

La Salve, un canto de vida o muerte:
Tradición Oral y Territorialidad en el Corregimiento de la Balsa, -Cauca

Francisco Javier Sandoval Larrahondo

Sociología – Icesi

Tabla de contenido

| | |
|---|----|
| 1. Introducción | 4 |
| 1.1. Contextualización | 4 |
| <i>El norte del departamento del Cauca</i> | 4 |
| <i>La Balsa</i> | 6 |
| 1.2. Justificación | 7 |
| 1.3. La tradición oral | 11 |
| <i>Los estudios sobre la Salve</i> | 17 |
| 1.4. La territorialidad | 19 |
| 1.5. La tradición oral y los métodos de la investigación | 22 |
| <i>Método, técnica e instrumentos</i> | 23 |
| <i>El lugar de enunciación: La Balsa y la investigación</i> | 24 |
| 2. Hallazgos de la investigación | 26 |
| 2.1. La Balsa, Pueblo Bonito: un relato entre las memorias negras del río Cauca y los dolores del territorio | 26 |
| <i>“El pueblo de las mil comelonas”</i> | 27 |
| <i>Las quemadas y la integración comunitaria</i> | 28 |
| <i>Sentido de permanencia y de pertenencia al territorio</i> | 28 |
| <i>Una tradición organizativa fuerte</i> | 29 |
| 2.1.2. Los dolores del territorio: memorias negras del río Cauca y del conflicto armado | 30 |
| <i>Mi Río habla... Mi río muere, Mi río llora</i> | 30 |
| <i>Lo que dicen los mayores</i> | 32 |
| <i>“Nos metieron capacho por maíz”. Los conflictos en el territorio y en relación con los intereses económicos</i> | 35 |
| <i>El Caso de la Balsa</i> | 37 |
| 2.1.2.3. La Salve, un canto de vida o muerte | 40 |
| <i>Antes: creencias alrededor de la muerte</i> | 40 |
| <i>Durante: entre el fogón, el Rosario, las risas y el llanto</i> | 42 |

| | |
|--|----|
| <i>La cantadora</i> | 48 |
| <i>Después: el Novenario y la Misa</i> | 57 |
| <i>La Salve en otros momentos</i> | 57 |
| 3. Conclusiones | 61 |
| <i>Un vínculo a través de las palabras</i> | 61 |
| Referencias Bibliográficas | 67 |

1. Introducción

Este trabajo pretende aportar a la comprensión de la relación entre la tradición oral y los procesos de territorialidad en el corregimiento La Balsa (Municipio Buenos Aires, Cauca). Para alcanzar dicho fin, se propone analizar La Salve, un canto de vida o muerte de la tradición oral afrocolombiana, entendida como parte de una infraestructura nostálgica que llevan a cabo las comunidades negras a través de la que, más allá del solo folclore, se expresan los anhelos, los sentires y las propuestas intelectuales y políticas de esta población. Se divide en tres grandes partes: 1. Introducción, 2. Los hallazgos y 3. las conclusiones.

1.1. Contextualización

La siguiente caracterización pretende que se establezcan conexiones en un contexto local y regional, con el objetivo de ofrecer una visión rica del territorio en el que se enmarca la investigación. Para dicho fin, en lo local se circunscribe el corregimiento La Balsa que constituye la unidad de análisis ubicada en el Municipio Buenos Aires. En lo correspondiente a lo regional, se encuentra el área que comprende a las comunidades afrodescendientes en norte del departamento del Cauca. Aunque el grueso del estudio no reposa sobre el norte del departamento del Cauca, los procesos históricos, organizativos, económicos, políticos, sociales, geográficos y culturales que comparten las comunidades en dicha región, permite ampliar el panorama de la comprensión alrededor de las indagaciones que atañen a la investigación para el caso específico del corregimiento de La Balsa.

El norte del departamento del Cauca

*Yo conozco una tierra que alimentó mi abuelo. Yo conozco una tierra adentro que tuvo
trajes de café, de cacao, de plátanos. Yo conozco una tierra histórica, trajina, sufrida,
parida de la patria de las luchas, envuelta en la espesura de la caña y trazada por la tal*

geografía. Yo conozco sus gentes. Los tambores se oyen a distancias y la algarabía que se siente latir. (Héctor León Mina, Tierra de tambores)

La porción de territorio que podría denominarse como el “Cauca negro”, se levantó con el sudor de hombres y mujeres, que salidos de las haciendas, con ardua labor forjaron y crearon comunidades enteras a las riberas de los ríos que surcan el Valle geográfico del río Cauca.

Guardadas las proporciones, en el departamento del Cauca, se condensa la diversidad geográfica, étnica, cultural, climática de la Nación Colombiana. El departamento tiene 22, 2% de población afrodescendiente según estadísticas del Censo Nacional del DANE (2005) distribuida principalmente en las zonas costeras: López Micay, Timbiquí y Guapi; las zonas interandinas hacia el norte: Santander de Quilichao, Puerto Tejada, Buenos Aires, Villa Rica, Caloto, Corinto, Miranda, Padilla y Guachené y finalmente El Patía, el Bordo y las Capitanías hacia el centro-sur del departamento.

Las poblaciones negras del norte departamento del Cauca, en clave a los procesos organizativos, han jugado un rol importante en las movilizaciones y reclamaciones por derechos étnicos sobre el territorio y las prácticas ancestrales que las comunidades han venido desarrollando por más de 300 años. Pese a que las figuras legislativas que incentivaron la organización de los procesos comunitarios a partir de la Constitución Política de 1991 y la Ley 70 de 1993 dieron un fuerte empujón a las luchas de los pueblos, estas no constituyen más que los frutos de largos y dolorosos procesos que “que hunden sus raíces en el tiempo, gracias a los cuales lograron desafiar la esclavización, conquistaron territorios, articularon familias y comunidades y hoy luchan en medio de los complejos desafíos que los asedian” (Vanegas, G y Rojas, A., 2012, p. 6).

La Balsa



Plan solidario para recuperar la vida, 1989. Tomado de: Revista Somos La Balsa (2018)

La Balsa es uno de los nueve corregimientos del municipio de Buenos Aires y está situado al norte del departamento del Cauca. Ubicado a 1.200 msnm, lo conforman 5 veredas: San Miguel, Balsa Brígida, Mandules; Ricaurte – La Marina con un total de 3.200 habitantes según el Censo del Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) en el 2005. Este pueblo se formó al margen del imponente río Cauca y lo conforma una mayoría afro en un 98% aproximadamente. Su economía gira entorno a la agricultura, la pesca, la extracción de minerales del río y en menor medida a un turismo tímido alrededor de los restaurantes tradicionales más conocidos como sancocharías.

Es importante mencionar la tradición organizativa que se destaca en esta comunidad. Actualmente no hay un consenso que haga alusión al año preciso o década exacta en la que se fundó La Balsa. Sin embargo, por los relatos de las y los mayores, se especula que los

inicios se remontan a mediados del siglo XIX. Desde esos tiempos, en cabeza de familias se empezaron a generar procesos organizativos en torno a la celebración de fiestas religiosas, de las que prevalece con un alto grado de significancia, los Nacimientos o las Adoraciones al niño Dios y las fiestas tradicionales. A principios del siglo XX, dichos procesos comunitarios ligados a la religiosidad popular, se fueron extendiendo hacia las esferas políticas electorales e institucionales, que desde la creación de las JAC (Juntas de Acción Comunal) en la década de los 60s, la elección de concejales y la constitución legal de organizaciones comunitarias como el GIR (Grupo de Integración Comunitaria) en los 90s, ampliaron el panorama de los procesos organizativos en el corregimiento. Los lazos comunitarios pasan ineludiblemente por los vínculos consanguíneos que unen a las ya casi 8 generaciones de familias en la comunidad.

1.2. Justificación

Existir para las comunidades negras en el norte del Cauca, ha sido una demostración de tenacidad que devela un deseo implacable de mantenerse vivas. Todas las tecnologías y estrategias usadas para desaparecer la gente negra en tanto comunidad, redundaron de una u otra manera, en la concretización de una conciencia colectiva que, más allá del sufrimiento, se moviliza hacia la búsqueda de la libertad y de nuevos mundos posibles. Todo lo anterior no está desprovisto de los conflictos internos, de relaciones de poderes y de sometimiento presentes en todas las sociedades. Las búsquedas de supervivencia y adaptación mencionadas anteriormente, cobran sentido en un espacio fundamental que reviste las prácticas, las creencias y la cosmovisión de los pueblos afros en el norte del Cauca: el territorio, que como se dirá más adelante, guarda una relación dual con las expresiones orales de las personas que lo habitan. Si miramos el territorio más allá de la simple geografía, éste se convierte en un lugar que además de lo físico, articula lo místico, lo espiritual y lo colectivo, que es lo que se propone en esta investigación.

Pero no todo ha sido gloria. Los aires frescos que recuerdan la vida y la tranquilidad en el territorio, traen también un olor a muerte. Es incalculable el sufrimiento por el que pasan los grupos étnicos en el contexto del conflicto interno, armado y político en Colombia. Sufrimiento que ha sido sembrado por intereses políticos y regado con la sangre de los

negros, indígenas y campesinos ¿A nombre de quién? A nombre del tan “anhelado” “progreso” y el “desarrollo”.

Las acciones dirigidas por los actores armados en los territorios étnicos y ancestrales durante los años más álgidos del conflicto, estuvieron encaminados a la destrucción misma de la vida en tanto comunidad, a la existencia ontológica de los pueblos. Muchas de las prácticas mencionadas anteriormente, fueron afectadas significativamente por dichas acciones. En atención a lo anterior, no es posible comprender la importancia de las prácticas de los y las afrodescendientes y su conexión con el territorio, sin entender primero la relación que las mismas guardan con las raíces africanas y la conservación de una visión particular sobre el mundo, en la que no hay que caer en la tentación de homogeneizar, simplificar o trivializar. Una mirada que trasciende lo folclórico y lo ligero y se ubica no en una o en dos, sino en varias propuestas sobre lo que fue, lo que es y lo que puede llegar a ser el mundo: esta visión valga aclarar, no viene, explicitada en manifiestos de la gente negra, al menos no totalmente: gran parte de esa visión, reposa en la oralidad que constituye según Valderrama, C. (2018) un documento a través del que pueden ser leídas las comunidades. En contraposición con lo anterior, se encuentra la presión de la modernidad occidental con sus ideas cartesianas de progreso, desarrollo y racionalidad. Esto lo que Escobar (2015) define como

Luchas ontológicas. En otras palabras: subyacente a la máquina de devastación que se cierne sobre los territorios de los pueblos en los que hay toda una forma de existir que se ha ido consolidando a partir de lo que usualmente llamamos “modernidad”. En su forma dominante, esta modernidad —capitalista, liberal y secular— ha extendido su campo de influencia a la mayoría de los rincones del mundo desde el colonialismo. Basada en lo que llamaremos una “ontología dualista” (que separa lo humano y lo no humano, naturaleza y cultura, individuo y comunidad, “nosotros” y “ellos”, mente y cuerpo, lo secular y lo sagrado, razón y emoción, etcétera), esta modernidad se ha arrogado el derecho de ser “el” Mundo (civilizado, libre, racional) a costa de otros mundos existentes o posibles (p.28).

Además, en muchos de estos lugares (del territorio) se prohibieron fiestas y tradiciones locales en las que se reproducían elementos vitales de la identidad cultural. Los grupos

ilegales e insurgentes, también impusieron estilos de vida como la música popular, la prostitución y el consumo de drogas. Acciones que debilitaron prácticas antiquísimas y modificaron gravosamente las formas ancestrales de habitar el territorio. Todo lo anterior es definido por el Grupo de Memoria Histórica (2013) como “exterminio cultural”.

Los procesos de expropiación sistemática de la tierra, la expansión de los ingenios cañeros y con ellos, la transformación radical de la economía para el caso municipio Buenos Aires, y por tanto para el corregimiento La Balsa, significó un cambio en la estructura social de la población afro. Los espacios de encuentro como la comida, las fincas tradicionales de pancoger y las reuniones ocasionales de la familia, se vieron alteradas por los nuevos ritmos en el tiempo y la cotidianidad que impuso la vida salarial en los ingenios de caña y las nuevas lógicas mercantiles. Al romperse dichos momentos, se debilitó la posibilidad de asegurar muchos relatos que están conectados con los momentos y ambientes propicios para la oralidad.

Tal proceso económico tenía como fin despojar a los pequeños productores rurales de sus predios, hecho que, con el paso de los años, dio como resultado la extinción de la economía tradicional de la zona y abrió las compuertas a un complicado fenómeno de migración y desarticulación de las familias extensas. (Larrahondo, 2011, p. 2).

Lo anterior se relaciona con lo que Mina (1975) llama “la combinación del trabajo intensivo con el capital intensivo” (p.123). En ese sentido, la modernización con todas sus propuestas, jugó un papel importante en dicha transformación. La llegada de artefactos tecnológicos como la televisión, son un ejemplo de ello. Este artefacto se convirtió en el nuevo centro atractivo de los encuentros familiares, sustituyendo al mayor y las narraciones orales como fuentes de producción y transmisión del conocimiento y los referentes de significación para la vida. La ruptura o el debilitamiento de los vínculos comunitarios que se tejen en gran parte a través de la tradición oral, redundan en la pérdida de los valores fundamentales de la comunidad y en la afectación del sentido de *pertenencia* y de *permanencia* en el territorio que estaban sustentados en las reservas de sentido histórico y de identidad que la tradición oral hace presentes en los espacios colectivos. Sin embargo, mientras exista comunidad, las prácticas y las menos las creencias no desaparecen del todo; pues en momentos en los que opera la tradición oral como en La Salve, se reviven los referentes particulares a través de los

cuentos narrados en los velorios y novenarios, y se fortalecen los vínculos en el encuentro con el otro. El espacio al que introduce la tradición oral en prácticas como La salve, ofrece nuevos elementos para fortalecer aspectos como los códigos de movilidad territorial, la conservación del ambiente y los referentes propios. Teniendo en cuenta los argumentos anteriores, la preocupación principal que direccionó esta investigación fue comprender **¿Cómo La Salve (expresión de la Tradición Oral) se co-construye con la territorialidad en la comunidad afrodescendiente del corregimiento La Balsa Cauca?**

Con relación a la pregunta se plantearon los siguientes objetivos:

Objetivo general.

Describir la relación entre La Salve como expresión de la tradición oral y la territorialidad en la comunidad afrodescendiente del corregimiento La Balsa Cauca.

Objetivos específicos.

- Identificar el tipo de Salve que se practica en el territorio de La Balsa, Cauca
- Identificar los espacios y momentos en los que tiene lugar La Salve en el corregimiento La Balsa, Cauca
- Analizar los significados y los sentidos que tiene La Salve para la gente afrodescendiente del corregimiento La Balsa, Cauca

Hay muchos estudios que se han realizado con el objetivo de documentar las memorias colectivas de los pueblos y de las comunidades étnicas y las reclamaciones sobre el territorio; este no es el fin con esta propuesta, o por lo menos no el fin último. Expresiones de la tradición oral como La Salve, constituyen un lente para ver cómo dichas estas se relacionan con la territorialidad de la comunidad y viceversa. En ese sentido, por medio de las siguientes líneas introductorias, se pretende por medio de algunas aproximaciones, abonar terreno en las dos grandes categorías que configuran la investigación: La Salve entendida como parte de *la tradición oral* y *la territorialidad* como el epicentro de esta práctica. Finalmente en este apartado se ofrecen elementos para entender el piso desde el que se fundamenta el análisis y la reflexión conceptual que luego se pondrán en juego con los hallazgos empíricos.

1.3. La tradición oral

Como punto de partida se propone un diálogo con todas sus implicaciones de consensos y disensos; de encuentros y desencuentros entre posturas académicas y científicas que se cuelfan en el devenir de la empresa del conocimiento que constituye la academia, acentuando principalmente en los estudios de las ciencias sociales y humanas. Por el enfoque de la investigación, se espera que el diálogo que se presenta a continuación, sirva para entender con más profundidad, lo que se podría denominar con el fenómeno de la tradición oral en las comunidades afrodescendientes de frente a entender este universo al que pertenece la Salve.

Al hablar sobre las culturas de los pueblos negros descendientes de África, es necesario acudir a la tradición oral como una de las herencias más fuertes del continente madre. La tradición oral más allá de “mitos y leyendas”, es un lugar que guarda muchos saberes y cosmovisiones de dichos pueblos. En ese sentido, no se le puede concebir como una opción obligada que refleja la incapacidad y trivialidad de los pueblos negros, sino como una construcción colectiva de canales de transmisión intergeneracional e intercontinental desde la que se conecta a África negra con su diáspora. Desde esta perspectiva se afirma que

La oralidad como fuente expresiva y forma de comunicación directa, se refiere a un conjunto de manifestaciones culturales, a los actos cotidianos de cada momento de la vida y de la muerte, a los traumas, desarraigos y angustias étnicas, a propuestas y respuestas sobre lo que les acontece y a su próximo devenir. (Pedrosa y Vanín, 1994, p.70).

Pedrosa y Vanín (1994); Vansina y Udina (2007), convergen en un ejercicio de revalorización de la oralidad y la importancia que tiene la misma para dar cuenta de las realidades sociales. Pero no todos van en la misma vía. Por la tradición positivista y eurocéntrica de las ciencias sociales, la oralidad no siempre fue afecto al conocimiento científico y académico. Vansina y Udina (2007) afirman que, la idea de tomarse en serio las fuentes orales no fue aceptada fácilmente por la mayoría de los historiadores occidentales del siglo XX. Esta actitud quisquillosa, parte de la fuerte tendencia arraigada al método científico heredado de Europa como centro “único” de la producción científica válida y universal del conocimiento, Wallerstein (1996).

El valor que aún conserva la escritura como la forma más legítima de presentar el conocimiento, fue un obstáculo para que las fuentes orales tomarán validez en las investigaciones a comienzos del siglo pasado. En esa vía, aspectos globales como la Segunda Guerra Mundial, influyeron determinadamente en las lógicas políticas, económicas, sociales y culturales del mundo; incluyendo la academia. Hubo un proceso denominado por Huyssen, A. (2002) como el *Boom* de la memoria, entendido por él como el cambio de paradigma en la sensibilidad de las personas y en la comunidad científica. Dicho fenómeno se manifestó en una urgente necesidad de documentar, escuchar y construir memorias con quienes Vansina y Udina (2007) denominan: los grupos desheredados de Europa. Es en este contexto histórico es que cobran más relevancia los estudios orales como una forma de contar las historias de los “vencidos” que no registran -principalmente- para casos como el de África y su diáspora, en los documentos escritos y en las estanterías de las bibliotecas. Los trabajos realizados por misioneros, folcloristas y antropólogos en África y en Oceanía, fueron los primeros pasos para que las universidades fueran aceptando, poco a poco, las investigaciones que se basaban principalmente en las fuentes orales.

Las diversas manifestaciones de lo oral en las comunidades, son según algunos autores, un lente que permite desentrañar fenómenos y procesos dentro de la sociedad. Desde esa perspectiva, Pedrosa y Vanín (1994) y Mendizábal (2012) convergen en un asunto vital: los procesos comunicativos y las formas particulares que cada grupo social ha desarrollado, son canales de trasmisión de la cultura y la historia, sin dejar de lado que están inscritos -también- en lógicas de dominación y relaciones de poder. En coherencia con lo anterior, el establecimiento de una lengua como normativa y hegemónica, ha conducido a que diferentes apropiaciones de la misma, sean consideradas como simples dialectos o desfiguraciones de la estética y la gramática. Al partir del concepto de dialecto como una deformación de una lengua base, se desdibujan los procesos de resistencia que llevaron a cabo los esclavizados en la preservación de palabras inentendibles para los externos al grupo. El bozal ejemplo claro de ello, fue “(...) hablada por los africanos quienes no habían renunciado a su lengua pero mezclaban palabras del español en sus expresiones” (Mendizábal, 2012, p. 94). Desde esa perspectiva de resistencia a través del habla y sus vertientes, se alude un sentido de lucha en vía contraria a la desaparición de toda una cultura; pues según Fanon (2009) es a través de la lengua que se asume toda una cosmovisión del mundo. Desde esta corriente, hay una

clara apuesta transcultural que desmiente los postulados que se inclinan por considerar los acentos, palabras y modos del habla como una deformación de las “correctas” formas de la lengua. Lo que aquí se identifica es un acto subversivo frente a unas maneras estéticas imperantes, que guardan una relación con una historia y una herencia de dominación y colonización. En esta vía se inscribe el estudio de Ramírez (2005). En su análisis se presenta la oralidad de las mujeres Maihue, desde una perspectiva de resistencia; además de incluir y puntualizar en una mirada dirigida al género, como punto diferencial en mayoría de estudios. Desde un tono de denuncia y reclamo, utilizan la oralidad como memoria colectiva, además de reivindicar el valor de la mujer en la construcción (política) de la memoria al interior de la comunidad. Aunque este estudio se llevó a cabo en una comunidad indígena, los usos de la tradición oral hacen posible que, en las debidas proporciones se puedan aplicar algunos hallazgos en los estudios de las comunidades afrodescendientes.

Dentro de las investigaciones se encuentran argumentos que van más allá de pensar la permanencia de expresiones africanas como resistencia (únicamente), y la ponen en el plano de la contribución política y performativa. Por consiguiente, para algunos autores como Pinilla (2017) y Lipski (2009), en el encuentro de las culturas, se debe reconocer el aporte lingüístico de las africanas a las europeas, que al no ser hablada por el colonizador no es reconocida, elogiada o puesta en un plano de lo deseable y lo bello; al contrario, se presenta como una incapacidad o una distorsión de los estilos originales de la que emerge una suerte de “barbarie” lingüística. Es por ello que, Mendizábal (2012) invita a no olvidar la dimensión imaginaria del lenguaje; debido a que hay agencia e intencionalidad dentro de las creaciones discursivas; es por ello que el ejemplo del *Bozal* mencionado en las líneas anteriores, denota una reterritorialización de la lengua: no como incapacidad sino como resistencia, como deseo de no desaparecer.

Hay posturas que apuntan a que los estudios sobre la oralidad y las formas singulares de comunicación del conocimiento, deben servir para empoderar y resignificar a las comunidades. En este caso, la política y la educación se convierten en plataformas a las que deben de trascender las estrategias comunitarias de preservación de la identidad cultural vía lo oral. “La tradición oral y la memoria afro cumplen un papel fundamental en las prácticas educativas del lugar, donde se afirma el saber ancestral que fortalece la participación política

desde la diversidad” (Moreno y Patiño, 2014, p. 147). Esta investigación realizada en el Guamal (Caldas) expresa un claro interés de introducir a la discusión elementos como la participación política justa y equitativa; la diversidad y la convivencia, enmarcadas en la educación. En conexión con lo anterior es válido argumentar que “la tradición oral cumple un papel central en este doble proceso de construcción y articulación de conciencia política y los espacios de resistencia” (Oslender, 2003, p.207). Este aspecto se relaciona fuertemente con lo que Pedrosa y Vanín (1994) denominan como la “normatividad” porque el ejercicio de la política, se desarrolla en el marco de una estructura organizacional e institucional dentro de la comunidad, que a su vez es fortalecida por los soportes morales y valorativos que ofrece la tradición; es por esto que, la palabra oral expresada ofrece una carta de navegación que significa “(...) la supervivencia individual y étnica” de la comunidad (Pedrosa y Vanín, 1994, p.74) en tanto provee los significados que dan soporte a las prácticas y a los territorios en los que se llevan a cabo. En la práctica de la Salve sucede lo planteado por los autores: por medio de la Salve llamada *si al cielo quiero ir*, se entonan algunos mandatos que, con el objetivo de aportar a la convivencia, contribuyen a la ya mencionada supervivencia individual y étnica.

Además de las diferentes inclinaciones en las que se ha trabajado en la tradición oral, hay investigaciones que al tener en cuenta las funciones de lo oral en la comunidad, muestran el valor que tiene la palabra hablada, por su origen suprahumano. Detrás de todo ello, está la pregunta ¿Por qué es importante la tradición oral para las comunidades afrodescendientes? Sin pretensiones de responderla, las diferentes respuestas que las y los autores le adjudican a dicho cuestionamiento, ha delineado posturas de corte conceptual, teórico y empírico. Estudios como el realizado por Jennifer Rojas Díaz acerca de San Basilio de Palenque, que a diferencia de los otros articula la palabra hablada, su valor en tanto origen y usos o funciones dentro de la comunidad, plantea que: el poder de la palabra para los pueblos africanos trasciende el espacio-tiempo e incluso alcanza una dimensión mágica que no debe ser confundida con lo irreal. Al respecto argumenta “(...) que la palabra hablada no se limita únicamente a recrear su cotidianidad sino que mantiene el vínculo íntimo de la comunidad con sus ancestros y se ve materializado a través de diversas prácticas sociales”. (Rojas, 2016, p.49). En esta ocasión la autora pone de manifiesto aspectos fundamentales como: las funciones de la palabra, el vínculo que la misma genera con la comunidad y con los ancestros

que están presentes en un plano preternatural, desde el que siguen teniendo una participación en la vida comunitaria. Al respecto se dice que

(...) entre los posibles aportes hechos por parte de las comunidades afrodescendientes en tierras americanas a los cantos de alabanzas traídos por los españoles, se encuentra el adjudicarle un poder a la palabra para comunicarse con un más allá donde se encuentran los ancestros, generando efectos que repercuten tanto en los que se van como en los que se quedan. (Pinilla, 2017, p.155)

Hay otros estudios que en contravía con lo que se expone anteriormente, no trascienden del papel histórico de lo oral. Obviando que más allá de constituir una fuente de información, es una dinámica viva. Es interesante esta corriente en tanto que no se la consulta como fuente per sé, sino como acto o como hecho social, lo que implica una comprensión de las dinámicas en el presente, sin concederle mucho valor a la memoria en su carácter histórico tanto como a su carácter actual.

Hay serias discusiones con aspectos que se refieren a la realidad o a las realidades al interior de la comunidad si se quiere. Hay corrientes que se inclinan por mitificar y nombrar como fantasiosas a las experiencias de los pueblos. De ahí surgen argumentos que hacen referencia a que personajes como la *Tunda* en el pacífico colombiano, responden única y exclusivamente a lógicas de control social y la reproducción de un tipo de histeria colectiva como resultado de la violencia histórica a la que han sido sometidas las personas que pertenecen a dichos lugares. Algunos autores rebaten esto y le dan valor a la existencia de realidades espirituales dentro de las comunidades afrodescendientes, aunque estas no encuentren eco en otras visiones sobre el mundo. Desde esta visión Motta (1997) afirma que la tradición oral es mucho más que solo palabras, es la producción misma de la realidad. Desde ese panorama, esta postura epistemológica da paso a creencias religiosas, que hacen parte del cotidiano vivir de las personas, en culturas como la afro pacífica. Ubicadas en

(...) una región de ricas tradiciones orales y literatura. No solo hay un vasto repertorio de las formas orales, desde poesías a contadores de historias, desde canciones a acertijos sino un gran placer e inventar una nueva estrofa, aún en volver a contar una nueva historia en forma más vivida, trayendo el temor y el disfrute a los oyentes (Escobar, 2010, p.203).

Lo anterior pone de manifiesto que la “inventiva” y la “variabilidad” de la que hablan Escobar (2010) y Rojas (2016), lejos de presentar a la tradición oral como una expresión inmutable, reconoce en ella lo cambiante y dinámica. Es por esto que “sin duda, la oralidad desborda los límites que imponen las instituciones retóricas como la del género: el locutor es altamente propositivo a la hora de per formar su repertorio, de modo que se producen desviaciones de la norma literaria esperables” (Maglia e Yves, 2015, p.176).

Para ejemplificar lo anterior Duncan (2015), ofrece una perspectiva en la que reconoce la sacralidad y el origen divino de los relatos. En su investigación analiza la literatura oral de los pueblos del Gran Caribe, a partir de los cuentos; en especial el de *Ananci*, una figura que surge de la cultura Akan en el continente africano, pero que ha sido resignificada por las experiencias de los descendientes en el continente americano. En su análisis trae a colación el rol que juegan los contadores en la comunidad.

Vale la pena señalar que los contadores de cuentos africanos eran verdaderos juglares con una gran licencia sociopolítica y religiosa. El contador podía tomarse la libertad de hablar de aspectos de la vida que eran tabú en la comunidad. Estaba facultado para cuestionar ciertas creencias religiosas; podía criticar impunemente las decisiones del rey y su familia; podía discutir los temas cotidianos, juzgar y condenar a los infractores, siempre bajo la protección de las historias mismas que, siendo creadas por el mismo Dios del Cielo, no eran susceptibles de censura política, religiosa o social. (Duncan, 2015, p.68)

Por último, hay posturas que discuten muy críticamente con las demás, porque introducen una discusión antagónica y no complementaria (totalmente) con lo que respecta a lo oral y lo escrito. En su artículo, los autores consideran a la lectura y la tradición oral, como elementos en tensión. Esto discutiría con las versiones que proponen a estas dos formas de transmisión y preservación del conocimiento, dentro de una coexistencia armoniosa, hasta el punto de afirmar que “La escritura representa un mundo que no es el de la comunidad” (Walsh y García, 2015, p.81)

Finalmente es necesario preguntar ¿hacia dónde se dirigen la discusión y los estudios sobre la tradición oral en comunidades afrodescendientes? Teniendo en cuenta los estudios en la primera mitad del siglo pasado, y los que están entre la finalización del mismo y el comienzo del nuevo siglo, ha habido una complejización de la mirada sobre el fenómeno de la oralidad en el mundo. Cada vez más se reconoce el valor de dichas formas de producción del conocimiento y el lugar desde el que se producen. A pesar de las diferentes posturas a lo largo de las publicaciones, hay un ambiente que tiende hacia respetar las diferentes versiones del mundo y sus modos de contarlos; sin olvidar la consigna de no idealizar, exotizar y romantizar las prácticas de las comunidades.

Los estudios sobre la Salve

Con una mayor claridad del universo de la tradición oral, la Salve como expresión de la misma, cobra mayor sentido. En el valioso trabajo realizado por Heliana Portes de Roux (2009) se dedica un fragmento a intentar desentrañar esta práctica. A pesar de que su atención se dirige enérgicamente hacia las adoraciones del niño Dios, la autora describe de una manera admirable, el origen de las salves y su devenir en la historia. Desde esa perspectiva es importante resaltar los esfuerzos que, en términos musicológicos recoge (principalmente) la investigación.

Se destaca con ahínco el sentido de la sociabilidad y encuentro que, revisten a La Salve de colectividad y territorialidad; pues “la muerte es un momento de conmoción social y simbólica, es un evento de índole colectiva, plural en el que se revive el sentido de pertenencia a un contexto particular” (Portes, 2009, p.67). Contexto que cobra sentido, en tanto recubre de materialidad a las interacciones sociales entre las gentes de la comunidad. Allí se describen los escenarios y los roles que cumplen las personas que asisten a acompañar los velorios y los novenarios, poniendo de manifiesto la rigurosidad y los saberes que acompañan a estos actos.

Además, se advierte del peligro que corren prácticas como estas, que al pasar de los años han ido perdiendo fuerza en contextos norte caucanos. Pareciera que los valores inherentes a los procesos de modernización y urbanización, fueran inversamente proporcionales a la

conservación de muchas de las tradiciones de la población afrodescendiente. Esto se puede evidenciar en municipios como Puerto Tejada, en el que se constata un resquebrajamiento de uno de los momentos más importantes para la gente negra de la región norte del Departamento: las adoraciones al niño Dios (Portes 2009). Lo anterior permite preguntar en consonancia con los planteamientos del conocido antropólogo Arturo Escobar (2015) ¿hasta qué punto los rituales y prácticas de las comunidades son ontológicas y hacen resistencia a una cosmovisión globalizadora, capitalista y modernista del mundo? O dicho de otro modo ¿hasta qué punto esto puede constituir el choque o la colisión de dos mundos distintos? Pues lo que se experimenta es un creciente debilitamiento de las formas de vida propias de las poblaciones, a la luz del “desarrollo”, el “progreso” y los valores de la modernidad.

La Salve, o las salves son cantos que:

Están referidos a la virgen o a la pasión de Jesús donde su santísima madre juega un papel fundamental. Es una modalidad cuyo estribillo o coro concluye con la expresión ¡Ave María!, en clara alusión a la oración con que el Arcángel San Gabriel saludó a la Virgen María en Galilea. (Córdoba, D. A. y De Córdoba, C. R., 1998, p. 68)

No es posible dejar de reconocer en la Salve, una práctica que surge en el contexto de la expansión de los valores occidentales por medio de la corona española para el caso de Latinoamérica en el “encuentro” con las culturas negras de África en el proceso de esclavización. El estilo musical y las formas que configuran esta práctica, dejan ver dichos componentes en los que los referentes africanos juegan un papel fundamental. En ese sentido La Salve constituye una adaptación músico literaria en el cual contribuyeron en gran medida tanto los romances juglarescos y la musicalidad gregoriana de la España medieval, como el aporte polifónico y trovadoresco de los “griots” africanos Córdoba, D. A. y De Córdoba, C. R. (1998).

El presente estudio, no se enmarca en hallar los rastros, ni en registrar musicológicamente dicha práctica. Pues hay definiciones que abarcan otros aspectos que permiten ampliar el horizonte posibilidades respecto de La Salve. Este es el caso de la investigación realizada por Mosquera, L. (2018) quien denomina a este canto como “dispositivo cultural” en el que predomina el papel de la mujer claramente político e histórico al interior de la comunidad. Desde esa perspectiva, es importante resaltar algunos elementos importantes que traslapan

este estudio más allá de las miradas folcloristas y reduccionistas de frente a los canales por los que transitan las expresiones de los pueblos negros.

1.4. La territorialidad

Para hablar de territorialidad, es imprescindible definir (en breve) la noción de territorio, que ha tenido diversas acepciones al interior de las ciencias sociales. El concepto de territorio se ha transformado radicalmente desde 1960 y 1970 que fue cuando empezó a usarse en la geografía principalmente; aunque desde el Siglo XIII ya se utilizaba aludiendo al “(...) espacio de la soberanía o la jurisdicción de un país o sus unidades administrativas” (Capel, H. 2016, p.3).

En el fulgor de las ciencias sociales que surgen a la luz de la modernidad en el Siglo XIX, florece una diversidad de perspectivas en las que confluyen incluso dos culturas académicas, diferentes disciplinas científicas y técnicas aplicadas como: La Sociología, La Geografía, La Botánica, La Topografía, El Urbanismo y La Geología. De tal manera que en el devenir de su quehacer científico, han configurado el panorama del sentido nominal y conceptual de este sustantivo. La antigüedad de esta palabra advierte que, los estudios sobre el territorio no pertenecen precisamente a una disciplina en particular, sino que están ligados fuertemente a la transformación constante de la sociedad y de las disciplinas académicas en sí. Con estas cartas sobre la mesa, Capel, H. (2016) plantea que, tanto hoy como en Siglo XVIII, todavía se relaciona al territorio con cuestiones administrativas, exponiendo que “El territorio es un espacio apropiado por los grupos sociales, para fijarse en él, asegurar su supervivencia, construir viviendas y rutas, explotar productos, delimitar dominios” (p. 7)

En medio de lo polisémico que puede ser la definición de territorio, en orden a comprender la territorialidad que nos atañe, toma parte dentro del paisaje conceptual, el Estado. Desde el surgimiento y la configuración de los estados-nación modernos, territorio y Estado se adjuntaron de tal manera uno al otro, que emergió lo que Agnew, A. y Oslender, U. (2010) definen como “El Estado territorial”:

Entidad histórica y geopolítica muy específica. Surgió inicialmente en Europa occidental en los siglos XVI y XVII. Desde esa época, el poder político ha llegado a

verse como territorial por naturaleza, pues la condición de Estado se considera territorial por naturaleza. (p.194)

La médula de esta concepción languidece o se complejiza mejor dicho, en contextos como el de América Latina, pues el ejercicio del poder estatal sobre el territorio, está mediado por las luchas y ganancias alcanzadas por los grupos étnicos y movimientos sociales que ponen en tensión la administración “soberana” del Estado sobre el territorio nacional. Por ende, hablar del territorio para las comunidades negras (en Colombia), sin mencionar la incidencia que tiene la noción de Estado-Nación en el que están insertas, no hace justicia a las tensiones generadas por la colisión de los derechos administrativos que, conferidos por el Estado formalmente a través de la Constitución Política de 1991, chocan con las exigencias y demandas que el mismo Estado impone a las comunidades.

La complejidad de los usos y significados de la tierra en la sociedad colombiana que no pretendo profundizar aquí, se ahondan cuando se trata de las comunidades étnicas en las que se agrupan problemáticas políticas, históricas, sociales, económicas y culturales que se concretan en el territorio y su permanencia en el mismo.

Teniendo en cuenta los planteamientos expuestos ¿Cómo se entiende para fines de la investigación la territorialidad y necesariamente el territorio? Conjugando los aportes de los autores traídos a colación en esta parte del documento, las miradas jurisdiccionales y estatistas no son el camino más noble desde el que se puedan abordar con amplitud los enfoques propuestos en esta investigación. En ese sentido, la noción de territorio debe acoger los procesos territoriales a los que llamo construcción de una *infraestructura nostálgica*. Esto consiste en aquellas prácticas y costumbres que siempre unen a África, la madre de la que un día salieron los esclavizados africanos. Dichas prácticas que en una suerte de cordón umbilical a través del encuentro habitual, de la familia extensa, del río y los relatos de los y las mayores; además de las manos del sobandero y de la mujer que teje la historia en la cabeza de hombres y mujeres negras por medio de las trenzas mantienen viva a la comunidad. Se mantiene viva en el fogón que sostiene la paila de cobre y en el frenético baile de la cagüinga al espesar el dulce en las sentidas navidades. La misma paila que si pudiera hablar, contaría o cantaría más bien, todo el despliegue de sabiduría y conocimiento que por varias generaciones le imprimieron las “viejas” en conversaciones impregnadas de experiencia y

memoria negra. Se mantiene vigente en los dichos, en los remedios y los inigualables tonos musicales que arropan a las mañanas de la mujer norte caucana.

A modo de analogía, la paila de cobre constituye por sí sola la *tierra*, necesaria pero no suficiente para la existencia del *territorio*. El *territorio*, equivale a la paila de cobre entronizada en el fogón, que a su vez está provisto de los saberes de la persona que cortó la leña al aviso de la luna para que no fuera de dudosa calidad. Además de todas las interacciones que ya descritas se tejen alrededor del fogón, la *territorialidad* entonces, articula todo lo anterior; pues a esta la constituye la mano de la abuela que, por medio de la cagüinga dirige de manera consciente, autónoma y dialógica el destino del dulce; entre tejiendo *la tierra, el territorio y la territorialidad*. De la manera en la que, la abuela vió y escuchó las recetas y las creencias alrededor del dulce, se relacionan simbióticamente, la tradición oral y la territorialidad.

Lo anterior da cuenta de una de las diferencias entre la forma en la que habitan el territorio los animales y los seres humanos. Estos últimos pueden fijar significados a los lugares en los que habitan, amalgamando un entramado de sentidos que hacen que unos espacios aparentemente físicos sean profanos, sagrados, colectivos, ancestrales, públicos, privados y la lista sigue. Sin embargo, no es igual en todo el mundo; es importante mencionar que en occidente ha imperado desde la modernidad que ya hacía pininos en el Siglo XV, una visión secular y extractivista del territorio. Este se convirtió al menos para los contextos latinoamericanos en una peligrosa combinación entre los significados de la tierra asociada al prestigio y al honor, y las nuevas sensibilidades de la acumulación de riqueza introducidas por el capitalismo.

La ya mencionada *infraestructura nostálgica* que propongo como categoría en esta investigación, se configura no solo en los actos, sino también el deseo y el sentir de las comunidades negra; conecta fraternalmente con el concepto de *subjetividades diaspóricas*, que según Martínez (2005) “Se trata de una serie de prácticas y experiencias vitales, de expresiones socioculturales, que marcan el regreso cultural a África: ahí entrarían las ideologías políticas, el arte (la literatura, la música), las corrientes académicas y los movimientos religiosos” (p.104).

En este proyecto de investigación no se pretende presentar de una manera determinista el territorio para las comunidades, por el contrario se menciona la relevancia que tiene el mismo desde punto de vista relacional; tiene sentido en doble vía y en diferentes niveles de intensidad: tanto la manera como las comunidades configuran el territorio y el territorio las configura a ellas. En el caso de La Balsa, las historias sobre el río han influido en la relación con él, a la vez que estas no prescinden de la materialidad de éste río (y no de otro) que nutre y da singularidad a los relatos y a la identidad.

Finalmente los procesos de identificación con la diáspora africana, tienen un especial valor simbólico y político que no tendrían sentido fuera del territorio, pues en él se teje lo que fue arrancado, aunque no del todo. Pensar el territorio desde una visión afro diaspórica, permite alzar la mirada a una historia que trasciende a la de la esclavización trasatlántica de los pueblos africanos en el siglo XVI. Esta propuesta va ineludiblemente por esa vía, con el propósito de aproximarse a dicha invitación epistemológica y política que emerge de las concepciones diaspóricas de las comunidades.

La Salve como lente de la tradición oral y objeto de esta investigación, posibilita ver esas conexiones del territorio ancestral con la continente madre; a la vez que encarna territorialmente a una práctica oral y simbólica, permitiendo que sea más aprehensible en términos investigativos.

1.5. La tradición oral y los métodos de la investigación

Por medio del método, las técnicas y los instrumentos implementados en la investigación, la información recogida, es funcional para la comunidad de la balsa y la Academia. Se registraron 12 Salves con la participación protagónica de las cantadoras como garantes de la tradición y guardianas de las letras. En coherencia con el ejercicio investigativo, puedo afirmar, que las personas y los contextos hablan; las herramientas y técnicas seleccionadas para esta investigación, estuvieron dirigidas a que la obtención y tratamiento de la información se diera en un entorno donde los sujetos tuvieran voz.

La Salve es un canto ritual que según las creencias de la comunidad, no debe entonarse en cualquier momento, pues esto puede atraer la muerte a algún familiar. Alrededor de esta creencia, el registro de las letras contenidos en los cuadernos de las cantadoras, constituyó un reto y de frente a éste imaginario.

Método, técnica e instrumentos

La investigación parte de un método eminentemente cualitativo, en el que tiene lugar los aportes metodológicos de *la etnografía*. Incorpora los aspectos más relevantes de las otras técnicas como *la entrevista* y *la observación (participativa y no participativa)* que posibilitan el registro y análisis de la información. La etnografía más allá de ser una herramienta de recolección de datos. En consecuencia, identificar los significados y cómo las personas los construyen, exige de un tipo de estrategia metodológica que vaya más allá de lo que reflejan las comunidades. Es necesario entonces, tejer los sujetos y las prácticas con sus entornos. Finalmente, la tradición oral es un ejercicio que no se puede sacar del contexto de lo colectivo y en la Salve se confirma esta premisa. En la comunidad hay un promedio de 30 letras. Para el contexto de La Balsa, ninguna de ellas tiene un autor que pueda reclamarlas para sí; todas son herencias que ponen de manifiesto la colectividad, en el acto creador y artístico de la comunidad. Por tal razón *el encuentro de sabedores*, pretendió ser un espacio donde colectivamente, se pudieran realizar grupos focales o conversacionales, con la participación de personas que tuvieran un saber alrededor del tema de interés. Este espacio, fue organizado y direccionado, pero no estricto; de tal manera que la dinámica se generó en lo impredecible de la palabra. Por medio de la conversación en estos escenarios, las cantadoras iban tejiendo sus experiencias al contraste con las anécdotas de las demás; experiencias y anécdotas que no aparecieron de la misma manera, en contextos aislados como en las entrevistas.

El lugar de enunciación: La Balsa y la investigación

Es importante hacer mención del siguiente aspecto: en toda investigación se debe situar al proyecto y de igual manera al investigador. Esta propuesta tiene la particularidad de que yo pertenezco a lo que constituye la unidad de análisis del trabajo: La comunidad de La Balsa. En ese sentido, como balseño, he contado con una participación activa no programada en muchos momentos de la comunidad, lo que proveyó información privilegiada, a la vez que constituyó un esfuerzo por desnaturalizar lo aparentemente cotidiano, repetitivo y familiar. Por eso las entrevistas ocasionales, juegan un papel importante en la investigación. Muchas de ellas tuvieron lugar camino al río, en una reunión o una simple caminata por la cancha.

Otro aspecto a resaltar, es que a pesar de que las personas tienen sus creencias, muchas veces no las afirman por medio de las palabras y pueden llegar incluso a negarlas. En ese sentido, estar atento a las acciones y las respuestas no premeditadas (como en algunas entrevistas) fue clave. Un joven que participa en un velorio por ejemplo, puede asegurar que no cree en las historias de los muertos y en lo que dicen los mayores al respecto; sin embargo, es el mismo que no abandona la casa antes de las doce por temor a que el muerto lo ataje en el camino. Las palabras propias son un ejemplo de ello, sin que estas fueran el centro de la investigación, contribuyeron a entender este reto metodológico. Como no es habitual que hayan diccionarios o glosarios de palabras singulares (aclaro) para el uso cotidiano en las comunidades, muchos al preguntarle sobre estas dicen que no saben, pero en una conversación habitual, afloran por doquier.

Constituyó un privilegio no menos que un reto, la oportunidad de llevar a cabo mi proceso investigación, en La Balsa. En ese sentido comento en breve la relación del pueblo como unidad de análisis y yo, el investigador.

Todo empezó hace varios años, en los que la emoción de los procesos de las comunidades negras en el norte del Cauca de los que participaba, combinado con las hormonas de la pubertad, me llevaron a pasar horas con mis abuelos y otros mayores, conversando sobre la historia del pueblo, los apellidos y las mil anécdotas que no podían faltar. De tantas cosas que escuché, me empezó a inquietar algo: cuando hablaba con los mayores, me contaban historias de las que ya no se veía rastro. Los cuentos del tío conejo, tío tigre, tío sapo y la

fiesta en el cielo, eran historias que aunque bien recordaba porque las escuché a viva voz, parecían desaparecer y muy rápido de las conversaciones habituales. La oscuridad que antes llamaba a la montonera para echar cuentos de brujas y chistes pueblerinos, era la misma que poco a poco se fue convirtiendo en un llamado al encierro, más que a “arrejuntarse”. Y qué decir de la música: las cuerdas del violín, de la guitarra y los cueros del tambor que no faltaban, parecían sucumbir ante el bajo de la música norteña que cambió el panorama sonoro de la comunidad. El dulce manjar blanco cebado en la paila de cobre, ya no era predecible en los diciembres familiares y festivos; el pandebono cerrero y el champú en Semana Santa, no necesariamente se intercambiaban como antes. Las adoraciones al niño Dios ya no eran ni la sombra de lo que fueron según los mayores. A pesar de los esfuerzos hechos en registrar la historia por parte de la Institución Educativa Agroindustrial Valentín Carabalí y otras organizaciones, la mucho de lo que escuché y que sentía era muy importante, no estaba más que en la memoria de los viejos, muchos de los que solo queda la memoria.

Cuando a duras penas escuché en reuniones las palabras territorio, identidad, cultura, y referentes propios, me empecé a preguntar por qué desaparecían “cosas chéveres” que los mayores contaban de la comunidad. Ciertamente las cosas cambian, pero esto, verdaderamente, me quitaba el sueño. Pasó mucha agua debajo del puente, memoricé muchos dichos y comí mucho choclo en arepa y en envuelto, mientras aprendí que había algo que denominado como la tradición oral y encerraba mucho de lo que escuchaba de los mayores. Al respecto un día hablé con mi mamá en tono de preocupación y me dijo lo siguiente:

Yo: Nombre de Dios Má

Mamá: Dios lo bendiga.

Yo: (...) Má usted que ha visto tantas veces salir el sol y ocultarse en esta comunidad ¿qué piensa de las costumbres y tradiciones de aquí de la Balsa? ¿Usted cree que han cambiado, qué cosas se han perdido y por qué?

Mamá: Si, muchas cosas han cambiado, por ejemplo: cuando yo crecí, había un respeto que nos inculcaban desde muy pequeños por los mayores. Fuera o no de la familia, cuando alguien se encontraba a un mayor en el camino tenía que alabarle a Dios y pedirle la bendición.

Yo: ¿Madre, y la tradición oral qué? Porque yo escucho muy poco, las historias de don primo, el tío conejo y del tío tigre. Recuerdo que mi abuelo nos contaba muchas historias de esas.

Mamá: yo creo, que todo cambió con la familia. Anteriormente había mucho encuentro con el otro. Todos los sábados nos reunían a los hijos para contar historias y hablar. También pienso que cambiaron las cosas, cuando las madres dejaron de criar a los hijos. (...) Ya no hay tanto respeto por los mayores y las familias tienen menos encuentros que antes.

Yo: y el problema es que la gente se va Má, los viejos se están muriendo.

Mamá: Sí, el problema es que ya no hay quien cuente

Ya no hay quien cuente, recibí estas duras palabras con una rara nostalgia que, impulsó los principales cuestionamientos que guían la investigación.

2. Hallazgos de la investigación

Los hallazgos que aparecen en este apartado del documento, son los resultados obtenidos del proceso de investigación en contraste con la pregunta y los objetivos que se plantearon en las páginas anteriores. El trabajo de campo jugó un papel fundamental en el que las herramientas metodológicas contribuyeron en mayor o en menor medida según el caso, a una aproximación empírica a los fenómenos que acontecen en la comunidad. El primer momento, constituye un esfuerzo por aproximarse a las dinámicas territoriales, que posibilitan ahondar en las comprensiones que emergen de la relación entre el la territorialidad y la oralidad, razón por la que por medio de unas breves notas descriptivas, se ofrecen elementos para entender mejor las dinámicas de la gente en el territorio. En un segundo momento, se presentan los hallazgos alrededor de La Salve, como una concretización de dicha relación, para finalmente concluir con algunas consideraciones resultantes de todo el proceso investigativo.

2.1. La Balsa, Pueblo Bonito: un relato entre las memorias negras del río Cauca y los dolores del territorio

La Balsa pueblo bonito que debemos de cuidar, que debemos de cuidar (bis)

Sus paisajes verdecitos los debemos conservar (bis)

Yo no sé qué pasará sin el aire se nos termina, si aire se nos termina

Yo no sé qué pasará si al agua se nos acaba, si el agua se nos acaba

No habrá vida nunca más, solo tierra desolada (bis)

Fragmento de la canción: La Balsa Pueblo Bonito

Autora: Elizabeth Sandoval

Intérprete: Carmen Emilia Carabalí Tovar



Fotografía de: Jandy Jota Tres (La Balsa, 2019)

En esta primera parte de los resultados de la investigación, se presentan algunos elementos alrededor de los diferentes significados y sentidos del territorio, de la vida y del orden social y comunitario de La Balsa, con el objetivo de ampliar el panorama de comprensión en conexión con la relación del territorio con la oralidad. Los datos y momentos que se traen a colación, provienen (principalmente) de los procesos de memoria colectiva, más que de ejercicios de investigación histórica, motivo por los que, la precisión e historicidad palidecen de frente a la narración y las vivencias de los acontecimientos que se traen a colación en el documento.

“El pueblo de las mil comelonas”

La Balsa es innegablemente el pueblo de las mil comelonas. Las fuertes redes de parentesco expresadas en los apellidos enredados y la geografía que desemboca en la necesidad de confluir cerca del río, se conjugan para hacer de este pueblo, un lugar dispuesto al encuentro. Para ejemplificar la anterior afirmación, La Balsa cuenta con un espacio conocido como ASOCOMELONA Sin Miseria; en el que un grupo de personas se organizan para salir a compartir alrededor de la comida y la integración familiar. Su estructura está claramente definida y sus esfuerzos se dirigen al cumplimiento de los objetivos y metas propuestas.

Las quemas y la integración comunitaria

Según los relatos de los mayores, anteriormente cuando alguien estaba invitado a una fiesta y no asistía a ella, las personas de una manera inesperada, decidían hacerle una quema. Ello implicaba que una cantidad considerable de personas se iban con todo el grupo de música y con pólvora para estallarla cuando llegaran a la casa del “fulano”, de tal manera que hasta el que no estaba invitado llegara y se sumara a la celebración. El obligado anfitrión, debía levantarse y preparar comida para todos, pues como no fue a la fiesta, la fiesta vino a su casa.

Sentido de permanencia y de pertenencia al territorio

He acostado a mis muertos en la dulzura de tus amados senos

Allá donde las cataratas lavan los pies de losa farallones

Guárdalos pues ¡oh tierra!

Guarda en los pliegues de tus linos, guarda los huesos de mis hermanos

Fragmento del poema: ¡Oh Tierra!

Siriman Cissoko

Muchas personas han tenido que salir de la comunidad buscando una estabilidad económica y huyendo de la violencia generada por los actores armados. Al respecto, se destacan la época de la Violencia en 1948 y los afectados por el conflicto armado que ha tocado a la comunidad desde 1974 con la presencia de las guerrillas FARC-EP entre otras; la fuerte oleada paramilitar desde 1995 hasta el 2007 aproximadamente. También hubo personas que se desplazaron por cuestiones económicas, hacia Cali y Bogotá en el ámbito nacional y en su orden temporal, hacia Venezuela, España y Chile (principalmente) en el ámbito

internacional. Pese a lo anterior, La Balsa entierra sus muertos. Las personas retornan vivas o difuntas al lugar que las vio nacer y aunque ya en menor medida, las indisolubles redes de parentesco que unen a las familias de la comunidad, generan un ambiente familiar y jovial, que convoca a las personas al territorio, en el que no es primo es sobrino el que no es sobrino es ahijado y el que no es familia es porque no es de La Balsa.

Los multitudinarios entierros, las fiestas tradicionales que, guardadas las proporciones podrían considerarse una transformación de las fiestas patronales, junto con las adoraciones al niño Dios en diciembre y febrero, continúan jalando periódicamente a los que ya no viven en la comunidad, a estar en la Balsa y compartir; hecho que no da paso a la desconexión total del territorio y de las familias.

Una tradición organizativa fuerte

La tradición organizativa de la comunidad, se hace presente no solo en los espacios ocasionales (pero no menos importantes) como las comelonas y las fiestas, sino también en las organizaciones formales que han tenido un rol significativo en la construcción de la región norte Caucana y del País. Por medio de los aportes a los procesos comunitarios, se destacan: el Grupo de Integración Rural (GIR) y La Asociación Casita de Niños (ASOCAS), quienes vienen caminando hace 30 años en el ámbito de la etnoeducación, la agricultura, la recreación y la generación de empleo local. En la defensa y empoderamiento de la mujer y del territorio, la Asociación de Mujeres Afrodescendientes del Norte del Cauca (ASOM) ha jugado un papel determinante. Desde 1997 vienen girando alrededor de los temas mencionados y Clemencia Carabalí, una de sus principales lideresas de dicho proceso, fue galardonada con el premio Nacional a la Defensa de los Derechos Humanos en la categoría Defensora del año (2019). Este premio fue otorgado por la Organización Diakonia y la iglesia sueca. Además de la Asociación de agricultores de La Balsa (ASODEBAL) y la Fundación de Mujeres forjadoras de Futuro (FUMFUTURO) que trabajan en torno a la agricultura y el procesamiento de productos como el vino de naranja, se encuentra La Corporación Juvenil para el Desarrollo Comunitario (ORJUDEC) que hasta el momento es la única organización juvenil legalmente constituida en el municipio de Buenos Aires y trabaja para promover la

participación autogestionada de jóvenes, adolescentes, niñas y niños y comunidad en general; a nivel político, social, cultural y ambiental, mediante acciones enmarcadas en la cultura de paz, la economía solidaria, el emprendimiento creativo, cultural y social.

Siguiendo la corriente argumentativa, en el año de 1988, La Balsa, fue el epicentro del II Encuentro de la Cultura Negra del suroccidente colombiano, apoyado por la Empresa de Cooperación al Desarrollo. Los liderazgos que se han generado continúan contribuyendo en espacios determinantes de toma de decisiones. De La Balsa han surgido 3 alcaldes, una cantidad considerable de concejales, 4 personeros, 1 candidato a la Asamblea departamental y el primer Gobernador afrodescendiente y norte caucano en la historia del departamento: Elías Larrahondo Carabalí, elegido para el periodo 2020-2023. Finalmente el Consejo Comunitario Cuenca Cauca y micro cuencas Teta y Mazamorrero, como autoridad territorial, desde su creación (2014) viene trabajando en el fortalecimiento de las organizaciones en el corregimiento y en el norte del Cauca. De lo anterior se sigue que, la rica tradición organizativa de La Balsa, da cuenta de una tendencia a lo comunal a lo colectivo, comportamiento este que, no se escapa del inherente conflicto que no descalifica dicha tradición.

2.1.2. Los dolores del territorio: memorias negras del río Cauca y del conflicto armado

Mi Río habla... Mi río muere, Mi río llora

“Yo mismo he sido río... Sus aguas han estado largas horas en mis pieles, y mis tegumentos sumergidos en el profundo y oscuro verde de sus raudales, de ellos, ha tomado su negro- mate color.”

Yo mismo he sido río...

Francisco Javier Sandoval Larrahondo, poema dedicado al Río Cauca.

Cuando apenas faltaban 3 años para entrar en el nuevo siglo, parió mi mamá, María Larrahondo Carabalí. Por fortuna para mí y para el río, mujer Balseña. Por tal razón, crecí en este pueblo del que puedo decir sin miedo alguno, mi pueblo bonito. He vivido toda mi vida a unos 100 metros del río aproximadamente. Sin duda alguna de los ya casi 8. 200 días que llevo el mundo, no es tan difícil creer que varios de ellos han transcurrido en él.

Y sí, me he criado al pie de mi río, el imponente y respetado Cauca. Allí donde su brisa rosa mi cara cuando me levanto y abro la puerta de mi casa. El fluir de las corrientes y bocanadas de agua, significan para mí, lo que significó para mis ancestros: Vida. Unos provenientes de la hacienda (esclavista) de Corcovado y otros llegados de las minas, entre ellos y ellas fundaron este hermoso pueblo que del mismo río recibió su nombre: La Balsa.

Los Carabalí, los Peña, los Sandoval, los Mina, los Tovares, los Larrahondo, los Cortés, los Filigrana, los Trujillo, los Balanta, los Rodallega, entre otras familias más, formaron una comunidad negra al pie del grande y del protector. Ese, que según la gente es capaz de atajar la lluvia cuando viene del norte, guarda misterios y esconde secretos. Desde niño supe que el río era más que solo agua en un cauce, lo sentí antes de saberlo, lo experimenté. La mamá de un pescador tradicional, solía contar acerca del *rebulicio*, un peligroso animal que aparecía en Cauca, lo que me inspiraba respeto, amor y un extraño temor. Y no solo a mí: en días de verano habíamos más muchachos en el río jugando lleva, que granos de maíz en el buche de la gallina.

Los viejos me decían que Cauca no era el mismo, siempre hablando de él como si tuviera vida propia. Un día preocupado me decidí y fui hablar con mi río. Llegando a la orilla le pregunté

Yo: ¿Qué te pasa? Los viejos dicen que ya no eres el mismo.

El río: Han cambiado muchas cosas. No tan buenas como quisiera. Cuando los primeros llegaron, me amaron y me protegieron tanto como yo a ellos. Tus abuelos navegaban libres en las balsas, los champanes y en las canoas llevando plátano, yuca, caña y guadua para vender en Juanchito, Cali. Les di pescados en abundancia y variedad. Sabía sorprender a los pescadores en tiempo de subienda, llenando sus canoas con peces sin que tuvieran que lanzar siquiera la atarraya. Ahora, estallan mis aguas con pólvora y matan a mis peces, pequeños y grandes.

Yo: Pero, yo escucho que los mayores siempre dicen “Cauca es viejo y todavía corre” eso es verdad ¿no?

El río: Si muchacho, pero no como antes. A tus viejos les dejé moverse siempre con libertad. Pasaban productos e incluso ganados a sus fincas. Yo mismo en épocas del año, inundaba

sus tierras dejándolas fértiles y abonadas para que tuvieran grandes cosechas. Pero hace tiempo me han venido cercando. Con sus represas restringen mi cauce, para obligarme a darle vida tierras ya inertes de los cultivos de caña que se chupan mi vitalidad. ¿Quieres que te diga más? la misma gente dice *Cauca quita, pero también da* ¿No es cierto? Pero ¿Qué les he dado? Comida, diversión, bienestar, identidad y sustento ¿qué les he quitado? Hambre, escasez, aburrimiento. Ahora, desde las minas, los galpones y las mega-agroindustrias, inducen mi muerte con desechos, con cianuro y con mercurio; secan mis fuentes para crear falsos bosques donde ni los pájaros cantan ni las ardillas juegan. Cuando todavía tus abuelos y abuelas me navegaban todo era muy diferente. No permitían ¡jamás! Siquiera que, animales muertos y basuras tocaran mis aguas. Cuando venían a lavar, yo mismo calmaba su sed sin temor. Ahora es imposible.

Yo: Eso es verdad. A mí no me dejan...

El río: Sí, los sé. No te dejan beberme. Y tienen razón en hacerlo.

Yo: Increíble. Han cambiado mucho las cosas

El río: Ay no sabes muchacho. Les he dado vida durante siglos y me traen muertos que sumergen en mis entrañas para nunca más retornar. Me han convertido en un cementerio sin posibilidad de duelo y con un dolor eterno como mi cauce.

Con nostalgia le pregunté ¿crees que vas a morir?

...

No me respondió.

Lo que dicen los mayores

El río Cauca es territorio para la comunidad. Desde que los primeros pobladores afrodescendientes que se establecieron en La Balsa, el río ha sido indispensable para todos y todas. Como vale la pena reiterar, el corregimiento recibió el nombre del mismo río. Cuando el río era el principal medio de transporte (hasta alrededor de 30 años después de la construcción del puente en 1927) las balsas fueron un medio fluvial construido con guaduas

y amarres de bejuco. Estas sirvieron durante mucho tiempo para llevar caña, plátano, yuca y demás víveres que eran vendidos en Cali junto con la guadua. De ahí el nombre que da cuenta de que la identidad balseña no puede entenderse sin el río como un espacio territorial vital. Hay personas que solo se levantan a observarlo como es el caso de Alirio Carabalí, bisnieto de Valentín Carabalí, unos de los fundadores de la comunidad. A la edad de 84 años es un pescador tradicional y un artesano que, guarda y aplica sabiamente los conocimientos recibidos por los mayores desde antes de que Cauca fuera apresado por la construcción del embalse La Salvajina en la década de los 80s. En un encuentro ocasional camino al puente, mi tío Alirio, me comentó acerca de lo que podríamos llamar “la estética del río”. Al respecto él decía que:

El río antes era playa y piedras (llamando la atención sobre la belleza del mismo). Uno podía pasar caminando por una orilla debajo del puente. Cerca de la Playa (un predio de la familia Sandoval) había un lugar por donde se atravesaban las bestias y la gente. Es más, según cuentan los viejos, por ahí pasó Simón Bolívar camino a Popayán. ¡Mijo! toda la maleza que usted ve en los bordes del río, apareció con los venenos y los insecticidas, porque antes las orillas del río eran bien limpias. (Alirio Carabalí, Pescador tradicional, 8 de marzo del 2019).

Además comentó algo muy bonito a propósito de origen del nombre de la comunidad.

Anteriormente las personas hacían balsas con guaduas verdes eso sí, para ir a vender productos a Juanchito, Cali. Encima de las balsas, echaban tierra y la apretaban bien para hacer un fogón. Solamente necesitaban llevar la sal y la olla, porque cuando iban por el río era tanta la cantidad de pescado, que no necesitaban ni siquiera pescar porque los pecados caían a las balsas.

Señalándome a la finca de los corcinos que colinda con la de Diego García, contó lo siguiente:

¡Vea! había tanto pescado, que en una ocasión un señor que se llamaba Arriano Alarcón y otro personaje, tiraron un tatuco. La gente iba a recoger pescados, eran tantos que se sentían como pasar por un cafetal. Las tambadoras se vinieron de allá de donde estaban hasta por acá; ni siquiera siguieron tambando porque se vinieron con las bateas llenas de pescado. (Alirio Carabalí, Pescador tradicional, 8 de marzo del 2019).

Mi tío siempre decía “aquel o aquella” refiriéndose a algunas personas de la comunidad, de las cuales decía éste o ésta “no guarda historia”. Aclarando que no todos por ser mayores están facultados para transmitir conocimiento según él. Mi tío Alirio mencionaba la capacidad que tenía su abuelo Sebastián Carabalí (mi tatarabuelo) para guardar la historia. Él dice que su abuelo le contó lo siguiente:

En el año de 1949, un señor Alarcón compró una atarraya en el tren. Se bajó a Cauca y sacó 119 bocachicos aproximadamente. ¡Grandes, grandes, grandes! Es que antes de la draga el pescado sí era grande. La draga revolvió el río. Antes cuando el río se inundaba, pasaba la creciente y el río quedaba limpio, ahora no. Si llueve por arriba no se puede pescar, si trona por arriba o por Timba no se puede pescar, porque esos ríos son los que ensucian a Cauca. (Alirio Carabalí, Pescador tradicional, 8 de marzo del 2019).

Aunque lo anterior parezca fantasioso de frente a la cantidad y a la calidad de pescados que se sacan del río hoy, en el mismo lugar donde yo charlaba con mi tío Alirio (en el puente), en el año 2015, Don Héctor Carabalí, con la seriedad que lo caracteriza y la seguridad de los años que lo respaldan, señalaba a la loma de la pastora y afirmaba “Cuando el río todavía corría al pie de la loma (la pastora) y no se había construido la salvajina, se cogían pescados del grande suyo (refiriéndose a mí)”. Es imposible negar que el asombro me tentaba a la incredulidad, pues los que yo he visto, y hace rato que no los veo, no llegaban a ser un poco más que de 90 centímetros. Sin embargo es claro que el paso de los años y los cambios sobre en los ecosistemas, han generado todo el desastre que se vive hoy: peces pequeños e incomibles para los que temen a la contaminación de metales pesados como el mercurio y cianuro. Sin embargo el mismo “pescao envenenao” que no se come Goyo, Tostao y Slow en el Chocó (Chocquibtown, 2007), es el que consumen las comunidades negras ribereñas, producto de la minería y la agroindustria que azota a muchos de los territorios Norte Caucanos.

De frente al desastre que implicó La draga en el territorio fluvial, es importante mencionar en breve, algunos datos que ayuden a comprender mejor lo que pasó. En concordancia con los relatos ofrecidos por Don Alfrey Gómez (agricultor y emprendedor panelero del corregimiento) en el marco del proceso de construcción de la revista Somos La Balsa (2018),

se afirma que La draga empezó a operar en el río desde 1947 hasta 1954 aproximadamente. Dicho proceso tuvo consecuencias nefastas para la tenencia y uso de la tierra de los campesinos ribereños, pues “el chontaduro y el plátano también eran una fuente de ingreso, hasta que llegó la draga y fue desplazando los cultivos de la comunidad”. Además, en un ejercicio de desposesión forzada de los pequeños campesinos que se interponían a los intereses de La draga, afirma don Alfrey como que:

A las personas que no querían vender le depositaban la plata en una cuenta y tenía que ir a retirarla. Igual si los propietarios no aceptaban vender el terreno, les dañaban la finca, lo que producía el desplazamiento de la gente. La ganadería también sufrió por esta causa, la gente optó por dedicarse al cultivo de la yuca y la quema del carbón vegetal, como una manera de subsistir.

“Nos metieron capacho por maíz”. Los conflictos en el territorio y en relación con los intereses económicos

*Se pusieron a talar todo el bosque
Para un producto nuevo sembrar
Se olvidaron de plantar papa china
Chontaduro yuca y la pepa e pan
Y trajeron gente de otros lugares
Pa que los vinieran a asesorar
Hoy en lugar de coco, se cosecha coca
Y en lugar de amores hay enemistad
En lugar de guacuco se come bazuco
Y en lugar de guarapo marihuana dan...
Y como consecuencia de esos malos cambios
En nuestro paraíso se acabó la paz (bis).*

*No hay hombres pescadores solo hombres pescados
Que parecen muertos por cualquier manglar*

Con la lengua afuera y dedos cortados
Porque dijo algo que era de guardar
Irreconocible porque les echaron
Químicos que usan para procesar
Y como consecuencia de esos malos cambios
En nuestro paraíso se acabó la paz.
Fragmento de canción: Coca por coco

Herencia de Timbiquí

Hay dicho tradicional que dice “capacho no es maíz”. Cuando los agricultores cosechan el maíz, en algunas ocasiones se dan mazorcas que aparentan ser grandes y no son más que capaz y capaz de la vaina que envuelve el fruto que realmente está vacío. De ahí surge este dicho para referirse a algo que promete mucho y realmente no es más que apariencia. De igual forma pasa con las promesas de “Progreso” y del “Desarrollo” que desde la Colonia han padecido las comunidades negras del país ¿Qué se podría esperar de estos discursos y prácticas que se edificaron sobre los cadáveres de las gentes negras raptadas del continente africano?

Las terribles experiencias que han tenido las comunidades negras norte caucanas, no distan por mucho, de las que padecidas por las del Pacífico costero desde Chocó hasta Nariño. Las acciones de los grupos armados al margen de la ley, tienen una escalofriante coincidencia con el despliegue de megaproyectos que vienen configurando verdaderas “geografías del terror” (Oslender, 2008) y de la muerte, desplazamiento, desarraigo territorial, del debilitamiento de las prácticas de la comunidad en las que, se mantienen “valores fundamentales” para la gente negra (Arriaga, L. 2002). El capital global a través del neoliberalismo, ha empujado a la destrucción de los territorios. El banano y la palma africana en el Chocó, el imperio cañero en el Valle geográfico del río Cauca, la coca, el petróleo y el oro en el Pacífico sur, dan cuenta de lo que Molano, A. (2017) llama la colisión entre lo consignado en la Constitución política (pluriétnica y multicultural) y los intereses macroeconómicos y neoliberales acolitados en la misma carta magna. Los pueblos están asistiendo a lo que Ó Loingsigh, G. (2013) llama “La reconquista del Pacífico” por medio de “la invasión, la inversión y la impunidad”

Este modelo de ocupación y uso de la tierra se articula a un sistema de producción fundado en la explotación de la mano de obra indígena, afrodescendiente y mestiza, sometida a diversas formas de servidumbre (terraje, aparecería, medianía y semiesclavitud). (PCN et al, 2009, p. 54).

Ese choque al que todavía resisten con valentía, es denominado por Escobar, A. (2015) como “luchas ontológicas”, las cuales parten no solo de la concepción que tienen las comunidades del mundo, sino de la experiencia de habitar mundos diferentes; mundos en los que prima la colectividad y el respeto de la vida por ejemplo. Jamás se podrá dimensionar la gravedad de los daños que por medio de las prácticas antes mencionadas, se les han infringido históricamente a las comunidades, sino se entiende el significado del territorio y el libre y autónomo ejercicio (de territorialidad) que se ha llevado a cabo en él.

“Para el afrocolombiano el territorio es la vida, donde el saber ancestral tiene valor y cabida. Ahí está contenida la herencia de los mayores, con su ciencia y con su gracia y toditos sus sabores. Todas las multicolores, vivencias que día a día otorgan la garantía para tener tan cercano, el territorio en la sangre para el afrocolombiano” (*El territorio es la vida*, Carlos Rodríguez citado en Ó Loingsigh, G., 2013).

El Caso de la Balsa

La Balsa, tierra de paz y alegría, en La Balsa yo disfruto de una gran compañía

*Las gracias les doy a todos, por escuchar esta canción, la compuse con toda el alma y
corazón*

*Cuidemos bosques y cuencas, también la naturaleza, cuidemos el medio ambiente, pa' que
La Balsa tenga grandeza*

Y si a La Balsa vienes, disfrutaras del aire y su melodía

(...)

En La Balsa hubo tiempos que estuvieron lejos de ser de paz y alegría. Aunque se registra la presencia de los grupos armados al margen de la ley desde 1974, nada es comparable con la oleada paramilitar que por medio del Frente Calima, golpeó fuertemente a la comunidad en el periodo comprendido entre 1995 y 2007 aproximadamente. Gracias a los procesos de resistencia pacífica y la valentía con que muchas personas se enfrentaron a estos grupos, entendieron que para algunos “es mejor morir de pie que vivir arrodillados” (Poesía, La negra Catalina Tetas). Sin embargo, hubo hechos dolorosos como asesinatos selectivos, amenazas, amedrentamiento, desapariciones forzadas y abortos provocados producto del miedo sembrado en muchas mujeres embarazadas. Lo anterior estuvo acompañado de cantidades de personas traídas de otros lados que eran acribilladas vilmente y tiradas al río, o que sus cuerpos eran dejados en las fincas del otro lado, como se le conoce a la porción de tierra que está en el departamento del Valle, propiedad de familias balseñas. *El recorrido sangriento del Bloque Calima por el Cauca*. (2012).

Algunos mayores dejaron de asistir a las adoraciones al niño Dios en diciembre por temor a las represalias de los paramilitares, quienes habían prohibido este tipo de reuniones, dentro de las cuales estaba los grupos de danza y todo tipo de reunión que generara sospechas. Aunque no dejaron de hacerse y las personas se negaron a dejar de ir, hubo una afectación sobre esta práctica. “Las adoraciones no se suspendieron, incluso en una ocasión estando en pleno baile se anunció ¡vienen los paras!... sigamos bailando, que no pare la música. Y así fue. Cuando ellos llegaron, la gente bailaba, los músicos tocaban; no se les prestó atención y salieron del espacio. (Sor Ines Larrahondo Carabalí, 2019). Sin embargo, no fue así en todos los casos. Agustina Peña Peña, una de las cantadoras más reconocidas de la comunidad, aseguró que dejó de acompañar velorios por largos periodos por temor a los “Paras”; no obstante, ella misma reconocía que aunque una persona fallecida hubiese sido enemiga en vida, no dejaría de acompañar la familia del difunto para cantar y rezar si estaba es sus posibilidades hacerlo. Situación está que confirma, la intranquilidad infundida por la presencia de estos actores armados en el pueblo. Los asesinatos escarnecedores de personas

que eran traídas de las zonas altas del municipio y de otros lugares para quitarles la vida en el puente del río, desacralizaron el territorio. Todavía recuerdo alguna vez que estando en el colegio, todos estaban alarmados por una mujer que apareció totalmente mutilada, irreconocible y atrapada en la tabla-estaca del puente. Muchos lo vieron directamente y otros a través de fotos. Fue una de tantas personas muertas con las que los pescadores se solían encontrar. Proclamado por mis tías y primas con las que me encontraba cuando ellas lavaban mientras yo bañaba, como “el dueño de Cauca” me costó muchos años, nadar en el río con la tranquilidad de no irme a encontrar ante una escena tan escalofriante como esa.

La gente no podía andar por donde quisiera. Se afectaron las rutas y caminos tradicionales por los que los que se habitaba libremente el territorio. Anteriormente, solían hacer encuentros para contar historias a manera de los griots africanos. Estas personas creaban y recreaban historias, a través de las que daban significado al territorio, a los mayores y a los que ya habían partido al otro mundo. Dichas historias estaban más presentes que ahora, y eran la excusa perfecta para reunirse al calor de los cuentos, las anécdotas y las vivencias sobre el amor y la vida. De ahí salían códigos, normatividades de convivencia (Pedrosa y Vanín, 1994). Esto se transformó radicalmente cuando las noches que eran largas para hablar, se acortaron al aviso de los toques de queda y de las amenazas.

Los conceptos “cuerpos y territorios vaciados” propuestos por Vergara Figueroa, A. (2014) dan luces a este panorama y confirman que, a través de los hechos anteriormente descritos, las comunidades a las que se les ha impedido *Ser* por medio del terror, el empobrecimiento, la zozobra, asisten a un proceso de vaciamiento que transita, en este caso, de los prejuicios y el discurso, a la desaparición, extirpación y extinción radical de la vida misma por medio de los mecanismos para infringir el sometimiento simbólico y físico. Al respecto la autora comenta:

Hablo de territorios vaciados para comprender la configuración de territorios donde la colonización, la explotación, la violencia, el destierro, las políticas para el desarrollo, y las resistencias por la liberación coexisten cubiertos por el manto de las narrativas de subdesarrollo, marginalidad y barbarie (p. 352)

2.1.2.3. La Salve, un canto de vida o muerte

Toda la anterior descripción del territorio balseño, se articula en este apartado, con los hallazgos obtenidos alrededor de La Salve, una práctica-ritual de la tradición oral y fúnebre de las comunidades negras del norte del Cauca. La información que se presenta a continuación, toma como punto de referencia, a la muerte de un o una miembro de la comunidad, estableciendo tres momentos importantes para la comprensión de esta práctica: Antes, durante y después.

Antes: creencias alrededor de la muerte

El significado que La Salve, no se puede desligar de las formas en que en la comunidad de La Balsa se vive la muerte y se celebra la vida. En orden a poder describir esta práctica, se hace mención del tiempo traído a colación por las cantadoras a través de la memoria de cómo era antes y cómo es ahora. Consecuentemente, se presenta La Salve con los diferentes tiempos en los que acontece.

La muerte en las comunidades negras del norte del cauca, constituye un hecho social que vincula incluso a la naturaleza. En la comunidad de La Balsa, hay una creencia de que la persona avisa cuando va a partir. Estas señales que la persona emite, solo se pueden entender cuando ésta ya murió y días posteriores los allegados se congregan a recordarlo. No es extraño escuchar que a través de los sueños, sonidos extraños, los animales y las experiencias místicas, la gente asegure haber sentido la presencia del difunto que andaba recogiendo los pasos y despidiéndose de los seres queridos. Con la muerte, la persona no se desvincula inmediatamente de la comunidad, sino que sigue participando preternaturalmente en ella. Anteriormente cuando alguien moría y las casas no eran tan cercanas, el grito funcionaba muy bien como un mecanismo de difusión. La gente gritaba a viva voz ¡Se murió fulano, se murió fulano! y así se iba pasando la información de casa en casa y de loma a loma hasta que todos estuvieran enterados del hecho.

Mi abuela tenía mucho la costumbre que cuando oía cantar a la torcacita ¡se fue...!
¡Se fue...! Decía: póngale cuidado a la torcaza y verá que ella canta es ¡Curujú...!
Pero cuando dice ¡se fue...! ¡Se fue...! ¡Se fue...! Y para, mi abuela decía: es un
muerto, alguien se va a morir. Y verdad esas cosas sucedían. Otra cosa eran los

sueños. Hoy a la gente se le hace extraño, pero anteriormente la vecina llamaba a la comadre y le decía: ¡Comadre, Comadre! Cómo le parece que me soñé con un matrimonio y la otra le respondía: Ay comadre, pero eso es un muerto oyó. También cuando los viejos soñaban con una pareja haciendo el amor y se le veían las partes íntimas, decían que era un muerto. Pero si le veían las partes íntimas al hombre, es porque era una mujer la que iba a morir y viceversa. Son cosas que todavía algunas personas creen o creemos. Mire que los viejos le decían a uno cuando uno era grosero: cuando me muera te jalo las patas. A mí me pasó con don Gilberto García cuando yo era muchacha y desde ahí dije, no vuelvo a ser grosera con un mayor. Otra cosa era que a usted escuchaba que lo llamaban con eco. Por ejemplo Francisco... los mayores como manejaban el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo le decían a uno: no conteste hasta que sea la tercera vez porque puede ser alguien que se estaba yendo y lo llamaba a uno. (Marleny Caracas, 2019).

Como evidencian las afirmaciones de doña Marleny, la muerte de una persona está precedida por diferentes acontecimientos en los que se amalgaman una serie de imaginarios que hacen del tránsito, un proceso de fino hilar para las comunidades. Además, la muerte es un tema del que se hablan las salves. La cantadora en conjunto con los que le acompañen, pide la intercesión de los santos, de la Virgen y de Jesús, en favor de los muertos pero también de los vivos. Se expresa un sentido de comunidad que sobrepasa los límites de la división entre la vida y la muerte.

| | | |
|--|-----------------------------|-----|
| Cuaderno | Agustina Peña Peña | |
| Nombre | Oh José tu favor imploramos | 002 |
| <p>Oh José tu favor imploro, en tus brazos queremos morir y después de morir esperamos hasta el cielo contigo subir</p> <p style="text-align: center;">Coro:</p> <p>Oh patrón de la muerte dichosa que muramos en brazos de Dios, invocamos tu ayuda valiosa, cuando llegue la muerte veloz</p> <p>En aquellos momentos de lucha y que llegue la fuerza fatal, oh José nuestros ruegos escuchadnos, nuestras lágrimas ven a juagar</p> <p>Cuando el frío glacial de la muerte, ya sintamos en el corazón, en tus manos esté nuestra suerte y nos venga de ti protección</p> | | |

No permitas José cariñoso, que muramos en gracia de Dios, en tus manos esté nuestra
suerte y nos venga de ti protección

No permitas José cariñoso, que muramos sin gracia de Dios, hasta bien rebozados de
gozo, de la muerte escuchamos la voz

Más si el alma glacial del pecado, alcancemos en llanto y dolor, una vez el pecado
borremos, más infunde la paz y el perdón

Aunque al cielo contigo volemos, que allí nos admita Jesús y a la Virgen y santos
cantemos, entre júbilo sed y calor

Como lo refleja esta Salve, dentro de la espiritualidad popular de la comunidad, la muerte no constituye de ninguna manera el final. De tal manera que las personas que ya partieron, no se quedan en el pasado cronológico, sino que se han adelantado al destino del encuentro que les espera a todos. Los ruegos son entonces, la posibilidad de asegurar en el más allá, el destino ajeno y el propio que luego ha de convertirse en un nuestro.

Durante: entre el fogón, el Rosario, las risas y el llanto

Cuando confirman la muerte de un integrante de la comunidad, los vecinos y parientes acompañan en todas las actividades preparatorias para la adecuación de la casa. Las personas empiezan por acomodar los espacios de los que el principal es la sala; lugar en el que se va a disponer La Tumba para la velación del difunto. La Tumba, se construye con sábanas blancas, flores incrustadas, que pueden variar de acuerdo al acceso a las mismas. En este lugar, posteriormente estará la foto del difunto, el féretro, un crucifijo, una biblia, Las coronas y las 4 velas. Anteriormente, se acostumbraba a ponerle un poco de agua en una especie de calabazo para que el difunto tomara cuando le diera sed.



Fotografía de: Francisco Javier Sandoval (La Balsa, 2019)

Mientras las mujeres están lavando al interior de la casa, los hombres están adecuando al exterior de la casa, cortando postes de guadua para las ramadas en caso de ser necesario o ensamblando las carpas metálicas que generalmente son prestadas por miembros de la comunidad. El día transcurre entre la solidaridad y el volcamiento de los acompañantes que asumen el peso logístico de disponer lo necesario para que la familia más allegada se sienta rodeada. Una costumbre que se ha perdido en el casco urbano, es que cuando la persona moría, todos los ahijados ponían nueve velas con una cinta que podía ser negra o morada alrededor de la tumba. Y si fue un ahijado el que murió, el padrino debía de regalar las vestiduras.

Cuando la persona no muere en la casa, uno de los momentos más significativos es cuando llegan con el muerto. Los que están esperando, rompen en llanto y se encuentran con los familiares que estuvieron gestionando todos los trámites para traer a la persona a casa. Entre apretujados abrazos y amargas lágrimas, las diferentes personas que ya están en el lugar, se acercan para expresar su compañía y ofrecer consuelo por medio de las condolencias.

Si trajeron al muerto durante el día, a eso de las 07:00 p. m. la casa entra en un ritmo acelerado. Es el momento en el que la mayoría de los que estaban lejos llegan y pasado el doloroso recibimiento, se percibe un ambiente ruidoso por las carcajadas y los estruendosos saludos de los parientes que llevaban tiempo sin verse. Es el momento de conocer a los familiares de los que seguramente solo se había escuchado hablar. Lo primero que la persona hace cuando llega, es saludar someramente y pasar a ver el muerto. Ahí transcurren varios segundos en los que el silencio y la mirada fija en el féretro marcan el inicio de la noche para la persona que apenas llega.

El centro de operaciones lo constituye la cocina vieja que todavía muchas casas conservan. Este es el lugar desde donde las mujeres principalmente, dirigen todo lo relacionado con la coordinación del velorio; se localiza en la parte de atrás donde en el que se organiza el fogón para preparar la comida, despachar el café, el agua de panela, el pan durante toda la noche y las comidas del día siguiente. Alrededor del fogón suceden muchas cosas dignas de traer a colación. Ahí se congregan las personas que durante todo el día se han involucrado en gestión del velorio. Algunas notas durante el velorio de Elilsvianey Peña 04 de diciembre del 2019) lo expresan mejor:

Llegué al velorio cuando ya había muchas personas. Todo el espacio al interior y por fuera de casa, estaba lleno. Después de ver el muerto y los largos saludos antes de encontrarme con la mamá del difunto, arrimé en la cocina en la parte de atrás. A pocos metros del fogón, vi a mi tía, Liliana Sandoval llamada, encargada con la misión de preparar la mazamorra para el día siguiente. Después de andar entre la sala y parte de afuera y luego del canto de La corona, pasé casi toda la noche al lado del fogón. Había alrededor de 8 personas a las que luego se sumó mi mamá, una prima cuarta y en ocasiones un hermano del difunto. No tuve que esperar mucho para notar que la conversa se ponía interesante. Paré la oreja, abrí los ojos y empecé a percibir que los principales temas eran sobre plantas medicinales, anécdotas con muertos, chistes, historias de los mayores, las brujas y una expresión sobre la que se reiteraba diciendo “los viejos decían” como antesala de un refrán o un dicho. De todo el despliegue de experiencias colectivas e individuales que estaban sucediendo en el fogón, hubo una de ellas que me llamó poderosamente la atención.

Más o menos a las dos de la mañana, llegó de Cali José Luis. Es reconocido en la comunidad por ser todo un personaje, un excepcional contador de chistes e historias. Nadie se escapa de ser contado o narrado por él. Donde está José Luis, siempre corren lágrimas, producto de las risas que producen sus historias, que terminan en un dolor de los músculos abdominales. Cuando él llegó al fogón. En menos de media hora, estaba lleno de personas que ahora constituían su audiencia. Con la sola palabra además de hacer reír, tuvo la licencia de hablar por más de 3 horas captando la atención de los que estábamos ahí. Una que otro intervenía no por más de 2 minutos, para dar paso a este que parecía ser un maestro de la palabra. En esas casi 4 horas, por medio de la gesticulación, la emulación y la teatralización, él mencionó a una cantidad de personas fallecidas que con su destreza parecían revivir. Recuerdo a don Marinito, Lupe, Don Primo, Don Pacho, Don Rafael y Don José Mina (papá del difunto). Muchas de ellas de tengo pocos recuerdos o no conocí en vida, no obstante puedo referenciarlos con toda claridad, gracias a este encuentro. Hablaba de todos y de todo. Sin importar el rango o la jerarquía en la que estuviera una persona que nadie se atrevería a hablar, investido por el poder de la palabra, podía crear un chiste del más respetado señor o señora del pueblo, incluso si fuese el papá del difunto y de sus familiares.

Al día siguiente cuando me senté a tomar nota de lo ocurrido, comprendí que José Luis representaba un auténtico griot africano. Pues el poder de la palabra para los pueblos africanos trasciende el espacio-tiempo e incluso alcanza una dimensión mágica en donde las instrucciones, moralejas éticas, valores culturales y criaturas maravillosas juegan un papel importante. El griot africano es entonces el relator de cosmovisiones, de historia y genealogías.

A través de los chistes, se reclama constantemente la existencia de aquellos que aunque ya murieron se los recuerda una y otra vez. En consecuencia, en la comunidad somos más de los que vemos. Somos los que estamos y todos los y las que a través de la palabra se les da participación y cabida en ella. Las principales funciones que se le podrían adjudicar al momento descrito son:

- a) Armonizar las relaciones por medio del poder divino de la palabra:

Vale la pena señalar que los contadores de cuentos africanos eran verdaderos juglares con una gran licencia sociopolítica y religiosa. El contador podía tomarse la libertad de hablar de aspectos de la vida que eran tabú en la comunidad. Estaba facultado para cuestionar ciertas creencias religiosas; podía criticar impunemente las decisiones del rey y su familia; podía discutir los temas cotidianos, juzgar y condenar a los infractores, siempre bajo la protección de las historias mismas que, siendo creadas por el mismo Dios del Cielo, no eran susceptibles de censura política, religiosa o social. (Duncan, Q. 2015, p.68)

- b) Conectar las generaciones pasadas con las presentes. Al respecto Rojas, J. (2016) dice que “(...) la palabra hablada no se limita únicamente a recrear su cotidianidad sino que mantiene el vínculo íntimo de la comunidad con sus ancestros y se ve materializado a través de diversas prácticas sociales” (p.49).
- c) Reformar los relatos por medio del placer de contar las historias cada vez mejor contadas. El narrador oral, a diferencia de los autores en otros tipos de literatura, transforma la realidad en vivo y en directo.
- d) Proveer referentes de identificación, representación y significación a través de los que se “(...) ofrece al final de cuentas, propuestas de visiones del mundo a la colectividad; visión que, dicho sea al vuelo, puede contribuir a destacar elementos del medio, a la

formación de la consciencia de grupo” (Duncan, Q., 2015, p.67) conciencia que expresa en un pensamiento político (Valderrama), en una postura con bases epistemológicas y ontológicas.

e) La creación artística por medio de la tradición oral, que figura como una

Composición de la lengua cuyo fin o función es la de transmitir conocimientos históricos, culturales y valores ancestrales que se actualizan desde una temporalidad cíclica que le otorga su sentido más profundo. Estos relatos se encuentran profundamente relacionados con la espiritualidad de estos pueblos, porque en el acto de narrar un relato no solo se cuenta una historia sino que se genera la unión entre lo terrenal y lo espiritual, dando sentido a la identidad cultural de los pueblos. (Álvarez, G. F. 2012, 25)

Anteriormente si la persona moría en la casa, como al principio los ataúdes eran de esterilla, los ponían en la sala y la gente comenzaba a rezar. Los rosarios de hoy no se comparan con los de antes. El esposo de la tía Micaela decía: “las balas de este rosario son balas de artillería y todo el infierno tiembla diciendo ¡Ave María!” (Marleny Caracas, 2019). Además del rosario de las Ave Marías y Padres Nuestros, se rezan rosarios con diferentes oraciones como: “A las ánimas benditas quien la pudiera aliviar, que Dios las saque de pena y las lleve en descansar”, “Oh tierno padre de la más florida flor, adoremos el misterio de la Santísima Trinidad” “ Con la tierra que saque échenlo pa’ allá, con la misma tierra vuélvalo a tapar” “San miguel Arcángel está sentado en una columna, rogando a Dios por las almas para que no se pierda ninguna”.

Las toldas que eran para secar café, servían para construir las ramadas. En la sala alistaban coletas porque la mayoría de mamás venían con sus hijos y ahí los podían acostar. Afuera, se hacían las bancas de 2 guaduas para todos lo que iban llegando. El velorio empezaba regularmente a las 07:00 p. m. y terminaba a las 05:00 a. m. de la mañana cuando se cantaba el Ave María. Las personas acompañaban toda la noche.

La cantadora

Para el caso de las comunidades afrodescendientes del norte del Cauca, no es tan común que los hombres sean cantadores aunque si hay algunos que ejercen esta labor. El rol de la cantadora es sumamente importante, pues no todo mundo tiene la sabiduría que implica esta práctica ni el conocimiento de las salves. Las cantadoras se formaron desde pequeñas con las abuelas que, “echándoles por delante”, para cuanto velorio y novenario hubiera, le heredaron algo más importante que las letras mismas y sus cuadernos: las tonadas. Ellas guardan de memoria, la tonada de más de 35 salves. Las letras son custodias con un celo indescriptible, en los cuadernos que también heredaron y que han ido renovando con su puño y letra. “Una vez presté mi cuaderno y me le arrancaron unas hojas, de ahí hice el juramento de que jamás lo volvía a prestar” (Irma Solarte, 2019). En la Balsa, se destaca la familia Peña, como la que ha guardado esta tradición de cantar salves. Agustina Peña, La recibió de su mamá doña María Engracia Peña, que a su vez la recibió de su mamá Agustina Peña y de su papá Agustín Peña de quien se dice cantaba todas las salves sin cuaderno. Al respecto Agustina asegura:

Ahí fue que yo aprendí con mamá. Ella me decía: aprenda para cuando me muera. Y entonces, cuando murió ella, pues cogí el cuaderno y lo pasé con letra mía. Los cantos en los que yo entendía la letra de ella los pasé. Entonces yo le di copia a Chelo (Bricelina Peña) y ella también canta.

La cantadora sabe que La Salve no es simplemente un canto y ya. Ellas tienen la responsabilidad y la facultad de incidir en el destino eterno de un alma. Por lo tanto, la relación entre la cantadora y La Salve, expresa la labor de alguien que administra una especie de poder. Ellas se cuidan de no entonarlas en cualquier espacio o momento, pues “antes decían que los cantos de novena, después de que no hubiera un muerto uno no podía cantar, porque decían que uno llamaba muerto y que allí se podía morir alguien” (Agustina Peña, 2019)

Yo si tengo algo, yo estoy por ahí y me llega la canción y a los pocos días me dicen, se murió tal persona. Cuando eso me pasa, yo la canto porque pienso que es mentalmente, pero se me sale y digo ¡ay Dios mío por favor no! y al instante me avisan que alguien murió. (Bricelina Peña, 2019).

Doña Graciela Balanta que también es cantadora difiere de este punto diciendo:

A mi si cuando me llega La Salve, yo no dejo de no cantarla, porque yo estoy segura que alguien se va a despedir de este mundo. Entonces yo creo que yo que canto la ayudo. Porque así ustedes no crean, cuando uno va a morir, uno recorre. Y siempre como yo le decía a Marleny, esa persona va buscando a las personas que más o menos sean de oración, para que le ayuden. Entonces al uno quedarse callado no está ayudando a la persona que necesita. Yo les digo en la casa, se va a morir alguien, se está despidiendo una persona. Entonces esa es mi versión.

A pesar de tener posturas diferenciadas ante cantar las salves o no en distintos momentos, ambas reafirman la capacidad de influir sobre los miembros de la comunidad. Las cantadoras reconocen con preocupación que esta práctica aunque no ha desaparecido, se ha debilitado mucho y que el descuido de algunos que promueven maneras que anulan el proceso tradicional hace daño.

En lo correspondiente al rezo del Santo Rosario, se empieza con una salve que convoca a todos rezar. Antiguamente aseguran con preocupación doña Marleny y Agustina más conocida como Agucha, que al escuchar esta Salve, todos absolutamente todos se unían al canto y al rezo. Para convocar a las personas, se inicia con *hermanito del Santo Rosario*.

| | | |
|---|-----------------------------|-----|
| Cuaderno | Agustina Peña Peña | |
| Nombre | Hermanito del Santo Rosario | 001 |
| <p>El hermanito del Santo Rosario, levántense todos vengan a rezar. Porque el que tiene enemigo no duerme y tú que lo tienes levante a rezar.</p> <p>Coro:</p> <p>Para llegar a gozar con dolor y fragancia, de las cinco rosas del Santo Rosario</p> <p>El demonio metió por envidia que el Santo Rosario no se ha de rezar y María como capitana llama a sus devotos vengan a rezar</p> <p>El devoto del santo rosario por alta ventana se quiso asomar y al decir Dios te salve María cayó de rodillas sin hacer mal</p> <p>San Francisco se ha perdido, su madre gloriosa lo sale a buscar, lo halla en el paraíso cogiendo la rosa del Santo Rosario</p> <p>Allá arriba en el monte calvario la Virgen María se le apareció, con el niño Emmanuel en los brazos y el escapulario que al cuello le dio</p> | | |

En un portalito de Belén Natativo la Virgen María se arrimó a parir, se ha llenado el pesebre de luces de ver a María de parto feliz

Si supiera lo que se gana con ir a la iglesia y sentarse a rezar, que los ángeles suspendan sus cantos, porque vuestras voces se llegan allá.

Cuando se acercan las 12 de la noche, se da uno de los momentos más importantes del velorio. Es el momento en el que se canta La corona. Esta salve puede ser considerada como la principal, debido a que no es opcional ni intercambiable además de que hay imaginarios alrededor de ella. De todas las salves es la que más convoca a congregarse. De frente al crecido desinterés e irrespeto que ha aumentado en los últimos años, la mayoría de las personas cuando las cantadores entonan esta Salve, guardan silencio si no desean cantar, se ponen de pie y se congregan al entorno al difunto. Se canta a las 12 porque es el comienzo del nuevo día en el que ya se despidе al ser querido para siempre. Es la única que recorre detalladamente el cuerpo de la persona en referencia a la Virgen María, nuestro Señor Jesucristo y el Padre eterno. En concordancia con lo anterior. Doña Marleny afirma “la Corona le recuerda a la persona a uno en sí”. Este constituye otro momento fuerte del velorio. Las lágrimas brotan seguramente al recuerdo del ser querido y pareciera que esta Salve ayuda a transitar por medio del mismo dolor, los amargos sentimientos de la separación corporal de la persona.

| | | |
|--|--------------------|-----|
| Cuaderno | Agustina Peña Peña | |
| Nombre | La corona | 011 |
| Está tu corona, corona bella toda guarecida de las estrellas | | |
| Coro: | | |
| Salve, Virgen Pura, reina del cielo, Regala la prenda del padre eterno (bis) | | |
| Está tu cabello, son hebras de oro, con que tienes preso a su amante esposo | | |
| Está tu frente, la fina plata, el platero es Cristo el que nos manda | | |
| Esta tu cara, arca que puso Dios contra las aguas cuando el diluvio | | |
| Están tus ojos, son dos luceros, ello resplandece allá en los cielos | | |

Están tus oídos, son muy benignos donde hallan consuelo los peregrinos

Están tus narices, son dos olores: bálsamo, incienso, flagrancia y flores

Está tu boca, concha de naca, donde vierten perlas para las almas

Están tus dientes, finos corales, recreo amoroso del tierno infante

Está tu barba, barba partida que al alma rendida le da la vida

Está tu garganta, garganta bella, que se abrasa su hijo, mil veces de ella

Está tu brazo, venas azules, parece los cielos cuando no hay nubes

Están tus manos dos azucenas, con que corregiste a los yerran

Está tu pecho, son dos panales con que sustentaste al tierno infante

Está tu cintura, es una rosa, la hizo Jesucristo para su esposa

Están tus ancas, largas y cortas, para los pecadores son generosas

Están tus pieses, son dos columnas, solitas se paran sobre la Luna

Está tu cuerpo sagrado y vivo, es el recreo del Jesucristo

Está tu casa, es casa y templo, donde está la virgen y el sacramento X3

Hay una creencia que dice que si una persona se va del velorio antes de que se cante La corona, el muerto lo persigue y lo ataja para que no se vaya. He escuchado relatos de jóvenes y viejos que confirman esta experiencia alrededor de La corona.

Usted sale de ahí a las 12 resulta que el mismo difunto u otro lo está atalayando a usted. Yo decía que eso era pura paja. Ahh eso es cuento, eso es mentira, yo lo decía. Una vez yendo a una novena a la portada, faltando veinte para las 12 nos vinimos. Es día nos vinimos por acá por Ricaurte por la carretera. Ahora sí que problema oyó. Llegando a rancho caído. Son cositas que uno no cree, pero es la verdad. Ese monte chau, chau, chau. Se oía que caminaban y los pelos se le paraban a uno. Veníamos con 4 y los pelos se nos pararon y nosotras sin poder caminar ¿muchachas nos

devolvemos? ¡Que no, sigamos así! Empezaron con grosería y nos vinimos (Agustina Peña, 2019).

En el velorio producto de estas experiencias, las personas replican y reafirman los caminos y las horas por las que se puede transitar, estableciendo normatividades que manan de la oralidad, y van en pro de la protección o como dirían Pedrosa y Vanín (1994) de la supervivencia colectiva e individual de los miembros de la comunidad.

En la corona hay una reiteración en la mayoría de las estrofas que revela un dato importante: *está tu cabello, está tu frente, está tu cara, están tus ojos... están tus pieses, está tu cuerpo sagrado y vivo*. En relación con el primer punto de los hallazgos, se confirma la importancia de la presencia material del cuerpo como una extensión del territorio; al que se lo mira, se lo llora, se lo canta y se lo cuenta. ¿Qué pasa entonces con los cuerpos que fruto de la desaparición forzosa no están? Esta Salve expresa el valor del cuerpo presente. La certeza de ver el cuerpo (muerto), es la seguridad de que vive en el más allá. Esto despierta el deber de acompañar por medio de las novenas, las misas, los rezos y las salves el tránsito de la persona para que llegue a puerto seguro. Pero, la violencia ha dejado personas muertas aquí y muertas allá, pues en una especie de limbo, dicha situación empuja al olvido y la desconexión total ante la incapacidad que tienen las personas para darles un lugar en el marco de la existencia.

Después de La corona, se cantan diferentes salves y se continúa rezando hasta las 5 de la mañana. Sin embargo cuando el velorio llega a su fin, las salves que se entonan tienen un contenido que invita a la despedida. Por medio de estas letras que están en primera persona, se habla en nombre del difunto expresando su adiós.

| | | |
|--|-----------------------|-----|
| Cuaderno | Agustina Peña Peña | |
| Nombre | El jueves de mañanita | 007 |
| Santísimo sacramento donde vas de mañana, a visitar un enfermo que está postrado en la cama | | |
| El jueves de mañanita, llegó el demonio a tus puertas a pedirte una limosna oh santa Rosa de Lima | | |
| Santa Rosa se afligió porque no tenía que darle, sacó del cuello una perla, la perla más numerable | | |
| Toma demonio esta perla, porque no tengo que darte, el demonio por no verla desapareció en el aire | | |

Enfermo estoy en la cama, no siento ningún dolor, el dolor de aquellas culpas de haber
ofendido a Dios

Ya se fue el confesor, bajó el ángel de la guarda, confiesa todas tus culpas que allá tu
mujer te aguarda

Que dicha y que gloria, que confesión tan hermosa, que hiciste aquella reina la llama la
diosa

De que te vale señora tanta gala y hermosura, si todos vienen a quedar al pie de la
sepultura

Al pie de mi sepultura mis dolientes llorarán, de ver mi cuerpo tendido y después se
olvidarán

Ya me sacan de mi casa, ya me llevan a enterrar, ya me guardan en la tierra para no
volver jamás

Ya me sacan de mi casa, ya me llevan al panteón, adiós queridos hermanos dueños de mi
corazón

Ya viene rayando el sol, ya cantan los pajaritos, ya quedaron abandonados toditos mis
hijitos

Aquí se acaba la salve del santísimo Rosario, aquí se acaba diciendo Dios te Salve Reina
y Madre

El acompañamiento de las personas en los velorios se ha transformado. Anteriormente la mayoría de las personas solo se devolvían a sus casas para lavarse los pies y la cara, con el objetivo de seguir acompañando hasta el entierro. Actualmente hay personas que por los compromisos, deben de elegir entre el velorio o el entierro. Cuando es el caso del primero se van antes del amanecer aunque se mantiene el flujo, hasta que se entone de La corona. El entierro es precedido por la Misa que se celebra en el templo o en la casa difunto dependiendo la cercanía al cementerio. En la mayoría de los casos, los entierros no pasan de las 03:00 pm y son acompañados por bastantes personas. En el cementerio, el difunto se deja en una capilla y las personas pasan a despedirse por última vez. Cuando el cuerpo está a punto de ser enterrado, una persona de la familia o alguien con un rol de liderazgo en el pueblo, dirige unas palabras de agradecimiento para el difunto y para la comunidad que ha venido

acompañando asiduamente. Este conjuntamente con el memento en el que meten a la persona en hueco, es cuando afloran los sentimientos y la conmoción general. En el mismo instante que bajan a la persona, también se entonan salves e himnos de la iglesia como *amémonos de corazón y madre mía que estás en los cielos, envía consuelo a mi corazón, juntos como hermanos y Adiós quiere decir*. Hay una creencia que las personas hoy menos que antes siguen respetando: los del núcleo familiar no deben echar tierra a su muerto, pues esto puede atraer la muerte a otro familiar. En el momento del entierro se encuentran los apellidos nuevamente y el acto de echar la tierra sobre el difunto es colectivo. Entre hombres y mujeres, se turnan para sepultar al difunto. Muchos mayores a los que las fuerzas se lo impiden, se acercan y con valor se agachan para tomar con sus propias manos y lanzar valientemente un poco de tierra al hueco.



Fotografía de: Francisco Javier Sandoval (La Balsa, 2019)

La Tumba en el cementerio, finalmente queda decorada con las coronas y los ramos que regalaron las familias. Se acostumbra a poner una cruz providencial de madera, que en el mayor de los casos, es reemplaza por un material que dure más.



Fotografía de: Leidy Patricia Sandoval (La Balsa, 2019)

Después: el Novenario y la Misa

El novenario como su nombre lo indica, son nueve días en que las personas siguen acompañando el duelo de la familia y compartiendo en la casa del difunto. La tumba permanece durante todo el novenario. A eso se le suma el altar, que es una mesa pequeña no está el cristo cubierto con manto blanco y tres velas que son encendidas al momento de rezar que se dejan toda la noche.

Los novenarios también se han transformado con el tiempo. Anteriormente en el último día se rezaba hasta las 5 de la mañana y también se cantaba La corona. Cuando ya terminaba el rezo, mientras se cantaba el Ave María, se apagan las luces, se iba desvistiendo la tumba y nadie podía quedarse en la puerta porque el difunto iba a salir. El último día, se ponía un recipiente en sala, las personas depositaban ahí su colaboración para pagar la intención en la misa que se celebraría al final del novenario.

Las cosas ya no son como antes, lo que pasa es que somos gente que no creemos más modernos. Hay mucha gente que ni siquiera tienen respeto por el cuerpo de esa persona y no rezan como si fuera un animal. Uno no sabe cómo esa persona murió. Entonces a una persona ¿cómo no se le va a hacer un rezo? Por eso el novenario tiene que ser sus nueve días completos. (Graciela Peña, 2019).

Los novenarios al igual que los velorios, son un espacio de integración que congrega a las personas más cercanas de la comunidad que son las que siguen acompañando el duelo en esa extensión de días.

La Salve en otros momentos

La Salve no se canta solamente en momentos de muerte, sino en momentos de vida como las eucaristías y en la semana santa. Estos momentos se pueden catalogar como momentos de vida. A través de ellas se motiva al encuentro con Jesús y con la comunidad (que no pasan por la muerte de un integrante). También se dan lecciones para la vida comunitaria desde la exhortación y la invitación al respeto a Dios, a sí mismo y a los demás.

| | | |
|--|-----------------------|-----|
| Cuaderno | Agustina Peña Peña | |
| Nombre | Si al cielo quiero ir | 009 |
| <p>Si al cielo quiero ir a recibir las palmas, al Dios en cuerpo y alma procura bien servir</p> <p>Si al cielo quiero ir, blasfemia no profiero, tampoco en falso quiero ay hijos inferiores que juran más bien a morir</p> <p>Si al cielo quiero ir, respeta a tus mayores, ay, hijos inferiores los debes instruir</p> <p>Si al cielo quiero ir, no dañe no aborrezca, ni mal ejemplo ofrezca ni debes maldecir</p> <p>Si al cielo quiero ir, desecha la impureza, del vicio con presteza, procura siempre huir</p> <p>Si al cielo quieres ir, el robo tu detesta, por ser acción funesta que ayuda al mal morir</p> <p>Si al cielo quiero ir, te odia las mentiras, sino con justa ira, no te has de maldecir</p> <p>Si al cielo quiero ir, conversa el alma pura, por toda tuvo su hermosura, el alma no consentir</p> <p>Si al cielo quiero ir, no ansíes bien ajeno, pues todo lo terreno se deja aquí al morir</p> <p>Coro:</p> <p>Si al cielo quiero, si al cielo, si al cielo, si al cielo quiero ir</p> | | |

Como se evidencia en esta Salve, a través de ella se dan normativas que por medio de la reiteración se fijan códigos para la convivencia. En el ejercicio de la territorialidad en las comunidades negras, el reconocimiento de la autoridad en los mayores es fundamental. El mayor, enseña, corrige y transmite el conocimiento. En esta Salve se resalta la figura del adulto que ha perdido tanto valor en las familias y se motiva al respeto que los “inferiores” deben tener hacia ellos.

A continuación se muestran algunos ejemplos de las salves que se entonan en momentos (de vida) como la eucaristía y Semana Santa.

| | | |
|---|--------------------|-----|
| Cuaderno | Agustina Peña Peña | |
| Nombre | Jesús Nazareno | 012 |
| <p>Jesús nazareno dueño de vida atiende piadoso esta alma rendida</p> <p>Ordenó Pilatos buscar a Jesús para cautivarle en la santa Cruz</p> <p>Lo subió en los altos, la bajó al suelo, tan terrible azote, le dan al cordero</p> <p>La gran solemne con gran compasión, se hincó de rodillas a pedir perdón</p> <p>Lo llevan al sepulcro, la madre va atrás, afligida y triste al verlo enterrar</p> <p>Luego de que lo enterraron, se vuelve a la cruz a llorar la muerte, de su hijo Jesús</p> <p>Hasta tres días la madre lloró, su primo san juan fue y la consoló</p> <p>Al tercer día fue la resurrección subió al cielo lleno de alegría</p> <p>Consolarte María el hijo de Dios que tu santísimo ya resucitó</p> <p>Jesús nazareno que en la cruz murió por los pecadores su sangre vertió</p> | | |

| | | |
|---|---|-----|
| Cuaderno | Agustina Peña Peña | |
| Nombre | Alabado sea el santísimo sacramento (Versión 1) | 003 |
| <p>Con pureza de conciencia, dignamente preparado recibid con frecuencia Jesús sacramentado</p> <p>Llega humilde, llega ansioso, puro y limpio y sin pecado, veras que dulce y sabroso es Jesús sacramentado</p> <p>Sea siempre bendecido y por todos adorado, sea de todos querido mi Jesús sacramentado</p> <p>Con esperanza y fe viva llegarás esperanzado, a comer la misma vida que es Jesús sacramentado</p> <p>Tal y honor y tan contento y un árbol ha florecido, de tomar un alimento, a Jesús sacramentado</p> <p>Ay Jesús que te he ofendido, ay mi Dios que no te he amado, ay de mí que he sido ingrato con Jesús sacramentado</p> <p>A ti pobre pecador, que tanto te has endurecido, te convido a ti Jesús sacramentado</p> <p>Ángeles y serafines, ayudadnos a bendecir a Jesús sacramentado que acabo de recibir</p> <p>Vuestro cuerpo sacrosanto benignísimo señor es de fuerte alimento y de débiles vigor</p> | | |

| |
|--|
| |
|--|

| | | |
|---|--------------------|-----|
| Cuaderno | Agustina Peña Peña | |
| Nombre | De rodillas | 004 |
| <p>De rodillas, señor de rodillas, hacia el polvo inclinamos la frente, hoy venimos a ti Dios clemente, con amante y con fiel corazón</p> <p>Que tu siendo el ingrato olvidado, por el mundo su amor y su gloria lamentamos tan triste memoria, hoy humilde te pido perdón</p> <p>Aquí estamos señor, aquí estamos, de rodillas impuestos de enojo, que se acabe señor tu enojo, pues que seamos tus hijos ahora</p> <p>Por tu amor alentados venimos, que si tú eres Señor y señores, también eres Señor Dios de amores infinito el amar y el sufrir</p> <p>Imposible Señor imposible, que despidas tus hijos ahora, donde el alma se sienta y te adora, en el santo misterio de amor</p> <p>Que por todos del cielo bajaste, que por todos dolores sufriste, que por toda la sangre vertiste y que por todos cargaste la cruz</p> | | |

3. Conclusiones

Un vínculo a través de las palabras

Cuando los africanos fueron esclavizados, se trajeron con ellos un pedazo de África en su corazón, pero sobre todo en sus palabras, relatos y narraciones. La capacidad de re-creación y supervivencia unida a los esfuerzos por mantener los vínculos comunitarios, condujeron a muchos a la libertad en tierras opresoras. Esos actos de cimarronaje fueron posibles en gran medida, por mantener forma de comunicación propia que los esclavizadores no podían entender, y las maneras particulares de contar y de cantar sus experiencias. Desde un principio a muchos africanos se les apartó de sus grupos originarios para que no pudieran gestar rebeliones; pese a ello, los hijos de los primeros negros y negras, reconstruyeron en el continente hispanohablante lo que para ellos significaba la libertad, encarnando sus relatos a un territorio en particular ¿Cómo lo hicieron si no habían nacido en el viejo continente? A través de las historias de los abuelos, las abuelas y por medio de la capacidad de tejer vínculos y redes de comunicación afectiva y efectiva (Tradición oral).

En reuniones secretas, transferían gran parte del conocimiento del cosmos que, a su vez quedaba plasmado en la memoria de los y las renacientes. Dicha riqueza heredada de los primeros padres y madres, desembocó en una dinámica vital: preservar los escenarios en que los pueblos negros creaban sus propios códigos de vida y los reproducían en una visión propia del mundo, o como diría Escobar (2005) una visión de un mundo propio. Es entonces cuando cobra importancia la tradición oral en sus diversas manifestaciones, apareciendo como preservadora del saber, de los valores fundamentales y de la memoria colectiva de toda una comunidad. Sin embargo es mucho más que eso: la tradición oral además de guardar saberes, les da vida y los transforma.

La tradición oral tiene múltiples formas y expresiones que según la catalogación realizada por Pedrosa y Vanín (1994) va desde las Décimas, versos, coplas, romances, retahilas, estribillos, ensaladillas y cuentos; cachos o chistes, leyendas, mitos, adivinanzas y desates; proverbios, refranes, dichos; arrullos o cantos de cuna, alabaos, salves o cantos de pasión, narraciones históricas, chigualos, gualíes o canto de angelito, loas de noche buena y cantos de boga, de las que solo me centraré en La Salve. No es posible entender la Salve sin

comprender en la proporción merecida la importancia de lo *Oral* para los pueblos afrodescendientes, por lo que, el siguiente fragmento está dedicado ello. Posteriormente, se explicará La Salve como una expresión de la tradición oral en la comunidad afrodescendiente de La Balsa, sus sentidos y significados.

Las tecnologías puestas en marcha por la el capitalismo, el neoliberalismo, el progresismo y el desarrollismo como discursos y prácticas modernas, tienen su cuota en el cambio de la sensibilidad de muchas personas de frente al territorio, a las prácticas y a la comunidad; de tal manera, en el caso del territorio, muchos pasaron de verlo como ese lugar de Buenvivir, a verlo como ese lugar de atraso del que “había que superarse”; al que había que aprovechar de formas rapaces “para salir adelante”. Se requiere entonces volver a escuchar las voces de las que habla Walsh, C. y García, J. (2015), las voces de los mayores, pues ellos aseguran que:

El problema, por supuesto, surge cuando la significación de este mundo y de su base ontológica-epistémica-espiritual-metodológica-pedagógica empiezan a ser transgredidas y desplazadas, cuando los y las mayores –como ancestros– pierden sus audiencias captivas, cuando aquellos que han fallecido, no se sustituyen, cuando se rompen lo colectivizado y compartido y cuando como sostiene Zenon (citado en García 2010), la gente de la comunidad empieza a asumir una verdad de otros. (p.84)

Necesitamos entonces volver a escucharlos, pues son las voces que hoy languidecen, son las voces que hoy se apagan por el ruido de otras voces: el sueño chileno, el sueño americano, el sueño otro, siempre otro, la historia otra, los referentes otros. Luego entonces, se aturden los oídos de la gente y se desplaza el horizonte de sentido que ha constituido desde años inmemorables la carta de navegación por la que las poblaciones afros han sido más que un montón de gente negra viviendo junta. Hay que propender porque esas redes de comunicación intergeneracional e intercontinental, no se rompan sino que se fortalezcan por medio de prácticas como La Salve, le da sentido de efectividad y afectividad a dichas redes.

Más allá de embarcarse en búsquedas lejanas, se propone aquí, una mirada hacia atrás, dirigida a la forma en la que los antepasados re-crearon sentidos africanos en tierras que no fueron siempre suyas. Lo hicieron por el recuerdo mantenido en la memoria y comunicado

en gran parte por el poder de la palabra. Pero en ese sentido ¿cómo hacemos para el que río vuelva a ser sagrado? Una posibilidad sería que volvamos a escuchar en vez de las balas, las historias de los mayores acerca del río. Las historias que a su vez sus mayores les contaron a ellos creando unos lazos de amor, respeto y conservación. Eso es lo precisamente posibilita la tradición oral, en el encuentro con el otro, en el estar con el otro. Es así como el territorio recobra su significado: cuando los referentes y las formas particulares de habitarlo se cantan y se cuentan a través de los espacios en los que la tradición oral está viva, como es el caso del momento de la Salve.

La palabra hablada, se parece a la vida misma del ser humano. Se corre el riesgo de que tan pronto se acaba, rápidamente se olvide pero, así es la vida. La escritura en cambio, es el entierro de la palabra que, sepultada en un papel garantiza la existencia perpetua de una información que permanece como una momia: con cuerpo, tejidos y forma, pero en últimas, inanimada.

El problema no es que se ponga en peligro la permanencia de la información y los contenidos; pues así se hizo durante muchos años en la humanidad. El problema está que los tiempos contemporáneos con sus nuevos ritmos y lógicas, han roto con los espacios y las estructuras que posibilitan la segura transmisión de la información por medios orales, de manera que el “encargo generacional” Walsh, C. y García, J. (2015), no encuentran receptores, no encuentra audiencia.

De este modo, debe interpretarse aquí que, en la palabra que se profiere por medio del cuento o del canto (para el caso de la Salve) hay un *saber* y un *poder* a través del que se reafirma la vida, la existencia y el ser. Hay una propuesta sobre el mundo, que abarca valores y formas de habitarlo incluyendo a los que habiendo muerto, no dejan de tener una participación importante de forma activa, en tanto que su presencia (preternatural) es reconocida y valorada por las personas y de forma pasiva, en tanto es recordado, rememorado por medio de las narraciones, los relatos y anécdotas que, reinsertan y reclaman constantemente su existir para la comunidad.

Los espacios de expresión de la tradición oral, deben verse como verdaderos palenques. Palenques literarios Valderrama, C. (2018) en los que se hallan inscritas las cosmovisiones y las propuestas de las comunidades negras. Y no solo allí aclaro, pero sin la gran parte de los

soportes de un pensamiento y una propuesta política que se reposa en la posibilidad de llevar a cabos senderos trazados desde los horizontes de sentido. La organización político-territorial bajo la figura de Palenque con la que no cuentan los pueblos negros de la cuenca del Pacífico, se podría decir si se quiere que, permanecen vigentes en unas gestas que pasan indudablemente por un cimarronaje oral. Cimarronaje presente en algunas palabras que no pudieron borrar y aunque no existan para la RAE y para el Word - Office, operan para la gente, tienen sentido y generan sentido: *gulumgulo*, *chilinguería*, *geringeira*, y *candanga* son un ejemplo de ello. En un estudio serio de los aportes realizados por Rogelio Velásquez al pensamiento crítico afrocolombiano, Valderrama, C. (2018) propone la idea de palenque literario “como una expresión descriptiva que nos permite acercarnos a las relaciones sociales y culturales en las que el arte literario circula como medio de comunicación y pensamiento” (p.105)

En ese sentido, La Salve como expresión de la tradición oral afro balseña, aglutina y condensa a muchas otras expresiones orales que, difícilmente se encuentran en un solo espacio-tiempo y que se presenta aquí como un palenque literario. En gran medida lo anterior es posible porque a pesar de las transformaciones que ha sufrido los espacios que favorecían la oralidad en la comunidad, acompañar las muertes sigue teniendo fuerza como motivo inaplazable de encuentro y de solidaridad, acciones. Dichas actividades, contribuyen a que se le imprima sentido, razón e historia a los cuerpos y al territorio, para que en un *modus operandi* inverso al mencionado, se mitiguen las nefastas consecuencias del vaciamiento de los cuerpos y el territorio, Vergara Figueroa, A. (2014) por medio de la garantía de que se puedan preservar y enriquecer los espacios de producción, transmisión y reflexión intelectual, cultural, político-ontológica y comunitaria desde lo público y lo local Valderrama, C. (2018). *La corona*, es un ejemplo de ello. Por medio de esta Salve, se da un proceso que en respuesta a lo anterior, se puede denominar *llenamiento de sentidos* a los cuerpos y al territorio. Si esas personas que son reafirmadas por medio de la declaración de que están... pueden por medio de ésta acción permanecer y ser tenidas en cuenta en la comunidad, sus historias y conocimientos seguirán operando por medio de los relatos, las siembras y semillas tradicionales, los cantos, el río, las narraciones fundantes que, aunque sobrepasan el territorio, no prescinden de él, sino que se co-construyen con él.

Todo lo anterior empuja a entender que la noción de La Salve como canto, debe ser ampliada o enriquecida a una noción que trascienda el espacio-tiempo; dando lugar, a lo político y lo intelectual que, por lo general no se le relaciona con lo afro o lo negro, al tiempo que lo místico y lo preternatural no es reconocido como un conocimiento que mana de fuentes de realidad para la comunidad. En consecuencia ¿qué es La Salve aquí? La Salve no se propone aquí no solo como un canto, sino como un *momento*, el momento de La Salve. Al figurar como una variable intermedia *el momento de La Salve*, es la puerta para describir varios aspectos importantes que ocurren al interior de la comunidad especialmente cuando se lleva a cabo esta práctica. Sin dejar de lado lo artístico y lo musical, de esta forma, es posible dar cabida a rastrear elementos que juegan un papel fundamental, pues sería un exabrupto pensar que solo de alegría y jolgorio los y las afrodescendiente han logrado sobrevivir al “exterminio cultural”, simbólico y físico mencionado anteriormente.

Así las cosas siendo *el Momento de La Salve* un concepto que se conjuga fraternalmente con el Palenque literario, este constituye un canto de vida o muerte para la comunidad afrodescendiente en el corregimiento de La Balsa en varios sentidos. Primero los tiempos en los que acontece esta práctica, son indudablemente tiempos que atraviesan la vida y la muerte en la comunidad tejiendo puentes entre lo que Motta, N. (1997) llama los tres mundos: Segundo: La Salve es un canto que tiene la facultad de y acompañar al difunto en el momento de su muerte, direccionándole hacia la vida eterna. Finalmente en la necesidad que los pueblos tienen de fortalecer el ejercicio de la soberanía territorial, ante todo el ambiente que cada vez es menos propicio, es de vida o muerte que los miembros de la comunidad cuenten con elementos identitarios que manan de la tradición oral y desembocan en el fortalecimiento del sentido de pertenencia y de permanencia en el territorio. Pues sin historia no hay vida y sin palabras no hay historia: sea cantada o contada, la palabra constituye la posibilidad misma de la existencia o acaso ¿cómo existe lo que no se ha nombrado o dicho? Todo cuanto existe, es también posible por el acto de ser nombrado, comunicado, expresado en la relación-interacción humana, condición enérgicamente necesaria para la comunicación. En consecuencia, el momento de La Salve, hace posible la comunicación, el habla, la oralidad. De acuerdo con Motta, N. (1997) todo lo anterior lo posibilita la voz, que a su vez permite la presencia; presencia que no puede prescindir de un lugar (el territorio) y de la acción sobre éste (la territorialidad). Si se sigue esta lógica, el vigor de la presencia está fuertemente ligado

a la potencia misma de la voz. Luego entonces, mientras no se pierda la voz, no se perderá la presencia, de manera que la fuerza de la presencia dependerá (entonces) de la potencia de la voz. Finalmente, la *infraestructura nostálgica*, que se propuso en las primeras líneas del documento para denominar las acciones territoriales de la gente negra en el norte del Cauca, será fuerte o débil en relación a la posibilidad de recordar, pues no hay nostalgia sin memoria.

Referencias Bibliográficas

- Álvarez, G. (2012). *Los relatos de tradición oral y la problemática de su descontextualización y re-significación [en línea]*. (Tesis final de posgrado). Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Recuperado de: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.746/te.746.pdf>
- Agnew, A. y Oslender, U. (julio-diciembre del 2010). Territorialidades superpuestas, soberanía en disputa: lecciones empíricas desde América Latina. *Tabula Rasa*, (13), p. 191-213.
- Bioho, E. (2000). *Encuentros de africanía*. Bogotá, Colombia. Fundación cultural Colombia negra.
- Córdoba, D. A. y De Córdoba, C. R. (1998). *El Alabao. Cantos fúnebres de la Tradición Oral del Pacífico Colombiano*. Santa Fe de Bogotá, Colombia: Corporación Identidad Cultural.
- Duncan, Q. (2015). Anancy y el tigre en la literatura oral afrodescendiente. *Cuadernos de literatura*, XIX (38), 65-78.
- El recorrido sangriento del Bloque Calima por el Cauca. (2012). *Verdad Abierta*. Colombia. Recuperado de: <https://verdadabierta.com/el-recorrido-sangriento-del-bloque-calima-por-cauca/>
- Engels (1876). *El papel del trabajo en la transformación de mono en hombre*
- Escobar, A. (2010). *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Chapel Hill, Carolina del Norte. Envió, 2010.
- Escobar, A. (2015). *Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”*. Cuadernos de Antropología Social, (41). Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=1809/180942587002>
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid, España.
- Larrain, J. (2003). El concepto de identidad. *Famecos*, (21), 30-42.
- Larrahondo, I. (2011). Asociación Casita de Niños para la investigación y promoción de la educación infantil del Norte del Cauca y sur del Valle del Cauca –ASOCAS–. *Pedagogía y saberes*, (34), 123-126.
- Lipski, J. (2009). El habla de los afroparaguayos: un nuevo renglón de la identidad étnica. *Lexis Vol. XXXIII* (1) 2009: 91-124.
- Maglia, G. e Yves Moñino (2015). Oralitura de San Basilio de Palenque: temas europeos, africanos y criollos. *Cuadernos De Literatura*, 19(38), 171-201
- Martínez, G. (2005). Herencia, territorio e identidad en la diáspora africana: Hacia una etnografía del retorno. *Estudios De Asia Y África*, 40(1 (126)), 89-115.

- Mendizábal, I. R. (2012). La lengua y lo afro: de la literatura oral a la oralitura. *Revista latinoamericana de comunicación Chasqui*, 93-101.
- Mina, M. (1975). *Esclavitud y libertad en el Valle del Río Cauca*. Bogotá, Colombia. Fundación Rosca de Investigación y acción social.
- Moreno, J. y Patiño, M. (2014). Tradición oral afro y prácticas en la vereda El Guamal, Supía (Caldas). *Textos y sentidos*, (9) 147-174.
- Motta González, N. (1997). Tradición oral y religiosidad afrocolombiana en el litoral del Pacífico. *Hispanoamericana*, (24), 42-50.
- Mosquera, L. (2018). *El arte de alabar en contextos donde no es posible la vida: el caso de las alabadoras de Pogue-Bojayá, Chocó*. (Tesis de Pregrado). Universidad Icesi de Cali, Colombia.
- Oslender, U. (2008). *Comunidades negras y espacio en el Pacífico colombiano: hacia un giro geográfico en el estudio de los movimientos sociales*. Bogotá: ICANH.
- Oslender, U. (2003). Discursos ocultos de resistencia: tradición oral y cultura política en comunidades negras de la costa pacífica colombiana. *Revista Colombiana de Antropología*, (39), 203-236.
- Ó Loingsigh, G. (2013) *La reconquista del Pacífico: invasión, inversión, impunidad*. Bogotá: Proceso de Comunidades Negras – PCN, Coordinador Nacional Agrario – CNA.
- PCN et al. (2009). *Misión internacional para la verificación del impacto de los agro combustibles en 5 zonas afectadas por el monocultivo de la palma aceitera y la caña de azúcar en Colombia*. Recuperado de: <https://censat.org/es/publicaciones/mision-internacional-para-la-verificacion-del-impacto-de-los-agrocombustibles-en-5-zonas-afectadas-por-los-monocultivos-de>
- Pedrosa, A. y Vanín, A. (1994). *La vertiente afro pacífica de la tradición oral. Géneros y catalogación*. Cali, Colombia. Facultad de humanidades, Universidad del Valle.
- Pinilla, A. (2017). Alabaos y conflicto armado en el chocó: noticias de supervivencia y reinención. *Encuentro*, 15 (3), 152-159.
- Rojas, J. (2016) *Catalina Loango de Angola en la tradición oral del palenque de San Basilio. Algunos elementos comparativos de esta figura con el mito del mohán indígena*. (Tesis de grado) Universidad del Valle, Santiago de Cali, Colombia.
- Ramírez, V. (2005). La oralidad como recurso de persistencia: el caso de las historias de las mujeres mapuches-huilliches de Maihue, x región de los lagos. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, (41), 1-22.
- Somos La Balsa, (2018) *Difusión y promoción de la memoria colectiva afirmativa La Balsa – Cauca y territorios aledaños*. (1)
- Vanegas, G y Rojas, A. (2012). *Poblaciones negras en el norte en el norte del Cauca. Contexto político organizativo*. Bogotá, Colombia: Universidad Javeriana.

- Vansina, J. y Udina, D. (2007). Tradición oral, historia oral: Logros y perspectivas. *Historia, Antropología Y Fuentes Orales*, (37), 151-163.
- Huyssen, A. (2002) En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización. *Revista Sociohistórica*, (11-12) 263-267
- Valderrama, C. (julio-diciembre del 2018). El arte literario y la construcción oral del territorio. *Revista colombiana de Antropología*. 54, (2) 93-117
- Wallerstein, I. (1996) *Abrir las ciencias sociales*. Cerro del agua 248, México. Siglo xxi.
- Walsh, C. y García, J. (2015). Memoria colectiva, escritura y Estado. Prácticas pedagógicas de existencia afroecuatoriana. *Cuadernos de literatura*, XIX (38), 79-98.