

«Nadie muere en las vísperas»: saberes y haceres sentipensantes en tiempos de confinamiento

«Nobody dies on the eve»: knowledge and feeling-thinking in times of confinement

Recibido: 18/09/2021 Aprobado: 07/10/2021

Edizon León Castro^[1]

Universidad Intercultural Amawtay Wasi (Ecuador)
DOI: <https://doi.org/10.29166/csociales.vli43.3351>
ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-0731-0514>

Resumen

El presente trabajo, entramado en medio de la pandemia del covid-19, es parte de algunos caminos que me fueron posibles fuera del encierro provocado por las restricciones de movilidad impuestas por el virus. La alta letalidad del virus invisible y su reflejo sobre las poblaciones invisibilizadas, han potencializado los históricos impactos del racismo pandémico, institucionalizado en el ámbito del Estado ecuatoriano que, durante varios siglos, estuvo ausente en muchos rincones (y quizás sigue), particularmente en el valle del Chota, ubicado en el territorio ancestral afroecuatoriano de las provincias de Imbabura y Carchi. Por medio de una breve investigación etnográfica, he reunido algunas de las experiencias que, junto con sus saberes filosóficos, cosmogónicos y conocimientos tejidos en las comunidades afroecuatorianas, han sostenido la vida, frente a una continua e histórica desatención. Desarrollo, a partir de testimonios, pedagogías de la existencia, basadas en prácticas y valores comunitarios que se encuentran alojadas en la memoria y que han sido con las que han enfrentado una no ética de muerte o necropolítica. La relación con la muerte ha ganado otros tintes en medio de las comunidades, hacia donde han regresado los ‘hijos pródigos’, en un flujo inverso, desde las ciudades hacia las zonas rurales, respondiendo a una necesidad de rehumanización y volver-a-ser en tiempos pandémicos.

Palabras claves: Pedagogías de existencia, no ética de muerte, necropolítica.

Abstract

The present work was woven amidst the covid-19 pandemic and is part of the walk that was possible for me outside the confinement provoked by the mobility restrictions imposed by the virus. The high lethality of the virus and its reflection on the invisibilized populations, have potentiated the historical impacts of pandemic racism which is institutionalized in the Ecuadorian state. For several centuries the state has been absent (and perhaps remains absent), in many corners of the country. This is particularly true in the Valle del Chota, located in the ancestral Afro-Ecuadorian territory in the provinces of Imbabura and Carchi. Through a brief ethnographic fieldwork, I gathered some of the experiences that, along with their philosophical, cosmogonic, and woven knowledge in Afro-Ecuadorian communities, have sustained life in the face of continuous and historical neglect. Through testimonies I propose what I call pedagogies of existence. These are pedagogies based on community practices and values that are lodged in people's memory which have been instruments to face non-ethics of death or state-

¹ Doctor en Estudios de Cultura. Coordinador Nacional de la Cátedra Mattelart. Profesor de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi. Investigador de problemas epistemológicos, teóricos y metodológicos relacionados con la producción de conocimiento crítico desde la perspectiva de la modernidad-colonialidad. Desde esta visión explora la forma en que se ha configurado el poder desde la categoría de raza en América Latina. Trabaja en el campo de las «epistemologías decoloniales desde los estudios culturales y la comunicación» y en el pensamiento crítico latinoamericano.

-embraced necropolitics. The relationship with death has gained other shades within the communities, to which the 'prodigal children' have returned in a reverse flow, from the cities to the rural areas, responding to a need for rehumanization and return-to-being in pandemic times.

Key words: Pedagogies of existence, non-ethics of death, necropolitics.

Vivir es resistir
Graffiti en Quito ^[2]

*Como decía mi papá: «que no se pierda la inteligencia»,
esperando que otro le solucione los problemas .*

Introducción^[2]

Este artículo busca explorar y teorizar a partir de unas prácticas ancestrales, la manera como en el territorio ancestral afroecuatoriano de las provincias de Imbabura y Carchi, enfrentaron la pandemia del covid-19. Dichas prácticas comunitarias las asumo y trabajo como pedagogías existenciales, entendidas como el conjunto de destrezas, metodologías y prácticas que se entretajan como estrategias y formas de resistencias y sostenimiento de las existencias de las comunidades a partir de filosofías y saberes que se encuentran sembrados en los territorios de las comunidades, ésta es la manera como entiendo y defino a las pedagogías existenciales, con las cuales hacen frente a esa *no ética de muerte* entendida desde la negación y control de la vida que deriva en la colonialidad del ser y que es trabajada por el filósofo caribeño Nelson Maldonado-Torres,^[3] y pongo en diálogo con la categoría del filósofo camerunés Achille Mbembe, *la necropolítica* que serían políticas de muerte ligadas al capitalismo y liberalismo, razón por la cual, este filósofo también trabaja la categoría de necroliberalismo.

Reflexiono cómo esta pandemia no es solo cuestión de un virus que se ha propaga-

do a nivel mundial, en todas sus esferas, sino cómo las poblaciones que históricamente han sido marginalizadas y racializadas, han estado por fuera de las políticas de los Estados para cuidar, prevenir y evitar sus muertes. Evidenciado como una política global del control de la vida, es una suerte de decisión de quién debe vivir y quién debe morir. Esto se visibilizó de manera espeluznante en declaraciones del expresidente estadounidense Trump y del mandatario brasileño Bolsonaro.

Este artículo tiene su origen en una pequeña etnografía trabajada a partir de una entrevista profunda con Barbarita Lara, lideresa de organizaciones de mujeres afroecuatorianas, quien da testimonio de cómo se vivió esta pandemia en el territorio del valle del Chota. Y a partir de estos testimonios los relaciono y pongo en diálogo con categorías epistemológicas y saberes afroecuatorianos.

Estas pedagogías son reflexionadas de manera crítica como formas y estrategias, tanto de resistencia a esas políticas no éticas de muerte y necropolítica como de re-existencias a partir de lo que Arboleda trabaja como *suficiencias íntimas*, entendidas como esos acumulados de experiencia y valores como la solidaridad, lo

2 Entrevista a Barbarita Lara. Parroquia La Concepción, valle del Chota, 2020. Bárbara Lara fue la primera concejala afrochoteña y afroecuatoriana del país, representando al cantón Mira de la provincia del Carchi. Además, es una de las coordinadoras de la Conamune (Consejo Nacional de Mujeres Negras).

3 Para Maldonado-Torres, «La colonialidad del ser está pues relacionada a la producción de la línea de color en sus diferentes expresiones y dimensiones. [...] La colonialidad del ser produce la diferencia ontológica colonial, lo que hace desplegar un sinnúmero de características existenciales fundamentales e imaginarios simbólicos» (2007, p. 151).

comunitario, los saberes medicinales, etc., que terminan siendo una especie de reservorios de existencia que se han ido construyendo y aprendiendo a través de historia.

Dialogo a partir de los testimonios con categorías y conceptos que trabajan la colonialidad del ser, necropolítica, racismo estructural y pandémico, y a partir de ello, analizando cómo se insertan y actúan las pedagogías de la existencia como una resistencia a la muerte.

Es por ello que este artículo centraliza la palabra y la voz de lo comunitario a partir del testimonio y desde la experiencia de un pueblo, que al final no tenía otra salida que cuidarse entre ellos, porque la ausencia del Estado se hizo mucho más evidente en esta pandemia.

Racismo pandémico y una ausencia-presente

Debo mencionar que este tema de la pandemia y sus implicaciones era un tema del que quería estar alejado, porque sentía que se había convertido en una especie de moda académica, donde muchas investigaciones y producciones en torno a la pandemia del covid-19, iban ocupando lugares en diferentes disciplinas y áreas de conocimiento, muchas de estas reflexiones teóricas, sin una crítica histórico-existencial.

Y fue por esas casualidades de la vida, que luego se comprende que no fueron casualidades, sino caminos y andares, que me encontré inmerso en una breve investigación etnográfica en el territorio ancestral de las provincias de Imbabura y Carchi en Ecuador,

y ha sido el punto de partida de este artículo.

Iniciaré mencionando que entre el sistema colonial/capitalista/patriarcal y las pandemias, y ésta en particular que estamos atravesando, además de símiles, ambos tienen una relación íntima y constitutiva, están unidos a través de su ethos común, que es la *no ética de muerte*,^[4] una ausencia muy presente. Otro elemento común en esta relación es que su trascendencia atraviesa todas las esferas de la vida, de manera especial en la existencia de los excluidos de esta tierra, valorizando unas vidas y desvalorizando otras.

El capitalismo y la pandemia han acentuado los discursos y las prácticas de ese racismo histórico y estructural, o lo que Carvalho (2020, p. 2) ha denominado como «racismo pandémico para captar la dimensión epistemicida del racismo en los discursos políticos y científicos en este contexto de la pandemia».^[5]

En una encuesta realizada por el APM Research Lab14, entre abril y julio, la muerte de negros en relación con los blancos por grupo de etario es el triple, específicamente 3,7 veces más altas. En otros datos, el 91% de las muertes tienen referencias étnico-raciales, es decir, negros, indios, hispanos, asiáticos e isleños del Pacífico, pero los negros tienen la mayor tasa entre todos.^[6]

Es por ello, que el filósofo camerunés Achille Mbembe (2020) ha teorizado sobre esta valoración de los sujetos en el sistema capitalista (biopolítica) como comprensión desde la necropolítica y del necroliberalismo, y lo expresa de la siguiente manera:

4 Aquí busco referirme a los «condenados de la tierra», en alusión a la filosofía de Fanon. Tanto Lewis Gordon como Nelson Maldonado-Torres, se refieren al significado semiótico del término 'condenados', que en francés sería *damné*, lengua en la cual fue escrito el libro *Los condenados de la tierra*. «El *damné* literalmente el sujeto que no puede dar porque lo que ella o él tiene ha sido tomado de ella o él» (Maldonado-Torres, 2007, p. 151). En tal sentido, discrepo en este punto, pues, a través de los testimonios con relación a esta pandemia, se ha visto más bien esa capacidad de *dar*, si bien es cierto que en sus procesos de racialización los han condenado a la marginalidad, a pesar de ello no lograron colonizar esa capacidad de dar que está muy ligada a la afectividad.

5 «“Racismo pandémico” para flagrar a dimensão epistemicida do racismo nos discursos político e científico nesse contexto de pandemia». Traducción propia a partir del original en portugués. *Racismo pandêmico colonialidade do poder, necropolítica e covid-19. Revista Artífices*. <https://publicacoes.ifba.edu.br/index.php/artifices/article/download/790/483/>.

6 *Idem.*, traducción propia a partir del original en portugués: «Em pesquisa realizada pelo APM Research Lab14, entre abril e julho, a morte de negros em relação aos brancos por faixa etária é o triplo, especificamente, 3,7 vezes mais alta. Em outro dado, 91% das mortes têm referências étnico-raciais, ou seja, negros, índios, hispânicos, asiáticos e nativos das ilhas do Pacífico, porém negros têm a maior alta entre todos».

El sistema capitalista se basa en la distribución desigual de la oportunidad de vivir y morir [...] Esta lógica de sacrificio siempre ha estado en el corazón del neoliberalismo, que deberíamos llamar necro-liberalismo. Este sistema siempre ha funcionado con la idea de que alguien vale más que otros. Los que no tienen valor pueden ser descartados.^[7]

Revisando información me encontré con una observación que hacía Rita Segato, y me pareció adecuada para articular los contenidos y los testimonios que quiero exponer y al mismo tiempo problematizar en este artículo. Ella reflexionaba acerca de la necesidad de «nombrar y hablar de/desde las experiencias»,^[8] y hacer de esta manera que viaje la palabra a través de la memoria y saberes, conocimientos y pedagogías. Ya que muchas veces nos quedamos únicamente en constructos teóricos de categorías y conceptos, pero nos falta nombrar y visibilizar experiencias que se constituyen en procesos pedagógicos que permiten la reproducción en su integralidad, tan elementales para la existencia y que van más allá de la teorización. Puedo atreverme a decir que han sido estas experiencias, junto con sus saberes filosóficos, cosmogónicos y sus conocimientos, los que han sostenido la vida en estas comunidades afroecuatorianas frente a una continua e histórica desatención por parte del Estado a estas poblaciones.

Son experiencias existenciales que se han transformado en luchas existenciales, frente a la necropolítica y la deshumanización al negarles el sistema, la vida. Gordon (2009, p. 242) leyendo a Fanon, plantea: «Entre la razón y la historia, la teoría y la práctica, está la *experiencia*, que en este caso es la realización de una situación que estimula la lucha existencial contra construcciones sedimentadas y deshumanizadas» (cursivas del original).

Si planteamos pedagogías de la existencia es evidente la existencia de pedagogías de no existencia o de muerte, las mismas que se han constituido y consolidado en el sistema capitalista y neoliberal, a través de su economía de muerte, en sus relaciones de producción y poder, y que en esta pandemia han develado las miserias más atroces de ese capitalismo salvaje, imperialista y global, donde la prioridad ha sido la economía y el capital sobre la vida del ser humano.

El consumo —base del capitalismo—, mermado por la pandemia y que fue reducido casi a su mínima expresión, provocó un gran remezón en el momento más crítico de la pandemia, cuando se produjo el confinamiento obligatorio y esto, por un lado, aceleró la producción y aprobación de las vacunas —que igual están dentro de la lógica del capitalismo—, para que las personas salgan a producir y consumir; a esto los expertos economistas llaman reactivación de la economía. Los muertos para el capitalismo solo cuentan en tanto dejan de ser consumidores. La vida siendo valorada en función de la capacidad del consumo.

Esta pandemia de la mano del capitalismo ha puesto nuevamente en crisis el modelo civilizatorio —el fin del universalismo europeo como promesa de horizonte—, que más allá de garantizar una sostenibilidad de la vida, ha generado una hecatombe ecológica global, que ha repotenciado esta no ética de muerte. Quienes lo han hecho más evidente han sido el expresidente Trump y el presidente Bolsonaro, no solo en sus nefastas declaraciones, sino en sus políticas de Estado.

Siguiendo el pensamiento de Mbembe hay unas vidas que valdrían más y otras menos, donde la diferencia colonial sería la medida de esta valoración. Así las muertes

7 Bercito, D. «Achille Mbembe: La pandemia democratiza el poder de matar», *La vorágine*, 2020. [16 de septiembre de 2021]. <https://lavoragine.net/la-pandemia-democratiza-poder-de-matar/>

8 Desinfo Tv, *Ante la incertidumbre oír y vincularnos con otros: Rita Segato* [4 de diciembre de 2020]. <https://desinformemonos.org/ante-la-incertidumbre-oir-y-vincularnos-con-otros-rita-segato/>

de estas personas que valdrían menos no significarían una pérdida significativa. A partir de esta lógica podemos entender las declaraciones y acciones de determinados gobiernos a propósito de esta pandemia. Si son pobres, indios, negros, delincuentes, homosexuales, gays, lesbianas, personas de la tercera edad no importan mayormente si mueren. Una frase común es que ‘la economía no puede detenerse’, incluso si parte de la población necesita morir para garantizar la productividad.^[9]

Los lugares existenciales en conflicto donde habitan estos *sub-humanos* también han sido racializados. Si mueren, son asesinados o se matan en las favelas no es un problema dentro de esta necropolítica y necroliberalismo, si mueren de ébola, de sida en los «países de mierda»,^[10] como insultó Trump a los países africanos, no importa.

Frente a esta realidad, Achille Mbembe expone el concepto de *necropolítica*, entendida como la cosificación del ser humano propia del capitalismo, donde la vida es reducida a una mercancía, a una simple fuerza de trabajo funcional para acumulación de riqueza y poder. Por tanto, el valor de una vida está en función de su capacidad de consumir y producir para el mercado. El filósofo Mbembe, desarrolla la categoría de necropolítica a partir del concepto de biopolítica de Foucault. Estévez (2018), plantea una relación constitutiva de estos dos y los define de la siguiente manera:

[la biopolítica] se refiere al poder sobre la vida a través de tecnologías de dominación tales como leyes y políticas públicas para la *gestión de la vida humana* en tanto especie, para garantizar que la población, la sociedad en su dimensión existencial y biológica, mantenga su *statu quo* racial. El segundo se refiere al *poder de dar muerte* con tecnologías de

explotación y destrucción de cuerpos tales como la masacre, el feminicidio, la ejecución, la esclavitud, el comercio sexual y la desaparición forzada, así como los dispositivos legal-administrativos que ordenan y sistematizan los efectos o las causas de las políticas de muerte.^[11]

A partir de estos conceptos de biopolítica y necropolítica, se puede plantear según esta autora, que el primero se plantea como objetivo la regulación de la vida —dejar vivir y hacer morir—, mientras que el segundo se plantearía como la regulación de la muerte —hacer vivir y dejar morir—, encontrando un símil en lo que hemos explicado como esa no ética de muerte. Esto se reduce en los discursos en plena pandemia de *si la gente tiene que morir, que muera, pero no puede detenerse la economía*.

Frente a esta banalización de la vida se contraponen una contra-hegemonía a esa no ética de muerte y es la ética y las pedagogías de la existencia como estrategias y capacidades de resistir a la no existencia que han venido sosteniendo los pueblos originarios y ancestrales a partir de sus filosofías y cosmovisiones, que va más allá de la simple resiliencia. Estas pedagogías están en la memoria y en las prácticas de nuestras comunidades: «Nuestros saberes ancestrales son secretos y se guardan en la memoria colectiva de las comunidades, porque muchos de ellos son los puntales que sostienen las formas de vida de los troncos familiares de una comunidad» (Abuelo Zenón citado por García y Walsh, 2017, p. 19).

La dinámica del agenciamiento de esta contra-hegemonía basada en aquellos valores, principios, conocimientos y saberes vigentes aún en la memoria colectiva de los pueblos, son generadores de posibilidades de

9 Ver: Bolsonaro sobre el covid-19 en Brasil: «Aquí todos van a morir. Tienen que dejar de ser un país de maricas», *El Mundo* (11 de nov. 2020). <https://www.elmundo.es/internacional/2020/11/11/5fab3d0fc6c8335638b4579.html>

10 Ver: Trump dice que EE. UU. no debería recibir inmigrantes de «países de mierda» como Haití, El Salvador o las naciones africanas sino de Noruega, según medios locales, *BBC Mundo* (11 de enero de 2018). <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-42655777>

11 Estévez, A., «Biopolítica y necropolítica: ¿constitutivos u opuestos?», *Espiral, estudios sobre Estado y sociedad*, vol. XXV, N.º 7, sept-dic. 2018, pp. 09-43. <http://www.scielo.org.mx/pdf/espical/v25n73/1665-0565-espical-25-73-9.pdf>

ser y re-existir que nutren a las pedagogías de y para la existencia. Esta dimensión y potencialidad ha permitido al intelectual afrocolombiano Santiago Arboleda (2016), trabajar la categoría y concepto de suficiencias íntimas que está muy ligado a las pedagogías de la existencia como lo estamos trabajando en este artículo, y lo explica de la siguiente manera:

[las] suficiencias íntimas, entendidas como cúmulos de experiencia y valores siempre emancipatorios; reservorios de construcciones mentales operativas, producto de relaciones sociales establecidas por un grupo a través de historia, que se concretan en elaboraciones y formas de gestión afectivas, verbalizadas condensadamente en ocasiones, siendo orientaciones de su sociabilidad y su vida. Son suficiencias en la medida en que no parten de carencias, sino que insisten ante todo en un punto de partida positivo, vivificante para el individuo y su comunidad, no propiamente en una actitud reactiva frente a otros.

La relación entre suficiencias/resistencias se debe puntualizar. Las suficiencias íntimas se entienden como orientaciones mentales, claves epistémicas y prácticas sociales, no necesariamente reactivas, que despliega un grupo concretando y afirmando su existencia. Tener la dimensión de suficiencias resulta indispensable para entender las resistencias [...] En cierto sentido se puede plantear que las suficiencias son el insumo, el recurso indispensable para avanzar en actitud de resistencia. (p. 29)^[12]

Se puede plantear que a ese poder de regulación de la vida y de la muerte se le contraponen el poder de la resistencia a partir de suficiencias íntimas, las mismas que vienen de una experiencia de existencia ancestral, y que los pueblos y poblaciones de excluidos, han vuelto a poner en práctica. Pero es una resistencia que no solo va más allá de la confron-

tación activa, sino que desde esta resistencia también se construye y, para el caso de esta pandemia, ha servido para mantener la vida, no para regular la vida, sino para reproducirla. El maestro Juan García lo hace explícito:

Aquí la resistencia no es solo una acción reactiva y defensiva en contra de algo, alguien, institución, estructura o sistema. La resistencia apunta también a los caminos y procesos de construcción, afirmación y territorialización, proceso y camino que, y a lo largo de los tiempos, han afianzado y luchado por sembrar semillas [...] Además, la resistencia tiene mucho que ver con el aprender, desaprender y reaprender. (García y Walsh, 2017, p. 166)

Es claro que sin resistencia a esa no-ética de muerte, no hubiera sido posible enfrentar esta pandemia. Es aquí cuando ese graffiti en una de las calles de Quito, hace sentido, *Vivir es resistir*, resistir a la muerte, a la necropolítica, al capitalismo salvaje, a la no-ética de muerte. Así lo explica Lewis Gordon (2009, p. 243), que recogiendo la filosofía existencial de Fanon, en cuanto a la resistencia, plantea que «[Fanon] ensaya la resistencia poética, resistencia en el nivel de los afectos».

Volver a la casa de la memoria para resistir la pandemia

Leopold Sédar Senghor, planteaba un compromiso y una filosofía de vida del «dar y recibir». Esto lo comenta Mbembe en una entrevista que la realiza Paul Gilroy,^[13] y dentro de las comunidades afrodescendientes se ha activado esta práctica y filosofía del dar y recibir, y hace parte del repertorio de pedagogías de y para la existencia.

[...] lo que nos dice sobre compartir el mundo, el mundo que compartimos en común, cómo podemos dar forma a nuestro mundo compartido y vivir en

¹² Arboleda Santiago, *Le han florecido nuevas estrellas al cielo*, UASB, 2016.

¹³ Fuente: «Uma conversa entre Paul Gilroy e Achille Mbembe: brutalismo, covid-19 e o Afro-pessimismo», *Medium* [28 de junio de 2020]. <https://medium.com/@allankardecpereira/uma-conversa-entre-paul-gilroy-e-achille-mbembe-brutalismo-covid-19-e-o-afro-pessimismo-f7708b380d0>. Transcripción y traducción al portugués del podcast, publicado originalmente en el sitio web de Sarah Parker Remond Center [25 de junio de 2020].

la Tierra con otros. Y eso es, me parece, absolutamente crucial para los tiempos que vivimos (Entrevista de Gilroy a Achille).^[14]

En el territorio ancestral afroecuatoriano al igual que en otros países que pertenecen a la diáspora africana, se han revivido prácticas comunitarias y ancestrales en esta pandemia, y que hacen parte de la memoria colectiva de estos pueblos, y que si escarbamos un poco podemos mirar que son parte de la construcción de las experiencias de la esclavización y la diáspora africana, como herencia de su pasado africano y que constituyeron estrategias para sostener su existencia, por tanto, pedagogías de existencia ligadas a su espiritualidad para poder sobrevivir a ese sistema de inhumanidad. Hymes (2013) ha referenciado al filósofo afrocaribeño Paget Henry para explicar los aportes a las pedagogías existenciales de la ‘cultura del esclavo’ y argumenta:

La diáspora africana heredó de su pasado africano un concepto de la espiritualidad que es consistente con la idea de fuerza o representación en vez de cualidades individuales. El mito se percibe, sostiene Henry, en relación a sus capacidades de ayudar, sus inteligencias creativas y sus motivos [...]. El significado ontológico de esta observación es que para la cultura del afroamericano *ser o existir* se construye como una fuerza. En este caso, la fuerza es Ser, y el ser, fuerza. (2013, pp. 213-4) (remarcado mío).

Ha sido esa fuerza de ser y existir lo que a los pueblos de origen africano les ha permitido afrontar y confrontar situaciones difíciles que han comprometido su existencia misma —como ejemplo de ello, el mismo proceso de esclavización colonial—. Con esto, quiero poner en diálogo los testimonios y la memoria de las comunidades con ciertas reflexiones teóricas. Barbarita, lideresa del pueblo afroecuatoriano, planteaba que:^[15]

Esta pandemia nos ha movido el piso, pero también no ha hecho volver a la casa de la memoria [...] y en ese volver se ha encontrado y repotenciado la solidaridad de las comunidades, que nunca se había perdido y siempre ha estado latente. La solidaridad y generosidad no es que se recupera, sino que aflora en los momentos de necesidad. (Entrevista con Barbarita Lara, 2020)

Sin solidaridad, generosidad y reciprocidad, no hay comunidad, la misma que se construye desde estas pedagogías existenciales, y además, sin comunidad no puede haber resiliencia, merma la capacidad colectiva de hacer frente a problemas existenciales que amenazan la vida de los integrantes de la comunidad. Esto está muy ligado a esa concepción del *Estar bien colectivo* que fue trabajada por el maestro Juan García Salazar:

En nuestras formas de entender el estar bien colectivo estaba contenido la esencia de un *proyecto de vida* para nuestro pueblo [...]

Nosotros aprendimos de nuestros/as mayores que el estar bien colectivo (lo que algunos llaman el hoy el «buen vivir»), se alimenta en las costumbres y tradiciones de un pueblo para construir y mantener unas formas de vida [...]. (García y Walsh, 2017, p. 78)

De esta manera las costumbres y tradiciones contenidas en la memoria colectiva son puntales para sostener el estar bien colectivo, y mucho más en casos cuando la comunidad se encuentra amenazada. Esta ha sido la estrategia para sostener la vida como pueblos y también la vida de sus territorios y saberes.

Es que la solidaridad es mucho más que ese acto bondadoso. Como lo plantea el filósofo argentino Enrique Dussel (2014), la solidaridad es una categoría política que hace parte de la filosofía y política de la liberación. Es decir, que además de ser un valor es una categoría que siempre está en el horizonte de lo político, y que no está en la esfera privada sino comunitaria.

14 *Idem.*

15 Quiero hacer un agradecimiento especial y profundo a Barbarita Lara, lideresa comprometida con la causa afrodescendiente especialmente de las mujeres, y adherente incondicional de la memoria ancestral, quien me ofreció su palabra a través de varias entrevistas y que se ve reflejada en esta parte del artículo.

Es a través de la solidaridad y del cuidado mutuo comunitario que se establece una relación sujeto-sujeto y que genera proximidad, preocupación y cuidado por el otro. Hay una relación no solo humana, sino también política por el otro. Y todo esto, ha sido una apuesta a una ética de vida y una puesta en escena en la cotidianidad de estas pedagogías existenciales, que ha ido fortaleciendo y reconfigurando la convivencia y, de esa manera, potenciando lo comunitario como una posición ética-política, por comprometerse con el Otro en los problemas existenciales. Así es como se planteaba en la comunidad: «Cuando alguien estaba contagiado del covid, entonces es cuando se activaba la solidaridad y afloraban los saberes, con los consejos para que tome medicina ancestral o tradicional» (Entrevista con Barbarita Lara, 2020).

De esta manera, preocuparse por el otro es una apuesta por la vida y una resistencia a la no ética de muerte, sea del capitalismo o de la pandemia. Y es así, como las prácticas en las comunidades afrodescendientes se plantan frente a la necropolítica en tiempos de covid-19:

Se abrieron las puertas de las comunidades para recibir a los hijos pródigos que regresaron de la ciudad. En nuestras casas de dos habitaciones, empezaron a haber de 15 a 20 personas, entonces tocaba bajar la olla más grande para cocinar y que alcance la comida para todos [...] Quienes regresaban de la ciudad sabían que aquí en la comunidad tenían más que comer, tenían el amparo frente a la desolación y asilamiento de la ciudad (Entrevista con Barbarita Lara, 2020).

También la solidaridad debe ser vista como una categoría filosófica ontológica de la vida

humana, por tanto, garantista de la vida y que no termina teniendo cabida en el sistema capitalista. Solo así se entiende a la solidaridad como una pedagogía de la vida de la que han hecho uso en esta pandemia los pueblos, recurriendo a su memoria y ancestralidad. La solidaridad tiene múltiples y diversas formas de expresarse en la comunidad, la solidaridad de la palabra a partir de los consejos y el compartir los saberes: «Comadre, tomarase agüita de verbena tres veces al día [...] pero cogerá la plantita bien tempranito [...]» (Barbarita Lara, 2020).

Desde estas pedagogías de la existencia se va anudando,^[16] consolidando la comunidad, desde el relacionamiento y el tejer afectos, desde la preocupación y atención por el otro, desde la escucha y la palabra, el estar juntos.

Esto se encuentra relacionado con algo que Rita Segato, también propone sobre estas acciones como manera de enfrentar la crisis con el «oír y vincularnos al Otro», «1) aprender a escuchar al otro, a identificar qué dicen sus palabras y sus acciones; 2) establecer vínculos a través de las historias. Contar la propia y oír la del prójimo».^[17]

Si bien son actos comunitarios que están en la comunidad, con el tema de la pandemia, éstos han empezado a visibilizarse y a cobrar una importancia mayor. Hay una reflexión y actuar afectivo, un sentipensar, que ha sido parte del sentido de comunidad, que pasa por la pertenencia.^[18] Si hay pertenencia entonces hay comunidad y entre sus miembros se refuerzan las relaciones familiares, compadrazgos, amistad, vecindad, todos estos meca-

16 Con el término anudar hago referencia y al mismo tiempo una analogía, con el saber y la práctica del tejer, donde los nudos refuerzan el tejido y evitar que se zafe, en tal sentido, estas prácticas de los miembros de la comunidad refuerzan desde un anudamiento.

17 *Ante la incertidumbre oír y vincularnos con otros: Rita Segato*. <https://desinformemonos.org/ante-la-incertidumbre-oir-y-vincularnos-con-otros-rita-segato/>

18 El sentipensar (sin separación por guion alguno) fue una categoría y diríamos parte del conjunto de epistemologías otras que jugaron un papel influyente en América Latina, que fue concebido por primera vez por Saturnino de la Torre en 1997, quien manifestaba que es: «[...] el proceso mediante el cual ponemos a trabajar conjuntamente el pensamiento y el sentimiento [...], es la fusión de dos formas de *interpretar la realidad*, a partir de la reflexión [...] hasta converger en un mismo acto de conocimiento que es la acción de sentir y pensar» (Torre, 2001, p. 01) Esta categoría también fue pensada por el intelectual y activista Fals Borda, cuya obra de toda su vida influyó tanto en el campo comunitario como académico, poco común en la práctica sociológica contemporánea, donde en el trabajo intelectual prima la vanidad del academicismo.

nismos y estrategias hacen parte del repertorio de la suficiencias íntimas y al mismo tiempo son procesos de reexistencia.

En este marco, la dimensión de comunidad donde las prácticas dan sentido y cohesión, no se limita al campo de la cotidianidad, sino que deben ser asumidas desde una perspectiva política, y quisiera citar al filósofo Dussel, para reforzar el argumento que configura a la comunidad desde un campo político, en tanto, está ligado a la vida, pero al mismo tiempo como la comunidad como *potentia* dignifica a la política alejándola de su vulnerabilidad.

De nuevo debemos recordar que si el poder de la comunidad es una *potentia* —el poder de la comunidad política en sí— afirmativa, el campo político es el ámbito donde se despliegan las acciones estratégicas y se organizan las instituciones políticas para lograr la reproducción y aumento de la vida, y no su contrario. Su contrario la muerte recuerda la vulnerabilidad de la política [...] (Dussel, 2014, p. 94).

En y con la comunidad, sus integrantes, el territorio, sus conocimientos y saberes y desde las costumbres y tradiciones, se teje la vida y se hilan saberes con las hebras de la palabra y la filosofía de los y las mayores. Así *viven*, sienten y reafirman su sentido de comunidad, del cuidado mutuo familiar y comunitario la práctica de vida y como parte de la filosofía del amor para enfrentar la no ética de la muerte, así lo hacen explícitos los testimonios: «La comunidad te cuida, la comunidad te protege [...] se trabajó un aislamiento comunitario para blindar y proteger a la comunidad, y en este aislamiento comunitario trabajar los procesos de sanación y reparación a partir del cuidado».

Nadie muere en las vísperas...

De hecho, los contagiados que fueron llevados fuera de la comunidad no sobrevivieron, mientras que los que se quedaron sobrevivieron.^[19]

El pueblo afroecuatoriano en estos momentos en que la vida se vuelve incierta, tiene el convencimiento de que si alguien muere por el covid-19, es porque le llegó el momento, porque nadie muere en la víspera.

Dentro de las pedagogías de la existencia, en la comunidad afrodescendiente hay una aceptación ontológica de la muerte, no hay miedo a la muerte y, por tanto, una aceptación en tanto, es asumida como un hecho natural, siempre y cuando muera acompañado de los suyos.

Incluso decían «nosotros regresamos para morirnos en casa, porque aquí tenemos un lugar donde caernos muertos y quien nos vele, lo que no sucede o sucedía en la ciudad, donde los muertos no tenían espacios para morir [...] morían en las calles, eran cremados, puestos en fosas comunes [...]» (Barbarita Lara, 2020).

A pesar de los impedimentos y medidas de las autoridades que han prohibido las prácticas funerarias, como los velorios, en las comunidades afrodescendientes se ha planteado una resistencia, una desobediencia civil y han continuado con sus rituales de la muerte de acuerdo a la tradición de las comunidades. La gente está en los velorios, va hasta el cementerio a despedirse de sus seres queridos.

Es que estos ritos de muerte hacen parte de la existencia misma de quienes se pertenecen al pueblo afrodescendiente, pues a través de estos ritos, como los velorios, se despiden del cuerpo de sus seres queridos, a lo que el antropólogo Antón (2017) llama el primer enterramiento y luego la despedida del espíritu se ve como el segundo enterramiento.

Porque tienen la creencia que el muerto se lleva todo, hasta la enfermedad. Y a través de estos rituales se alivia el dolor. Ellos insisten en que no pueden dejarles solos con ese dolor... [parte de las pedagogías de la existencia ante la muerte] es compartir el dolor, cargar entre todos los de la comunidad para alivianar la carga. Así es

19 Entrevista con Barbarita Lara, 2020.

como era el proceso de sanación comunitaria, compartiendo y acompañando en el dolor de los deudos.^[20]

Es interesante este ritual a partir de la pertenencia y creencia en la comunidad, y es que no solo acompañaban a los deudos sino al mismo muerto, «no se puede dejar solo al difunto en este viaje», afirmando que así manda la tradición. «La solidaridad vale mucho más que el miedo» (Entrevista con Barbarita Lara, 2020).

Contrario a cuando mueren fuera de la comunidad, que viene el ejército y la policía para que entierren al cadáver sin ritual alguno, que nos es más que la expresión de esa solidaridad ancestral. Como dice Barbarita, «Llevarles cuando se contagian a un hospital o centro de salud, es arrancarles el cordón umbilical de la comunidad que les ata no solo a la vida sino también a la muerte. Es entregarles a manos ajenas [...]».^[21]

Dentro de la concepción de la vida y de la muerte de los pueblos de origen africano, las personas que mueren siguen conservando su identidad a través de sus ritos, también éstos constituyen procesos de rehumanización. Ser enterrados sin el adiós de sus deudos y en fosas comunes, también constituye un proceso de deshumanización.

Es por ello, que Mbembe menciona:

Otra cosa es que muchas de las personas que han muerto hasta ahora no han tenido tiempo de decir adiós. Varios de ellos fueron incinerados o enterrados inmediatamente, sin demora.

Como si fueran basura de las que debemos deshacernos lo antes posible. Esta lógica de eliminación ocurre precisamente en un momento en que necesitamos, al menos en teoría, a nuestra comunidad. Y no hay comunidad sin poder despedirse de los que se fueron, organizar funerales.

La pregunta es: ¿Cómo crear comunidades en tiempos de calamidad?^[22]

De acuerdo a la cosmogonía de la muerte de estos territorios, el muerto se va al «cabo del año» —año de muerto—, mientras tanto él sigue en la comunidad. La ancestralidad muy ligada a estas pedagogías de vida, da cuenta de la protección de los muertos a los vivos [...] y eso es lo que está en juego con todas estas creencias y pertenencias.

Es de esta manera como se activan en estas pedagogías de la existencia ante la muerte, los sentidos del alma, los sentidos del corazón, que son fuentes de epistemologías para entender y vivir desde otras racionalidades. Pero, además, ha habido un diálogo entre la tradición con la comunicación digital, especialmente de las herramientas de las redes sociales. Y así lo muestran los testimonios:

Resulta interesante como la tecnología en esta pandemia ha resultado útil y ha dialogado con la tradición y los rituales. Se han realizados velorios por medio de la plataforma de zoom, y se ha llenado, han estado transmitiendo por *Facebook Live* e incluso por *WhatsApp*, para acompañar y seguir con el ritual de la muerte a través de pedagogías de la vida (entrevista con Barbarita Lara, 2020).^[23]

De esta manera, a través de estas comunicaciones en redes sociales como una práctica comunitaria se ha dado un acercamiento intergeneracional, que ha permitido, por la coyuntura de la pandemia, rediseñar los rituales de muerte de la comunidad al menos en su forma comunicativa y romper el aislamiento para llegar a todos sus familiares, deudos y miembros de la comunidad. De esta manera, se han retransmitido misas de cabo,^[24] velorios y hasta entierros.

20 *Idem.*

21 *Idem.*

22 Bercito, D., «Achille Mbembe: La pandemia democratiza el poder de matar», *La vorágine*, 2020 [16 de septiembre de 2021]. <https://lavoragine.net/la-pandemia-democratiza-poder-de-matar/>

23 *Idem.*

24 Cuando se cumple un año del fallecimiento del difunto.

Volver a habitar el territorio desde la solidaridad

Con esta pandemia se evidenció una vez más la importancia y aporte del trabajo de los medianos y pequeños campesinos a nivel nacional, que fueron quienes estuvieron produciendo y comercializando los productos de la tierra para solventar el consumo de alimentos en tiempos de confinamiento. En el territorio ancestral afroecuatoriano de las provincias de Imbabura y Carchi, estuvieron contribuyendo con su producción a los mercados locales y nacionales, pero, además, esta actividad económica se reflejó al interior de las comunidades como formas de solidaridad económica, así lo expresaba Barbarita: «En lo económico se ha potenciado mucho ese valor a la tierra, porque es la madre tierra, la que nos alimenta, la que está lista para curarnos [...]»

Por varios motivos sociales y económicos, pero sobre todo por falta de oportunidades para trabajar la tierra, que es una de las actividades principales del pueblo afrochoteño, muchos de sus pobladores tuvieron que migrar a las ciudades grandes, para buscar oportunidades que les permita una vida digna. Pero con esta pandemia, sus estancias quedaron a la deriva por los confinamientos, y tomaron la decisión de volver a sus comunidades de origen. «Se abrieron las puertas de las comunidades para recibir a los hijos pródigos que regresaron de la ciudad» (Barbarita Lara, 2020). Son elementos, pedagogías de existencias casi imperceptibles, que solamente las personas de la comunidad las pueden mirar, sentir y vivir. «Quienes regresaban de la ciudad sabían que aquí en la comunidad tenían más que comer, tenían el amparo frente a la desolación y aislamiento de la ciudad» (*idem*).

Los miembros de las comunidades afrochoteñas, fueron obligados por las circunstan-

cias económicas a migrar hacia la ciudad y dejar sus tierras y en algunos casos sus familias, con la supuesta esperanza de encontrar mejores días en las ciudades donde son víctimas de esa racialización y racismo histórico-estructural, que ha recreado en estos cuerpos la condición de no existencia, deshumanizando y condenándoles a vivir en situaciones de extrema pobreza en suburbios y barrios marginales de las ciudades.

Sin que las Naciones Unidas sean un referente significativo para los afrodescendientes en cuanto a garantía y exigibilidad de derechos a sus Estados miembros, se han pronunciado haciendo evidente cómo el virus del covid-19, está relacionado a situaciones estructurales y sistémicas de desigualdad social y económica, que recrudece la problemática en determinadas poblaciones:

Quienes pertenecen a grupos marginados, entre otros los migrantes, afrontan más probabilidades de verse excluidos de la atención médica por motivos de estigmatización o discriminación, o a causa de la insuficiencia de recursos o la falta de documentación oficial [...] Por ejemplo, ya hay distintos estudios que documentan que los afrodescendientes muestran tasas de infección y mortalidad más elevadas. Además, su situación se agrava por las diversas patologías previas que potencian el riesgo y la vulnerabilidad al virus del covid-19.^[25]

Marginalizados y empujados a habitar en los márgenes y periferias de la ciudad, sectores que en tiempos de pandemia fueron los menos atendidos por parte de las autoridades locales y el Estado.

Así se evidencia en los testimonios:

Incluso decían «nosotros regresamos para morirnos en casa, porque aquí tenemos un lugar donde caernos muertos, lo que no sucede o sucedía en

25 ONU, *La discriminación racial en el contexto de la crisis del covid-19*, junio de 2020. https://www.ohchr.org/Documents/Issues/Racism/COVID-19_and_Racial_Discrimination_ES.pdf

la ciudad, donde los muertos no tenían espacios para morir [...] morían en las calles, eran cremados, puestos en fosas comunes [...]. (*Idem*)

Resulta interesante pensar ese ‘regreso a casa’, incluso para morir, como esa necesidad de volver a ser personas y parece ser que, en tiempos difíciles, donde está amenazada la vida, surge esa angustia existencial, como se ha expresado en el libro *Filosofía de las existencias desde el cimarronaje* [...] (Castro, 2021). «El “volver a ser” como categoría fenomenológica de la existencia, es la principal preocupación existencial, necesitan volver a re-existir después de haber bajado a las profundidades de la zona del no-ser» (p. 71).

Estos regresos a casa de los «hijos pródigos», también ha tenido incidencia en las comunidades en medio de la desolación de la pandemia. «Con esta vuelta a casa muchas comunidades que estaban siendo poco a poco abandonadas, han vuelto a vivir, los que han tenido unos recursos han reconstruido sus casitas que estaban abandonadas» (Barbarita Lara, 2020).

Con este retorno se ha ido fortaleciendo nuevamente ese sentido de comunidad, que se había debilitado por las constantes migraciones a la ciudad. Vuelven al aprendizaje de reaprender a vivir en comunidad que la ciudad les había adormecido. Vuelven a nutrirse de la casa de la memoria (Barbarita Lara, 2020).

Pero también a esa casa donde hay yuca, camote, fréjol, tomate. Los que tienen más recursos como una camioneta, cargan sus productos y se van a otras comunidades, generalmente donde están sus familiares, a dejar sus productos agrícolas. Eso es lo que pasaba con una hermana mía, que le íbamos a dejar incluso a la ciudad a Quito, para eso hacíamos la CARGA (productos agrícolas del valle del Chota), y le mandábamos duplicado porque ella también compartía, de esta manera reproducía la solidaridad y la generosidad.

Es una manera de *reterritorializar*, de volver a habitar la comunidad a través de la solidaridad, volver a habitar el territorio desde los afectos y la preocupación por el otro, dejando las prácticas individualistas de la ciudad para volver a vivir en comunidad con todas sus tradiciones, costumbres y mandatos. Reterritorializar es volver a esa comunidad que se abandonó para ir a las ciudades a buscar mejores días, donde uno de los costos ha sido muchas veces la des-pertenencia hacia su comunidad, por tanto, reterritorializar la comunidad es también volver a reafirmar su sentido de pertenencia al pueblo afrodescendiente.

Que no se pierda la inteligencia...

Barbarita Lara, con toda firmeza afirma su posición política y de las comunidades frente a las medidas emergentes que implementaron las autoridades frente al covid. «Al igual que a los funcionarios no les importa las comunidades, acá desde los territorios tampoco les importa las políticas y medidas que vienen desde arriba. Hay una desobediencia civil». Y aquí la historia se repite, han sido la desobediencia civil, la resistencia, la subversión, las pedagogías existenciales que les ha permitido sobrevivir.

En una entrevista entre Paul Gilroy y Achille Mbembe, uno de ellos reflexionaba de una manera crítica, sobre esta situación actual de la pandemia: «[la pandemia] es el entrelazamiento, la combinación, diría yo, de dos historias, del coronavirus y la disparidad racial de muertes que ha provocado, y las historias de violencia infligida racialmente, ambas historias».^[26]

Y Paul Gilroy complementaba:

El «devenir oscuro del mundo» es ese momento en que la distinción entre el ser humano, la cosa y la mercancía tiende a desaparecer y borrarse, sin

26 Fuente: Una conversa entre Paul Gilroy e Achille Mbembe: brutalismo, covid-19 e o Afro-pessimismo. <https://medium.com/@allankardecpereira/una-conversa-entre-paul-gilroy-e-achille-mbembe-brutalismo-covid-19-e-o-afro-pessimismo-f7708b380d0>

que nadie —negros, blancos, mujeres, hombres— pueda escapar a ello.^[27]

Mientras la comunidad expresa una autonomía de prácticas y estrategias:

Si bien es un deber del Estado, en ese sentido no podemos perder el horizonte de la exigibilidad de los derechos que nos pertenecen, no podemos sentarnos y esperar que el Estado nos cubra nuestras necesidades, a lo largo de la historia, no lo ha hecho y sabemos que ahora tampoco lo va hacer, es por eso que entre nosotros mismos a través de la solidaridad nos solventamos, como decía mi papa, *que no se pierda la inteligencia*, esperando que otro le solucione los problemas. (Entrevista con Barbarita Lara, 2020)

Y finalmente, unas palabras de Roger Waters, músico y activista, fundador del grupo legendario de *Pink Floyd*, cuestiona esa idea de la «vuelta a la normalidad», como si ésta hubiese estado bien antes de la pandemia:

La gente está hablando del covid y de cómo volver a la normalidad. No. Volver a la normalidad no es una opción. Tenemos que volver a algo mucho mejor que antes de la aparición de este virus que nos mostró lo asquerosa que es la normalidad.^[28]

A manera de conclusiones

La situación de la pandemia ha develado de una manera grosera la desigualdad social que es histórica y estructural, la misma que ha estado marcada por el sistema económico capitalista-neoliberal, y por un racismo estructural, multifuncional y sistémico, mediante procesos de racialización tanto de los afrodescendientes como de sus territorios, iniciados en tiempos de la Colonia, donde el concepto de raza fue la categoría sobre la cual se estructuró una escala social, esa colonialidad del poder que

fue trabajada por Aníbal Quijano. Por un lado, la expresión de un racismo manifiesto y latente, expresado en una articulación de discursos, enunciados, percepciones y prácticas que son explícitamente racistas desplegadas en el campo de la cotidianidad.

Estos racismos están muy ligados a la colonialidad del ser, en tanto, es una negación de su humanidad y subyugación de sus experiencias vividas, en la aplicación sistemática de exclusión y discriminación que los ha condenado a una condición de pobreza económica y social, mediante una desigualdad de oportunidades.

Es la explicación de estas prácticas y a tanta desatención por parte del estado a inicios y mediados de la pandemia. Una vez más, la ausencia del Estado en las poblaciones de los pueblos y nacionales indígenas y afroecuatorianas, mostró ese racismo estructural, en esa falta de inversión y políticas para estos pueblos, en la escasa atención con dotación de infraestructura y medicamentos, viabilidad para salir de las comunidades a los centros poblados para tener atención médica, en el despliegue de brigadas médicas, el desabastecimiento de insumos médicos en los dispensarios de salud en estos territorios, etc.

Frente a esta realidad las poblaciones afrodescendientes, una vez más, desplegaron y activaron en esta crisis pandémica, donde estaba en juego la vida de sus conocimientos, saberes y prácticas ancestrales ligadas a una filosofía comunitaria y una ética de cuidado comunitario, para enfrentar esa necropolítica o no ética de muerte. Al final, es lo que les ha permitido sobrevivir mediante estas pedagogías de la existencia. Los testimonios expresados en este artículo dan cuenta de la importancia de esas suficiencias íntimas para reexistir.

27 *Idem.*

28 INFOSHOW, Roger Waters le dejó un mensaje a la familia de Ramona, la referente del Barrio 31 que murió por coronavirus: «Ella tenía razón con su reclamo», 23 de mayo de 2020.

Referencias

- Arboleda, S. (2016). *Le han florecido nuevas estrellas al cielo. Suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*. Editorial Poemia.
- Castro, E. L. (2021). *Filosofía de las existencias desde el cimarronaje. Desaprenderes desde los márgenes*. UASB/Abya Yala.
- Carvalho, M. (2020). Racismo pandémico. *Revista Académica en Humanidades*, 1(1), 88-110. <https://publicacoes.ifba.edu.br/index.php/artifices/article/download/790/483/>.
- Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación*. Ediciones Sígueme.
- Desinfo Tv. (4 de diciembre de 2020). *Ante la incertidumbre oír y vincularnos con otros: Rita Segato*. <https://desinformemonos.org/ante-la-incertidumbre-oir-y-vincularnos-con-otros-rita-segato/>
- Estévez, A. (2018). Biopolítica y necropolítica: ¿constitutivos u opuestos? *Espiral, Estudios sobre Estado y sociedad*, xxv(7), 09-43, septiembre-diciembre. <http://www.scielo.org.mx/pdf/espiral/v25n73/1665-0565-espiral-25-73-9.pdf>
- García, J. y Walsh, C. (2017). *Pensar sembrando/sembrar pensando con el abuelo Zenón*. Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, Ediciones Abya Yala.
- Gordon, L. (2009). A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas*, en celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon. En F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 217-259). Ediciones Akal.
- Haymes, S. (2013). Pedagogía y antropología filosófica del esclavo afroamericano. En C. Walsh (ed.), *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir* (pp. 189-226). Editorial Abya Yala.
- INFOSHOW. (23 de mayo de 2020). *Roger Waters le dejó un mensaje a la familia de Ramona, la referente del Barrio 31 que murió por coronavirus: «Ella tenía razón con su reclamo»*. <https://www.infobae.com/teleshows/infoshow/2020/05/23/roger-waters-le-dejo-un-mensaje-a-la-familia-de-ramona-la-referente-del-barrio-31-que-murio-por-coronavirus-ella-tenia-razon-con-su-reclamo/>
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (comps.), *El giro descolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-168). Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores. <http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogomez.pdf>
- Moraes, M. y De la Torre, S. (2001). Sentipensar bajo la mirada autopoética o cómo reencantar creativamente la educación. *Revista Creatividad y Sociedad*, (2), 41-56. <http://creatividadysociedad.com/wp-content/uploads/2019/10/revista-CS-2.pdf>
- Museo Nacional de Colombia. (2008). *Velorios y santos vivos: comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras*. 21 agosto-2 de noviembre, Bogotá.
- ONU. (junio de 2020). *La discriminación racial en el contexto de la crisis del covid 19*. https://www.ohchr.org/Documents/Issues/Racism/COVID-19_and_Racial_Discrimination_ES.pdf
- Sánchez, J. (2017). *El santoral católico afroecuatoriano*. Universidad Técnica Luis Vargas Torres, Abya Yala.

Fuentes

Entrevista a Barbarita Lara. La Concepción, valle del Chota, 2020.