña de Costa Rica. Cap. 2. En *Clave Afrocaribe. Expresiones musicales de la población afrodescendiente de la costa Caribe de Centroamérica, Haití y República Dominicana*. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Coordinadores: Mariam Valencia y Manuel Monestel.126-163. Recuperado de https://www.academia.edu/11781400/Nowhere_Like_Lim%C3%B3n_Lim%C3%B3n_is_the_Land_Of_Freedom_Proyecto_En_Clave_Afro_Caribe_Cntr_o_Cultural_de_Espa%C3%B1a_Costa_Rica_
- Monestel, M. (agosto-setiembre, 2012). El calypso como forma de literatura oral. Coleccionista de espejos. Recuperado de <http://themirrorcollector.blogspot.com/2012/09/el-calypso-como-forma-de-literatura-oral.html>
- Monestel, M. (enero-diciembre, 2013). Negritud, resistencia cultural y ciudadanía en letras de calypsos limonenses. *Revista Ístmica*, 16, 69-75. Recuperado de <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/istmica/article/view/6642>
- Mora, A. (17 de diciembre, 2014). Tras 20 años en Legislativo, Ley de Autonomía Indígena es convocada a sesiones extraordinarias. Recuperado de <https://www.elpais.cr/2014/12/17/tras-20-anos-en-legislativo-ley-de-autonomia-indigena-es-convocada-a-sesiones-extraordinarias/>
- Mosby, D. (2003). *Place, language, and identity in Afro-Costa Rican Literature*. Unite States of America: University of Missouri Press
- Mosby, D. (2012). Raíces y rutas: identidad, ciudadanía y la negritud transnacional en la literatura de afrodescendientes centroamericanos. *Hacia una historia de las literaturas centroamericanas. (Per)versiones de la modernidad. Literatura, identidades y desplazamientos*. Guatemala: F&G Editores.

- Onfray, M. (2008). *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*. Barcelona, España: Editorial Anagrama.
- Ong, W. (1996). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Traducción de Angélica Scherp. México: Fondo de Cultura Económica.
- Oviedo, A. (setiembre, 2006). Raúl Fornet-Betancourt: La fecundidad de la filosofía latinoamericana. *Utopía y praxis latinoamericana*, 11(34). Recuperado de <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/2752/2752>
- Phillips, E. (2005). *Recognising the language of calypso as “symbolic action” in resolving conflict in the republic of Trinidad and Tobago* (Tesis doctoral, London School of Economics and Political Science). Recuperada de <http://etheses.lse.ac.uk/1891/1/U213600.pdf>
- Polo, J. (2016). Colonialidad del poder y violencia epistémica en América Latina. *Revista Latina de Sociología*, 6, 27-44. Doi: <http://dx.doi.org/10.17979/relaso.2016.6.1.1967>
- Presidencia de la república de Costa Rica. (24 de agosto del 2015). Comunicado de prensa: Costa Rica se declara multiétnica y pluricultural. Recuperado de <https://www.presidencia.go.cr/comunicados/2015/08/costa-rica-se-declara-multietnica-y-pluricultura/>
- Programa ICAT, Universidad Nacional. (28 de noviembre, 2017). Walter Ferguson – The father of calypso [video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=_PebdJc73rg
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Edgardo Lander (comp.). Buenos Aires: CLACSO. Pp. 201-246. Recuperado de <https://www.tni.org/files/download/La%20colonialidad%20del%20saber.%20Eurocentrismo%20y%20ciencias%20sociales.pdf>

- Rincón, L. (2009). Bases histórico-filosóficas de la teoría feminista. Heredia, Costa Rica: Universidad Nacional de Costa Rica, Escuela de Filosofía.
- Rivera Cusicanqui, S. (1987). El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. *Temas Sociales*, 11, 49-64. Recuperada de <http://server2.docfoc.com/uploads/Z2015/11/26/U0ctKdpJ5F/cf608e26b83cab66e9bbde07df5c4960.pdf>
- Romero, M. (2013). La oralidad como forma posible de construcción del conocimiento. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Jujuy*, 44, 91-105. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18532860007>
- Romero, M. (2015). Documento de trabajo N°23 Analfabetismo en culturas de oralidad primaria. El caso de la comunidad gitana en San Salvador de Jujuy.
- Rosario, R. (2008). Las identidades de la población de origen jamaikino en el Caribe costarricense, 1872-1950. *Diálogos Revista Electrónica de Historia*, número especial, 1243-1268. Recuperado de <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/dialogos/article/view/31228/30955>
- Schramm, C. (enero-abril, 2007). La filosofía intercultural latinoamericana de Raúl Fonet-Betancourt. Una discusión de sus elementos principales. *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XLV (114), 77- 84.
- Senior, D. (2007). *La incorporación social en Costa Rica de la población afrocostarricense durante el siglo XX, 1927-1963* (Tesis de maestría). Recuperada de <https://ccp.ucr.ac.cr/proyecto/pdf/tdsenior.pdf>
- Senior, D. (2011). *Ciudadanía Afrocostarricense. El gran escenario comprendido entre 1927 y 1963*. San José, Costa Rica: EUNED-Editorial UCR.

- Serrano, A. (1988). *Los caminos de la ciencia: introducción a la epistemología*. San José, Costa Rica: DEI
- Solano, S. y Ramírez, J. (2017). *Racismo y antirracismo en literatura: lectura etnocrítica*. San José, Costa Rica: Editorial Arlekin.
- Soto-Quirós, R. (diciembre 2007-junio 2008). "Y si el olor y el color de...": racismo en la Costa Rica de principios del siglo XX". *Aguaita. Revista del Observatorio del Caribe Colombiano*, 17(18), 41-58.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy. (Publicado por primera vez el miércoles 14 de diciembre de 2005; revisión sustantiva sáb 11 abr 2020). Epistemology. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/entries/epistemology/>
- Toledo, U. (1998). La epistemología según Feyerabend. *Cinta de Moebio: Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, 4, 102-127. Recuperado de <https://www.moebio.uchile.cl/04/feye.html>
- Universidad Andina Simón Bolívar. Estudios Afro-Andinos. Repositorio Institucional del Organismo de la Comunidad Andina (CAN). Ecuador. Recuperado de <http://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/127>
- Valladares, L y Olivé, L. (2015). ¿Qué son los conocimientos tradicionales? Apuntes epistemológicos para la interculturalidad. *Cultura y representaciones sociales*, 10(19), 61-101. Recuperada de <http://www.scielo.org.mx/pdf/crs/v10n19/v10n19a3.pdf>
- Wallerstein, I. (2014). El eurocentrismo y sus avatares: Los dilemas de la Ciencia Social. En *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Compilado por Walter Mignolo. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo. Pp. 99-117.

- Walsh, C. (2004a). Geopolíticas del conocimiento, interculturalidad y descolonización. Recuperado de <http://icci.nativeweb.org/boletin/60/walsh.html>
- _____. (2004b). Colonialidad, conocimiento y diáspora afro-andina: Construyendo etnoeducación e interculturalidad en la universidad. Recuperado de <http://www.uasb.edu.ec/UserFiles/363/File/ponenciapopayan1.pdf>
- _____. (2005). Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. *Signo y pensamiento*, XXIV(46), 39-50.
- _____. (2011). Etnoeducación e interculturalidad en perspectiva decolonial. Recuperado de <https://yessicr.files.wordpress.com/2013/03/walsh-etnoed-e-interculturalidaddecolonial.pdf>
- Warner, Keith. (1982). *Kaiso! The Trinidad Calypso. A study of the calypso as oral literature*. Washington, DC: Three Continents Press.
- Werner, J. (2005). De lalodés y Feministas. Reflexiones sobre el accionar de las mujeres negras en América Latina y El Caribe. En: *Feminismos Disidentes en América Latina y El Caribe. Nouvelles Questions Feministas*, 24(2), 27-40. Recuperada de http://www.catedradh.unesco.unam.mx/SeminarioCETis/Documentos/Doc_basicos/5_biblioteca_virtual/5_participacion_politica/10.pdf
- Žižek, S. (1998). Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional. En *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós. Pp. 137-188. Recuperado de <http://www.medicinayarte.com/img/jameson-zizek-estudios-culturales-reflexiones-sobre-el-multiculturalismo.pdf>