

# Protocolo.

## Tercera sesión:

### Cultura educación y paz como medios de reconstrucción social.

Conferencistas: Carlos Cruz Ayala y Radiel Rodríguez Díaz

JOSÉ VICENTE OSPINA SOGAMOSO\*



CITAR COMO: Ospina Sogamoso, J. V. Cultura educación y paz como medios de reconstrucción social. *Episteme. Revista de divulgación en estudios socioterritoriales*, 16(1). <https://doi.org/10.15332/27113833.10333>

Recibido: 27/02/2024 Aceptado: 10/10/2024

**RESUMEN:** Las universidades de la Orinoquía se han convertido progresivamente en una plataforma de desarrollo de la región. Sin embargo, es necesario continuar fortaleciendo las redes académicas que permitan el acceso a una “educación inclusiva y equitativa de calidad [que promueva] oportunidades de aprendizaje permanente para todos en América Latina y el Caribe”, éstas constituyen aportes para la comprensión de los problemas del territorio y sus oportunidades. Para tales efectos se

busca la consolidación de la red de humanidades de la Orinoquía en la modalidad de Coloquio permanente de ciencias sociales y humanas como respuesta a la necesidad de la región y de la agenda 2030. El Coloquio Permanente de Ciencias Sociales y Humanas es un evento organizado por el Departamento de Humanidades y Formación Integral de la Universidad Santo Tomás seccional Villavicencio con el liderazgo del Grupo de investigación Humanidades digitales, formación y construcción

de paz territorial (ÁBA). La presente versión es realizada en alianza con la Universidad de San Buenaventura Bogotá. Un evento dirigido a investigadores, docentes y toda la comunidad académica Nacional e internacional que busca lograr el intercambio de conocimiento y experiencias útiles a los temas propios de las Ciencias Sociales y Humanas, los proyectos de investigación y sus diferentes modalidades.

Este protocolo tiene por objetivo presentar a modo de síntesis y discusión las presentaciones realizadas en la III sesión del 18 de octubre de 2023 del Coloquio Permanente de Ciencias Sociales y Humanas del Departamento de Humanidades y Formación Integral, organizado por el profesor Daniel Augusto Duarte Arias. En esta ocasión, la primera presentación estuvo enmarcada en el campo de los estudios culturales; la segunda presentación estuvo desde la educación y la pedagogía. El método para este protocolo es el analítico sintético, se estudia las propuestas en cuanto hechos, se hace la desintegración de lo propuesto y revisión de cada una de las partes y así pasar a reintegrar y estudiar de manera holística e integral las presentaciones (Bernal Torres, 2010, pág. 60). Por último, se presentan las discusiones desarrolladas en la sesión y se proponen conclusiones acerca de las dos propuestas académicas de la sesión del coloquio.

### **Breve arqueología del cachacero de a caballo**

El espacio del coloquio es necesario para la contribución a las humanidades en la región. Así pues, esta propuesta académica para este espacio, a modo de ponencia, no tiene por foco las cuadrillas de San Martín en sí, es decir, su historia, las dinámicas internas, la festividad, su expresión, organización e institucionalización; sino en la cuestión negra en los llanos orientales de Colombia. Para dicha cuestión, se tiene como base el personaje del cachacero, que hace parte de los juegos ecuestres para adentrar y profundizar en el tema de la cuestión negra en la región.

Por preguntas problematizadoras se tiene ¿Cuál ha sido el discurso hegemónico o cuál es el discurso oficial respecto del cachacero, y cómo se ha abordado la cuestión negra en los llanos orientales colombianos? Desde varias fuentes se encuentra la misma referencia del personaje cachacero; el Ministerio de Cultura, ente institucional, desde su portal de noticias de Patrimonio y memoria, los caracteriza: los Cachaceros detrás de sus mascarar adquieren licencia para jugar bromas y asustar a la gente; representan a los negros traídos a América en calidad de esclavos por los españoles y hacen las veces de aliados de los Galanes en los juegos de las Cuadrillas (MINCULTURA, 2011). La mirada analítica se encuentra sobre el discurso institucional y específicamente en el apartado “este personaje representa a los negros traídos de América en calidad de esclavos por los españoles” (MINCULTURA,

\* Licenciado en humanidades y lengua castellana, Magíster en estudios culturales latinoamericanos. Docente del Departamento de Humanidades y Formación Integral de la Universidad Santo Tomás, sede Villavicencio. Correo electrónico: joseospina@ustavillavicencio.edu.co; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8394-6584>

2011), y que en el juego de las cuadrillas estos roles -cachaceros y españoles- son aliados. Este aspecto es de resaltar porque se considera que reproduce una creencia sobre alianzas que genera equívocos frente a la cuestión negra en el llano.

Dentro del discurso oficial, tanto el discurso académico como el histórico, sobre la cuestión negra en los llanos orientales colombianos e incluso en los llanos venezolanos, que tiene características de hegemónico por su aceptación y no cuestionamiento, se ha dicho que los negros llegaron a los llanos en el siglo XVIII, cuando se consolidó el modelo del hato ganadero. Este modelo se relaciona con los afros porque cumplieron roles como capataces o mayordomos en la colonia temprana. Se encargaban de la administración del hato ganadero por el tipo de ganado y la técnica de pastoreo de ganado propia de algunas regiones de África y que encajaban por las características de región. El modelo esclavista no tuvo como consolidarse, entonces la mano de obra esclava no fue necesaria, y, por tanto, los negros hicieron presencia en los llanos a partir del siglo XVIII como libres.

Esto hace visible dos aspectos relevantes dentro del discurso oficial o hegemónico: 1) El cachacero como personaje icónico no tiene relación alguna con afrollaneros, sino que es una representación casi metafórica de todos los esclavos negros traídos a América. 2) La creencia de que los negros hicieron presencia en los llanos solo a partir del siglo XVIII. Estos dos elementos son los que se pretenden interpelar. Esta investigación obedece a interés académicos y reflexivos, desde una propuesta crítica e ideológica muy definida y marcada. Podría decirse que está en el marco de los estudios culturales por los “intereses y perspectivas humanísticas con intenciones emancipatorias; en la construcción, quebrada y reconstitución del pensamiento hegemónico y colonial (manifestaciones locales) como también en la construcción y reconstitución del pensamiento crítico con sus variadas raíces y tendencias ideológicas.” (Walsh, 2003, pág. 11).

Se tiene como base en esta propuesta la obra *Changó, el gran putas* de Manuel Zapata Olivella (Zapata Olivella, 2020). Este referente literario-histórico nos señala cómo fue la diáspora africana en América. Así pues, sin mucha pretensión esta propuesta de investigación es un escolio, una acotación, un pie de página de la diáspora africana en los llanos colombianos. El otro referente para este marco teórico y reflexivo es el proyecto filosófico y político de Mbembe con su texto “Crítica de la razón negra” (Mbembe, 2016). En estos ensayos pone en cuestión “la razón negra”, esa invención del negro como sinónimo de exclusión, embrutecimiento, de degradación, límite aborrecible de la humanidad. Busca confrontar la “razón negra” como esa construcción e ir en contra de la racialización y prácticas de racismo a partir de esa convención social establecida por el pensamiento colonial. Así pues, esta investigación sobre el cachacero tiende, en la escala que corresponde a la región, hacia la crítica a esa construcción del cachacero como referente del negro, en los Llanos colombianos a partir de una expresión cultural como “Las Cuadrillas de San Martín”, porque la contribución de la cultura africana a la cultura llanera está velada por los discursos de racialización y racismo. Esta investigación es una forma de rescatar y contribuir la cultura africana a nuestra propia cultura y aquello que tiene por decirnos de nosotros mismos.

La hipótesis planteada en este trabajo es “a partir del performance del Cachacero de a caballo, es posible observar vestigios del universo africano, que hizo presencia en los llanos colombianos, ya en la colonia temprana, a principios del siglo XVI. Dicho acervo cultural impactó la cultura llanera en múltiples formas y, particularmente, en la vaquería”. Esta hipótesis tiene un referente que permite comprender con acierto la propuesta de los “vestigios del universo africano”, ese acervo cultural que influyó en la configuración de la cultura llanera/afrollanera. Por lo tanto, la representación de cachacero a caballo no puede ser una representación metafórica de los afros esclavizados en América, como lo conduce las Cuadrillas de San Martín.

Robinson (2019) hace evidente lo que está velado por las prácticas racistas del colonialismo. Deja claro que los africanos esclavizados, esos “cargamentos de trabajadores” contenían diversidad cultural, de lenguas, diversidad de sentir y pensar (sentipensamientos), cosmologías y metafísicas, hábitos, creencias y moralidades. Y dicha diversidad, no estaba aislada, idealizada, no eran cascarones de carne; más bien, dicha diversidad estaba encarnada en quienes fueron esclavizados y así mismo, sus prácticas de ser influyeron con quienes se fueron estableciendo relaciones: españoles, criollos, indígenas y el territorio mismo.

De esta forma, la hipótesis tiene mayor peso desde una representación cultural en las cuadrillas de San Martín y el discurso promulgado sobre el cachacero. Cuando se plantea el concepto afrollanero y el cachacero, se debe considerar dicho acervo cultural que traían consigo africanos, ese pasado ancestral milenario. Si se desliga al cachacero, en cuanto personaje, de ese acervo cultural, no se reconoce la cultura africana en los llanos orientales colombianos. La apuesta metodológica es la arqueología de saber, propuesta por Foucault (1970). La historiografía tradicional plantea estudios sobre los acontecimientos históricos (sociales, políticos y económicos) más representativos; así mismo, el relato histórico se propone con un carácter lineal. En esta metodología tradicional de la historia, las discontinuidades y rupturas históricas, así como las luchas de la cotidianidad, no tienen un carácter protagónico. La arqueología de saber, como metodología para la reconstrucción y análisis de la historia, apuesta por la emergencia de los enunciados desde esas discontinuidades y rupturas. Esos “fallos” que son prácticas cotidianas y decisiones circunstanciales, cobran un mayor sentido en la arqueología de saber que en la historiografía tradicional.

Así pues, la figura de icónica del cachacero de a caballo, desmarcado de la historiografía tradicional y visto desde el rastreo de archivo, desde la arqueología, se cuestiona la estructura de saber alrededor del mismo. Tiene dos lugares de comprensión posibles: la perspectiva de la descripción hecha sobre este personaje y la perspectiva de sí mismo. La primera es esa mirada institucionalizada creada sobre el ícono “cachacero”; la segunda es esa mirada invisibilizada y negada por prácticas de racialización, discursos subsistentes al performance y la ruptura ontológica/discursiva -su ser negro o afrollanero-. De ahí que se plantea una sospecha sobre el ser llanero y la influencia que tiene las prácticas del afro sobre la vaquería, el trabajo de llano y la ganadería.

El objetivo general de carácter crítico es indagar en la herencia colonial africana del cachacero de a caballo, para controvertir la creencia de que este personaje es una alusión simbólica a los esclavos africanos que llegaron a América, pero que no tiene relación con los afrollaneros que habitaron en la época colonial, el territorio sanmartinero. El archivo referente de la presencia de afros en los llanos orientales colombianos data de las crónicas de frailes cronistas como lo fueron: Fray Pedro de Aguado (Aguado, 1906) y Fray Froilán de Rionegro. Las caracterizaciones en estas crónicas hacen comprender que no necesariamente los afros eran esclavos, también hubo afros ibéricos, hombres libres con carácter de conquistadores. Por otro lado, se registra la labor de afros en torno a la minería. En archivos más recientes se encuentra las publicaciones hechas por Restall (2000) en las que se plantean los tránsitos y trayectorias hechas por afros desde el actual país Venezuela hacia el Orinoco, conectando así la Orinoquía colombiana.

González y Chirinos (2008), que tuvieron por referencia a cronistas de la época, expresan en sus archivos la presencia de afros mineros en los ríos Tinaco y Pao en Venezuela; así mismo, relatos e historias afros con prácticas de resistencia, rebeliones en cabalgaduras ante las dinámicas esclavistas y dedicándose a abigeato a dueños de hatos. Ante este rastreo, en la propuesta investigativa, se plantean dos elementos a rescatar del cachacero de a caballo: la tradición ecuestre traída de África y hecha práctica

de resistencia en América, así como elementos de ritual como máscaras y trajes. A partir de estos dos elementos, se puede identificar vínculos con expresiones culturales africanas. El cachacero de a caballo se presenta en las Cuadrillas de San Martín de forma fetichizada, producto de la representación icónica y vaciada de la ontología afrodescendiente. Detrás de toda la parafernalia icónica del cachacero de a caballo, se pueden identificar tradiciones y rituales africanos vinculados con la creencia en sus dioses y la relación con los animales, como es el caso del caballo.

Hay una consideración de tipo simbólica en torno a esta figura: el caballo no solo es un animal comprendido para la guerra y la liberación, así como para el trabajo del campo. La tradición ecuestre africana es milenaria, se registran descripciones desde los relatos de las guerras púnicas, siglo II a. C., así mismo, hay referencias que describen la ganadería de trashumancia, similar a las prácticas de ganadería y vaquería se dieron en el territorio de la Orinoquía y Llanos venezolanos. Ahora bien, en términos de la creencia, el “caballo” es la representación de aquel que es poseído, cabalgado por el espíritu de un oricha, esto se puede rastrear en tradiciones mágico-religiosas como el vodú, religión yoruba o Candomblé en países como Puerto Rico y Haití, así como tradiciones en Brasil.

El otro elemento por el que se indaga es la estética del Cachacero en el balé ecuestre. El vestuario, por el rastreo de archivo de las Cuadrillas, es un elemento propio, no hay registro de influencia, copia, analogía, similitud de otras tradiciones. Sin embargo, es posible establecer relaciones entre las máscaras usadas en las cuadrillas y máscaras rituales africanas, así como la vestimenta. Las máscaras africanas tienen una relación simbólica ya sea con espíritus ancestrales, héroes tradicionales o animales. Esta simbología se concreta en el performance de los cachaceros de a caballo en las cuadrillas entre los años 1957 y 1985, cuando introducen elementos de animales: huesos, plumas (negras) y confección de trajes con cueros de animales. Así pues, al pasar al plano del performance, en las máscaras “habita” un espíritu que hace la representación y establece con las personas -comunidad- una relación social. Ahora, al revisar los “comportamientos” de los cachaceros en las cuadrillas, efectivamente son los más festivos, cercanos a la gente, alborotadores, agitadores, que en contraste con los demás, ponen en desequilibrio la tensión galanes, indígenas y moros.

A partir de estas apuestas reflexiva se pretende plantear puentes de diálogo entre los elementos culturales de tradición africana y los elementos de los cachaceros para reconocer la cultura afrodescendiente en la figura icónica e institucionalizada en las cuadrillas. Desde los registros históricos, cargados de señalamiento por las prácticas de resistencia de afros, se develan los kilombos y rochelas en los llanos, así como la cultura ecuestre vinculadas a dichas resistencias; las prácticas ancestrales tradicionales de corte ritual-espiritual se vinculan pues en la representación desde la máscara y la vestimenta. Lo llanero tiene elementos culturales y tradicionales de herencia africana, afirmación que puede incomodar cuando en una constante histórica, antropológica, tradicional e institucional se ha planteado que lo llanero es una herencia española.

Respecto del discurso hegemónico se apuesta por las inquietudes en torno al relato y la configuración de sentido del cachacero de a caballo como representación de la herencia africana en los llanos orientales. Las creencias extendidas desde las prácticas culturales caricaturizan lo afro en el cachacero en cuanto que, quienes encarnan a los cachaceros no son afrodescendientes sino mestizos pintados con negro. Por tradición en las cuadrillas, se presentan de dicha forma. Hay una sucesión por herencia familiar/tradicional de los roles, no hay afrodescendientes en estas prácticas tradicionales de las cuadrillas.

Aunque se haga evidente la presencia de africanos desde la colonia temprana -siglo XVI en los llanos orientales colombianos, no se reconoce con acierto la herencia e influencia en la configuración

del llanero. De forma potencial se puede abducir que dicha presencia de africanos tuvo fuertes vínculos con el trabajo de llano, el arreo de ganado, prácticas de resistencia a partir del caballo, así como el surgimiento de kilombos o rochelas dedicados al abigeato para la sobrevivencia. Así pues, se señala que toda esta herencia africana impactó en la cultura ganadera y vaquería.

## Discusión

Aunque hay una apuesta clara de la metodología, parece evidente un arraigo a lo conceptual, a la categoría ¿habría referentes, que no sea conceptuales, textuales, que puedan dar cuenta de sobre la herencia africana? Es decir, referentes fenómenos culturales, otras prácticas culturales, otras expresiones tradicionales afrodescendientes, ya sea en otras regiones, en otros países como Venezuela. A lo que se responde: efectivamente la cuestión metodológica está ligada a la arqueología del saber Foucault. Es claro que el discurso no se entiende solo desde lo textual, también implica todas las estructuras de poder que se tejen desde el discurso oficial, como lo son las prácticas o expresiones culturales tradicionales. La intención es profundizar en las fisuras de las estructuras de saber. Para ello, una de las opciones es el vínculo con comunidades afrodescendientes en la región de la Orinoquía, para lograr la reconstrucción de hechos históricos que pongan en evidencia la influencia afro en la cultura llanera.

Ante esto hay una dificultad, que presenta el mismo discurso oficial como estructura de saber poder: un ejemplo histórico es la figura militar de Juan José Rondón, héroe en la batalla del Pantano de Vargas: él fue blanqueado, es decir, presentado como blanco o mestizo; figuras históricas afrodescendientes en la historia misma de Colombia han vivido prácticas racistas en cuanto han sido blanqueadas. Este personaje histórico fue llanero venezolano, afrodescendiente y con prácticas ecuestres de resaltar, que podría vincularse con el ser vaquero/llanero hoy en día, y que en su momento dicha experticia fue dedicada al ejercicio y estrategia militar. Este es un ejemplo que evidencia las estructuras de saber y prácticas racistas en la historiografía tradicional alrededor de la cuestión negra en los llanos colombianos.

En Venezuela, los estudios sobre la influencia africana en la cultura llanera se han desarrollado y profundizado para garantizar el reconocimiento en la cultura identitaria histórica y nacional. El estudio de archivo venezolano puede ser más prolífico que el estudio del archivo colombiano. En otras coordenadas, en la región sur de los Estados Unidos hay estudios que presentan la influencia de la tradición africana sobre las formas de trabajar tanto la ganadería como la agricultura. Zapata (2020) plantea en su libro, que las personas negras, los afros son quienes se encargan de la ganadería.

Ahora bien, la palabra “cachacero” es una españolización del portugués “cachaceiro”, que tiene una connotación despectiva: “aquel que se embriaga con cachaza” y, por otro lado, “aquel que es arrogante” o “aquel que se dedica al libertinaje, a esas conductas desenfrenadas”. Esa herencia portuguesa puede rastrearse desde la historia de San Martín de los Llanos, ya que hay registros de migración de misiones religiosas portuguesas. Así pues, se puede plantear como conjetura que la expresión “cachaceiro” podría haber hecho referencia a los afrollaneros de la época. Entonces, ante la pregunta, más allá del discurso, sí hay rastro de referentes de prácticas culturales, lingüísticas e institucionales que permiten cuestionar los discursos hegemónicos sobre la herencia afro y la configuración de lo afrollanero.

Cabe resaltar que la categoría “afrollanero” es una configuración identitaria, generada de la categoría institucionalizada “afrocolombiano” y “afrometense”. Cuando se plantea como generada es a razón de las condiciones de reconocimiento ético y ontológico, pues es la “identificación de las costumbres de los afrodescendientes que han nacido o se han asentado en el territorio de la Orinoquía” (Pineda Martínez & Orozco Pineda, 2022). Así pues, la cuestión negra tiene múltiples coordenadas no solo espaciales, sino temporales. Por ello es pertinente recordar que esta propuesta de investigación

cuestiona la figura del cachacero como ícono de las cuadrillas de San Martín y que vincula también las formas hegemónicas e institucionalizadas que configuran la identidad afro desde el pasado, vinculando prácticas y expresiones culturales, así como las acciones actuales para la búsqueda y el reconocimiento del ser afro en la Orinoquía. Esa es una apertura a más posibilidades de investigación e intervención.

Una segunda pregunta gira entorno a la aclaración sobre el desmarcarse de las festividades sanmartineras como discurso y práctica institucional, pues hay dos situaciones por exponer de las Cuadrillas de San Martín. En primera medida, hay una institucionalidad determinada por personería jurídica (Nº. 1316). Existe legalmente la “Corporación Junta Patronal de las Cuadrillas de San Martín de los Llanos” con Nit. 822 004 144 - 2. Así mismo, de forma histórica hay un reconocimiento por ser un “espectáculo ecuestre famoso a nivel mundial desde 1735”, las Cuadrillas son Patrimonio Cultural de Colombia por Ley 760 de 2002 (Congreso de la República de Colombia, 2002), y por último, un soporte ministerial que determina las Cuadrillas como Patrimonio Inmaterial de la Nación (Ministerio de Cultura, 2011). Aunque existen estas condiciones institucionalizantes, se reconoce desde las investigaciones en torno a lo afro y las identidades afrodescendientes que existen prácticas racistas por el permitir la cara negra o cara marrón (blackface/brownface).

En segunda medida, en la tradición de la “Corporación Junta Patronal de las Cuadrillas de San Martín de los Llanos” se tiene por práctica la herencia familiar, pues las Cuadrillas de San Martín “poseen una larga tradición heredada de padres a hijos y son contenedoras de una larga cadena de transmisión y conservación del patrimonio cultural en la región y el país desde 1735” (Gómez L & Gómez M., 2010); así pues, familias afrodescendientes que representen “cachaceros” no ha existido a lo largo de la historia de las Cuadrillas porque para las fechas de fundación no existían familias afro (Ospina Sogamoso, 2019).

Ante estas dos situaciones, la pregunta se mantiene: ¿por qué desmarcarse de la institucionalidad si allí hay rastros de prácticas racistas? A lo que se responde: La pregunta tiene la respuesta en sí misma. El desmarque se presenta por el mismo discurso hegemónico y oficial de la construcción del cachacero y su acervo cultural. Precisamente en las cuadrillas se vive el “blackface” o “cara negra”. El elemento africano que sí existió y existe en el departamento del Meta es totalmente desmarcado de la tradición cultural y lo representan de manera abusiva y racista, si se comprende ética, ontológica e identitariamente.

Ahora bien, haciendo referencia a otros elementos icónicos como el Monumento al Cachacero (Leal Ramírez, 2007) se presenta con una biblia en la mano (descripción hecha por el creador de la escultura) haciendo alusión a su ser cristiano como personaje. Esto está estrechamente vinculado con el discurso originario, pues es el sacerdote Gabino de Balboa el creador del balé ecuestre y por otro lado, la fecha de celebración (11 de noviembre) en el santoral católico es el día de San Martín de Tours, patrono de San Martín de los Llanos.

Así pues, sí se propende por desmarcarse del discurso hegemónico e institucionalidad para lograr desde otras aristas y representaciones identificar y encontrar relaciones con el acervo cultural más africano. De esa forma, se puede controvertir el discurso que, en el ministerio, en la junta de las cuadrillas y el instituto de turismo del Meta está presente, y al mismo tiempo, poder tener acercamientos a la colonia afrollanera en el Meta para conocer desde ellos cómo conservan su herencia y acervo cultural, por ejemplo, su tradición religiosa, si mantienen o conservan prácticas yorubas, o si existe sincretismo religioso entre el cristianismo profeso y otras prácticas religiosas.

Al estar en las periferias de la institucionalidad y reconocer la figura icónica del cachacero como referencia afro en los llanos orientales colombianos, es volver la mirada hacia lo afro y permitirse reconocer en el trasfondo el ser afro en los llanos orientales: sus prácticas, creencias, su acervo cultural, que

ha estado invisibilizado. Dentro de los cuadrilleros cachaceros, existe una resistencia a que ingresen personas negras a ser parte de los cuadrilleros. La tradición de las cuadrillas es una herencia familiar. Lograr que un afrollanero represente su ser como cachacero, se daría por el emparentarse familiar, sin embargo, no se ha dado dicha situación. Es cierto que existe una resistencia a que se vinculen personas afrollaneras dentro de los cuadrilleros-cachaceros para representar su propio legado cultural y por ello, es pertinente tomar distancia de la institucionalidad para comprender de forma diferente la cultura afro en los llanos.

Complemento a la pregunta: La pregunta tiene por intención también incitar a la acción pública y política, pues si es visible prácticas racistas y excluyentes ¿Se pueden generar acciones legales frente a estas prácticas? Sí, se comprende la intención y se hace referencia a una acción de tutela impuesta por una mujer, hija de un cuadrillero a quien no le permitieron participar como cuadrillera. Se hace entonces visible que las prácticas de exclusión no solo son racistas sino machistas. En el marco de la cultura africana o afrodescendiente llanera es muy complejo tener acciones institucionales, poner una acción de grupo o acción de tutela frente a la Corporación Junta Patronal de las Cuadrillas de San Martín de los Llanos porque tienen una protección institucional de ser patrimonio de la nación e intervenir sobre esta corporación no resulta ser tan sencillo, pues una cosa es cuestionar las prácticas culturales y otra es cuestionar su estructura institucional, desde sus lineamientos de conformación.

Ahí se puede identificar una delgada línea entre lo cultural y lo institucional. Existen académicos afros que señalan lo mismo que aquí se ha planteado e ir en contra por vía de acción legal no resulta ser un camino. Por ello, se busca espacios de diálogos y debates para generar posibilidades de reflexión en torno a sus propias tradiciones y así desde sus propios encuentros y discusiones internas, abran posibilidades de participación a afros en las cuadrillas.

Una tercera pregunta surge en torno a la cuestión metodológica: pareciera que la arqueología, así presentada en esta investigación, genera un sesgo contemporáneo. Hay una generación de categorías y comprensiones actuales hacia hechos o eventos del pasado y pareciera que existiera una carga moral. ¿Sí es posible indicar que son prácticas racistas aquellas que están vinculadas con el origen de las Cuadrillas de San Martín? ¿Será que la arqueología conduce a otorgar categorías a hechos culturales que terminen siendo odiosas?, o que desde esta postura se generen acciones de juicio y que en el momento del cuestionamiento aparezcan aclaraciones sobre las prácticas culturales y que no tienen nada que ver con el racismo.

A lo que se responde: A la propuesta investigativa le hace falta redondear la cuestión metodológica. Esta es una apuesta de investigación por intereses particulares y explora posibilidades metodológicas críticas. Exponerla y dejarla clara en poco tiempo es complejo. Sin embargo, es una invitación para ahondar en el marco metodológico. Frente a la carga moral, no es que haya un sesgo contemporáneo. Desde la lectura crítica de la práctica blackface en los cachaceros desde sus inicios, y la argumentación supuesta de no haber afros en la época, cae por los mismos registros históricos que vinculan la existencia y el habitar de afros en la región, así como influencias en las prácticas en el trabajo de llano.

La propuesta arqueológica sí permite de forma crítica cuestionar las invisibilizaciones dadas en las crónicas sobre afros. Las crónicas coloniales centran sus intereses narrativos sobre la cuestión blanca y otras cuestiones de interés mayor para quienes hacían la escritura. Si lo afro no era de interés porque era lo excluido, el borde o lo periférico, ¿por qué nombrarlo en un escrito oficial? La historiografía tradicional entonces no permite reconocer los relatos otros que no sean los de su propio interés. Así pues, esta investigación tiene sus intereses sobre lo afro, que no fue ni ha sido narrado en la historiografía tradicional y por ello, recurre a la metodología de la arqueología del saber.

## Bibliografía

- Aguado, P. d. (1906). Recopilación historial. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Bernal Torres, C. A. (2010). Metodología de la Investigación. Administración, economía, humanidades y ciencias sociales. Bogotá: Pearson.
- Congreso de la República de Colombia. (25 de Julio de 2002). Ley 760 de 2002. Ley Ordinaria. Bogotá, Colombia: República de Colombia.
- Foucault, M. (1970). La arqueología del saber. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Gómez L, B., & Gómez M., D. (2010). Plan Especial de Salvaguarda Cuadrillas de San Martín de los Llanos (Meta). San Martín de los Llanos, Meta, Colombia: Ministerio de Cultura. Obtenido de <https://patrimonio.mincultura.gov.co/SiteAssets/Paginas/PES-Cuadrillas-de-San-Mart%C3%ADn/07-Cuadrillas%20de%20San%20Mart%C3%ADn%20-%20PES.pdf>
- González, A., & Chirinos, D. (2008). La presencia africana en los llanos. Acercamiento al caso en la jurisdicción de la Villa de San Carlos de Austria. Caracas: Colecciones históricas.
- Leal Ramírez, Ó. E. (2007). El Cachacero. El Cachacero. Instituto de Turismo del Meta, San Martín de los Llanos.
- Mbembe, A. (2016). Crítica de la razón negra: ensayos sobre el racismo contemporáneo. Barcelona: NED Ediciones.
- MINCULTURA. (11 de 11 de 2011). <https://www.mincultura.gov.co/>. Obtenido de [https://www.mincultura.gov.co/areas/patrimonio/noticias/Paginas/2012-11-15\\_50625.aspx](https://www.mincultura.gov.co/areas/patrimonio/noticias/Paginas/2012-11-15_50625.aspx): [https://www.mincultura.gov.co/areas/patrimonio/noticias/Paginas/2011-11-11\\_46089.aspx](https://www.mincultura.gov.co/areas/patrimonio/noticias/Paginas/2011-11-11_46089.aspx)
- Ministerio de Cultura. (25 de Agosto de 2011). Resolución 1633 de 2011. Bogotá, Colombia: República de Colombia.
- Ospina Sogamoso, J. V. (Productor), & Ospina Sogamoso, J. V. (Dirección). (2019). Llaneridad, afros y cuadrillas [Película]. Obtenido de <https://youtu.be/3RcbK7wbVd4>
- Pineda Martínez, E. O., & Orozco Pineda, P. A. (2022). Rap llanero: formas de construcción de sentido de pertenencia territorial a través de la identidad e identificación afrodescendiente. *Revista Eleuthera*, 24(2), 123-138. doi:<http://doi.org/10.17151/eleu.2022.24.2.7>
- Restall, M. (2000). *Black Conquistadors: armed africans in early spanish America*. Pennsylvania: Pennsylvania State University & University Park.
- Robinson, C. J. (2019). *Marxismo negro. La formación de la tradición radical negra*. Madrid: Traficantes de sueños editorial.
- Walsh, C. (2003). ¿Qué saber, qué hacer y cómo ver? Los desafíos y predicamentos disciplinares, políticos y éticos de los estudios (inter) culturales desde América Andina. En C. Walsh, *Estudios Culturales Latinoamericanos Retos desde y sobre la región andina* (pág. 11). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Zapata Olivella, M. (2020). *Changó, el gran putas*. Cali: Universidad del Valle.



## Educación para la paz: el asunto de la pedagogía del deseo mimético

Este espacio es propicio para el fundamento de las Humanidades. Son pocos los escenarios en la región para las Ciencias Humanas. Contar con la participación es honor. Esta presentación, a diferencia de la anterior, que su lugar de enunciación fue desde el campo de los estudios culturales, está ubicada en las ciencias de la educación, específicamente la educación para la paz. Hace parte del proyecto de tesis doctoral. Esta investigación tiene por base la investigación realizada por el profesor Sebastián Ballén (Ballén Rodríguez, 2020). La inquietud surgió por la teoría mimética. ¿Cómo incorporar la teoría mimética en el campo de la educación para la paz? Son cinco los momentos que se quieren desarrollar en esta presentación: 1. ¿Qué es el sistema educativo? A partir de esta primera pregunta orientadora se delimita la investigación; 2. Teoría mimética y el asunto del deseo, desde la mirada de René Girard; 3. Educación para la paz, que se ha romantizado, mitificado o hegemonizado; 4. Pedagogía del deseo mimético, idea puesta en discusión y 5. Algunas consideraciones.

### ¿Qué es el sistema educativo?

Un sistema educativo lo componen 4 pilares: La pedagogía, en cuanto campo, disciplina, ciencia o reflexión, que se encarga específicamente de la formación; la didáctica, que se piensa la pregunta por el cómo se enseña o se aprende, y si hay aprendizaje, se centra en las estrategias, mediaciones para identificar cómo se aprende; el currículum es la organización, la estructura en términos del contenido, de proyectos, de iniciativas como documento oficial, institucional, que genera identidades, que a largo plazo se renueva por el contenido mismo a partir de necesidades, identificaciones de procesos

de enseñanza-aprendizaje nuevos, y se configura de nuevo en un documento oficial/institucional; la evaluación permite observar los valores sobre los aprendizajes y su impacto generado en los educandos con relación a lo que se quiere formar en ellos. Al tener claro esos pilares, la propuesta de investigación que se presenta está enfocada en el campo de la pedagogía, en el campo de la formación.

Se parte entonces desde la teoría mimética y el asunto del deseo desde la propuesta de René Girard (1961). La metodología desde la que se desarrolla esta investigación es cualitativa y se centra en las narrativas en los territorios, enfocadas en los docentes que han vivido el conflicto armado en los ocho municipios PDET, afectados por la guerra en el departamento del Meta.

La pregunta problema que orienta esta reflexión es ¿qué relación social se puede vivir cuando no existe un modelo u orden social normalmente constituido, regulado, normalizado? Cuando se plantea lo normalmente constituido se entiende como una ley positiva que oriente al colectivo social. El pensamiento girardiano plantea entonces que la primera relación que se establece en una comunidad, en contextos sin orden social, es la ley de la fuerza.

### **Teoría mimética y el asunto del deseo**

La ley de la fuerza es establecida por una figura superior, denominada en lo común como el “macho alfa”, quien lidera a través de la fuerza a la comunidad. Así, establecido dicho rol y liderazgo en una comunidad, surge la intención de imitarle por parte de todos. Hay una apuesta por los participantes de la comunidad por el liderazgo a partir de ese “macho alfa” establecido. Y en esa medida, en el reconocimiento del deseo, hay que desear como lo hace el “alfa”. Las relaciones que se establecen, que se tejen, son a partir de la fuerza con intensidad de la supervivencia.

La teoría mimética plantea que la esencia de los deseos del ser humano es a partir del reconocimiento de los deseos de otros (líderes o “machos alfa”). El mimetismo entonces se entiende como los actos imitados, mimados al estilo de alguien más, quien lidera. La paz en esencia es la superación de la violencia por medio de la imitación. El planteamiento hipotético es entonces que la fuerza y la violencia se fueron superando a través de la imitación. Hubo un “macho alfa” en algún momento de la historia de la humanidad, que estableció normas que disminuyeran las relaciones por la fuerza y la violencia. Se puede suponer entonces que dicho establecimiento fue por sistemas de alianzas, y así se comprende que la violencia se desplace hacia otro, externo a la alianza.

Llama la atención una categoría dentro del pensamiento de Girard: el surgimiento de la víctima. La víctima es hacia quien se canaliza el deseo de todos, porque la víctima en algunas ocasiones es el más inocente y representa en ellos la canalización de esas violencias mediadas o surgidas por y en el deseo. La víctima tiene matices de comprensión. A partir de relatos históricos, se entiende que la preferencia es el sacrificio de uno para mantener a los otros; es preferible la muerte de uno a la muerte de todos, existiendo la posibilidad de ese uno -víctima-.

Bajo esa intencionalidad, la víctima entonces recoge la figura propicia para que se canalice la violencia, cesa la muerte entre todos y se genera una humanización y, a partir de ahí, una experiencia de construcción de paz. ¿Cuál sería esa primera experiencia, el primer modelo que nos humaniza? La religión, “re-ligare”, “estar unido”. Esta se puede comprender como el sistema que canalizan las intenciones colectivas frente al ritual, en el que se focaliza de forma colectiva, el deseo mimético. Las primeras religiones planteaban entonces los primeros sacrificios, no humanos y humanos. En estos se encarna la víctima. Tenían un carácter de crueldad y luego, propio del lenguaje del ser humano, se transformaron y pasaron a tener un carácter simbólico.

## Educación para la paz

Pensar la educación para la paz desde los marcos de comprensión de Girard: el deseo, la violencia, la imitación, la mimesis, es la intención de esta investigación. Enfocarse en la formación ciudadana es educar hacia la paz. Esta educación tiene por base la ética material (Herrera Salazar, 2015), aquella ética situada en el reconocimiento de la víctima en su encarnamiento del dolor, el desplazamiento, quien ha sido desprotegido, desarraigado. Por otro lado, vinculada a la ética se encuentra la filosofía de la liberación (Dussel, 1996) que brinda unas miradas emancipatorias que son necesarias generar en nuestros contextos y comprendiendo la mimesis y el deseo. En la medida que se va comprendiendo la filosofía de la liberación más la ética material y se hacen prácticas, se inicia el proceso de educación para la paz. De ahí que, dicha educación requiera de una pedagogía: de la pregunta (Freire & Faundez, 2013). Esta pedagogía se orienta hacia el sentido común, que, aunque cotidiano dicho sentido, y pareciera no tener relevancia, sí trasciende porque plantea alternativas a conflictos con soluciones prácticas que hay en la sociedad.

Entonces cobra sentido tener por base también la filosofía de la praxis (Bravo, 2006) o aquello que se puede comprender en el plano de lo emergente, lo inmediato hecho práctica de vida. Esta filosofía de la praxis tiene categorías gramscianas tales como hegemonía, sociedad civil, intelectual colectivo; la primera orienta hacia la reflexión sobre lo que se ha impuesto culturalmente (se entiende cultura como político, social, económico que desemboca en las prácticas culturales); la segunda, se comprende como el colectivo en pro de sí, desde el ser activo y vivo, o en términos marxistas, la superestructura, no solo es la relación económica establecida sino las relaciones de poder cultural; por último, se encuentra el intelectual colectivo, que tiene relación también con la hegemonía en cuanto una nueva cultura frente a la estructuralmente establecida por las dinámicas de imposición. Es clave diferenciar el acto de la imposición por un poder centralizado a un acto de socialización y consenso, que es la apuesta por la que Gramsci propone el intelectual colectivo. Este logra por medio de ser activo una socialización y consenso de parámetros culturales (sociales, políticos, económicos) desde los intelectuales de una sociedad.

A partir de estas categorías, se proponen una educación para la paz para una mejor sociedad. Educar para la paz, así, es pensar la justicia social. Entonces no es cualquier paz, sino una pensada para nuestro contexto. La paz más acertada ha de ser la paz positiva que reconstruye el tejido social. Esta paz positiva permite el reconocimiento de las víctimas, no es solo el cese al fuego y tensiones de grupos sociales con intereses particulares. Es pensar-nos. La justicia social, teniendo en cuenta el intelectual colectivo, surge de la justicia cognitiva, porque es una constante reflexión que busca dar solución a problemáticas sociales desde la vida cotidiana en las aulas de clase. De ahí que sea acertada esta educación para la paz. Una última categoría que se enmarca en esta Educación para la paz es la alteridad (Levinas, 1977), esta es pensar en el otro, en los otros, en el totalmente otro, en la libertad que se hace posibilidad de respuesta frente al otro.

## Formación política.

Educar para la paz es formación política. Asumirlo así es poder generar una mirada por la reflexión de las identidades que constituyen la cultura establecida y aquella cultura que puede emerger por la educación para la paz desde la pedagogía del deseo mimético. La mirada crítica también acompaña la noción de los derechos y deberes en una sociedad, pues si bien se plantean las normas en un marco de reciprocidad, se puede lograr el reconocimiento de la norma y su respectiva acogida en cuanto le es para el yo y para el otro.

Así mismo, al ser un marco cultural de esta educación, lo económico está también presente. Si se comprende las dinámicas de producción en términos de la justicia social, la apuesta es entonces hacia la comprensión de la escasez y su respectiva superación. Si se mantiene las dinámicas económicas de la escasez a partir de las formas de producción, se reconoce las prácticas de corrupción como problema. Esto conlleva al conflicto. Si, en cambio, se comprenden y se orientan hacia la justicia social, el conflicto no emergerá. Surgen otras necesidades, y así otras formas de responder a dichas necesidades.

En el sistema político, cercano al sistema económico, se propende entonces por las metas colectivas y las condiciones necesarias y suficientes para para el cumplimiento de las normas en pro del colectivo. Así, como en el sistema económico, se superará entonces el conflicto por las condiciones a favor de la formación de y para la paz. Al fracasar en la superación de un conflicto se conduce a una guerra, ahí es cuando se generan violencias. Por lo tanto, la formación política que nos ayuda a superar conflictos es un asunto de formación para la paz, una educación para la paz.

### **Pedagogía del deseo mimético**

Al hablar de pedagogía, se plantea la reflexión en términos de la formación. Esta propuesta de pedagogía es una reflexión filosófica por la formación del ser-deseante. Al plantear la pedagogía del deseo mimético, se entiende la existencia del recurso: la imitación. Este se constituye como el primer recurso didáctico para el aprendizaje. La imitación del otro permite el aprendizaje y desaprendizaje a partir de las relaciones sociales actuales y su planteamiento cotidiano actual. Cuando se establece la pedagogía del deseo mimético, con esa inicial estructura primigenia de la víctima, también se encuentra la figura modélica a seguir. Esta figura establece los rasgos comunitarios, se sintetizan en esta, a partir del reconocimiento, de la identificación. El otro como yo, el otro al que aspiro. Figuras públicas son los referentes, figuras que es establecen desde unos criterios de auto regulación, de reconocimiento de sí y control, no de los otros, sino de sí. Así, establecida la figura modélica se propende por la mimesis y de esta forma se crea la cultura humana.

Un ejemplo de figura modélica que se trae a exposición es la propuesta de la no violencia de Mahatma Gandhi. Algunas acciones de esta figura son imitables y pueden generar modelos sociales adaptables o a partir de sincretismos reflexivos contextualizados pueden aportar significativamente en la superación de conflictos en contextos diversos.

Desde la pedagogía del deseo mimético entonces, se busca promover la imitación de la paz como modelo predeterminado en contextos históricamente en conflicto y violencia. Resulta evidente en nuestro actual contexto el sistema violento la existencia de la corrupción, los intereses económicos son particulares y promueven abundancia para unos y escasez para otros, una justicia social fragmentada, rota o destejada. Esto está reflejado también en los dispositivos de control cargados en las estructuras sociales; estas están recargadas de mimesis negativas: los “machos alfa” en comunidades vulnerables, territorios de vulnerabilidad, cuando mueren hay un encadenado de sucesores -niños, jóvenes, adultos- que permiten la pervivencia de la violencia, por la fuerza. La estructura se mantiene. Hay que promover vía contraria: la paz, la imitación de la paz, específicamente positiva. Porque en las prácticas estructurales se mantiene la paz negativa, que se entiende como la ausencia del conflicto, a razón de la fuerza violenta imperante.

Como último elemento de la pedagogía del deseo mimético, se encuentra el enseñar y aprender a imitar el deseo por medios y mediaciones que permitan superar conflictos de manera pacífica y no violenta. En esta relación de enseñar-aprender, se encuentra implícito el currículo, que no hay propuesta aún de este desde la pedagogía del deseo mimético. Sin embargo, se hace una crítica al currículo

tradicional que crea una normalización para una estética del orden donde el conflicto se asume como un dispositivo más, es decir, se normaliza como control y se transmite a tal punto que es apropiado por los estudiantes y se perpetúa entonces en el sistema, en la cultura.

### **Consideraciones finales**

Es como meta entonces de esta propuesta el comunicar y reincidir sobre la educación del deseo. Es importante aprender a desear, sin destruir al otro, sin generar el altericidio. Es necesario recurrir a la imitación por las transformaciones políticas posibles y por la vocación ontológica que ella genera.

Es común en nosotros tener modelos a seguir, a imitar, algún maestro, maestra que impactó en la vida y que deseamos replicar esos rasgos en la vida profesional. Así se hace visible la propuesta y el compromiso social de la imitación, de la réplica. Es importante, ante esta propuesta, las figuras modélicas del Humanismo; son pertinentes y aunque son referentes de tiempos pasados, resultan configurar una posibilidad a seguir en nuestras aulas, desmarcando aquellas prácticas negativas. Es necesario ponerlas en contexto, reconocer sus discursos, prácticas y propuestas éticas, y hacerlas viables en el tiempo y en la región. Pensar el asunto de la educación de la paz es pensar el asunto de formar la imitación del deseo, porque si se desea, no desde la violencia y el conflicto, sino desde lo justo y la abundancia, se apuesta por una cultura humana.

### **Referencias**

- Ballén Rodríguez, J. S. (30 de Septiembre de 2020). Filosofía literaria y teoría mimética. Sobre La Vorágine y los relatos de la explotación cauchera en Colombia. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Bravo, N. (2006). Del sentido común a la filosofía de la praxis. Gramsci y la cultura popular. *Revista de Filosofía*, 23(53). Obtenido de <https://produccioncientificaluz.org/index.php/filosofia/article/view/18120>
- Dussel, E. (1996). *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Freire, P., & Faundez, A. (2013). *Por una pedagogía de la pregunta. Crítica a una educación basada en respuestas a preguntas inexistentes*. Argentina: Siglo XXI.
- Girard, R. (1961). *Mensonge romantique et vérité romanesque*. París: Grasset.
- Herrera Salazar, G. (2015). *Vida humana, muerte y sobrevivencia: la ética material en la obra de Enrique Dussel*. Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes en Chiapas CESMECA.
- Levinas, E. (1977). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.