

# Oralitura negra y política del lugar en el Litoral Pacífico Caucano de Colombia

Autor:

**Contreras, Juan Gabriel**

Tutor:

**Restrepo, Eduardo**

**2021**

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Geografía

Posgrado

**UNIVERSIDAD DE  
BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y  
LETRAS SECRETARÍA DE  
POSGRADO DOCTORADO**

**Tesista: Juan Gabriel Contreras Zapata**

**DNI: CC1053769682 (Pasaporte)**

**Director: Dr. Eduardo Restrepo**

**Consejera: Dra. Claudia Natenzon**

**TESIS DOCTORAL**

**Noviembre de 2020**

## **Agradecimientos**

Agradezco a mi familia, su infinita paciencia y amor son el sustento de este trabajo.

Expreso mis agradecimientos a Don “Vena”, Don Fernando, Don Camilo Amú, Doña Omaira, Don Olimpo, Don Juan Quiñones, Lucho Ledesma, Fortunata Banguera, Diomelina Surita, Faustina Orobio, Yeiner y Marino Beltrán Balanta (q.e.p.d), pobladores de Guapi y Timbiquí, quienes ofrecieron su apoyo de manera incondicional y sus narraciones para el desarrollo de la presente investigación.

Agradezco especialmente a Martha Yolanda, su vocación de servicio y voluntario compromiso me permitieron continuar en los momentos en que el proceso de investigación fue más difícil de encarar.

A Natalia Giraldo, por su contribución crítica y aportes profundos en un momento decisivo para la culminación de la tesis.

A Eduardo Restrepo, director de la tesis, le expreso mi gratitud por su disposición en la orientación de este trabajo y su importante contribución teórica y metodológica.

A la doctora Claudia Natenzon, por su apoyo invaluable en cada fase del desarrollo del doctorado.

A los profesores de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, les agradezco por brindarme las herramientas necesarias para adelantar el proceso de investigación.

## Resumen

Este trabajo es el resultado de un proceso de investigación desarrollado en los municipios de Guapi y Timbiquí, en el Litoral Pacífico caucano de Colombia, región habitada en su mayoría por comunidades negras. Para estas comunidades de raigambre rural, la oralidad ha sido un elemento insustituible, desde el punto de vista comunicacional y discursivo, para la recreación de prácticas y saberes localizados productores de la diferencia y unicidad de este espacio acuático. Dentro del campo de la oralidad, destaco las expresiones literarias, esto es, la *oralitura negra*, con el objetivo de visibilizar cómo se encuentra articulada a una *política de lugar*, es decir, a un marco de deseo y posibilidades de construcción de espacios diferenciales o lugarizaciones alternativas, radicalmente opuestas a las espacialidades dominantes, abstractas y descorporalizadas, orientadas únicamente al dominio funcional del espacio. De este análisis emerge la idea *lugar percetivo* como despliegue del espacio diferencial en el contexto del Litoral, donde las formas de creatividad verbal se mezclan con lógicas corporales asociadas al ritmo, la música y la danza, dando sentido a una *oralitura percutiva negra*, de *pies ancestrales* y valores empáticos anclados en el espacio vivido.

Palabras clave: Guapi, Timbiquí, Litoral Pacífico caucano, política de lugar, espacio vivido, empatía, cuerpo, topofobia, ancestralidad, oralitura negra, lugar percetivo.

## Abstract

This work is the result of a research process developed in the municipalities of Guapi and Timbiquí, on the Pacific coast of Colombia, a region inhabited mostly by black communities. For these communities of rural roots, orality has been an irreplaceable element, from the communicational and discursive point of view, for the recreation of localized practices and knowledge that produce the difference and uniqueness of this aquatic space. Within the field of orality, I highlight literary expressions, that is, *black oraliture*, with the aim of making visible how it is articulated to a *politics of place*, that is, to a framework of desire and possibilities of construction of differential spaces or alternative placeizations, radically opposed to the dominant spatialities, abstract and disembodied, oriented only to the functional domain of space. From this analysis emerges the idea of a *percussive place* as a display of differential space in the context of the Litoral, where forms of verbal creativity are mixed with bodily logic associated with rhythm, music and dance, giving meaning to a *black percussive oral music*, *standing ancestral* and empathic values anchored in the lived space.

Keywords: Guapi, Timbiquí, Cauca Pacific Coast, politics of place, lived space, empathy, body, topophobia, ancestry, black oral music, percussive place.

## Índice general

Introducción.....	16
1. Poéticas negras en lógica de río.....	33
1.1. Oralitura negra, política y lugar.....	33
1.2. Oralitura negra y sus cultores .....	44
1.3. Topofilia o la experiencia empática con el lugar.....	59
1.4. Enactuando el lugar acuático.....	70
1.4.1. Ríos y manglares, artes de pesca y recolección de conchas. ....	74
1.4.2. Prácticas espaciales en “el monte”.....	91
1.4.3. Minería.....	97
2. Oralitura negra de pies ancestrales .....	100
2.1. La diáspora negra y el poblamiento de los ríos en el Pacífico colombiano.....	112
2.2. Trabajo y reciprocidad.....	124
2.3. Relaciones familiares y estructuras de parentesco. ....	130
2.4. Propiedad de la tierra.....	133
3. Lugares sin cuerpo, espacio sin historia .....	138
3.1. Desarrollo del capital agroindustrial en el Litoral .....	138
3.2. Etnización de las comunidades negras .....	142
3.3. El espacio abstracto de la diferencia étnica .....	146
3.4. El culto a la biodiversidad .....	153

3.5.	Topofobia o el lugar como experiencia de dominación .....	164
3.6.	El Pacífico como región desarrollable.....	165
3.6.1.	“Coca por coco”.....	171
3.6.2.	Colonización agroindustrial de la selva .....	184
3.6.3.	Minería Ilegal.....	188
3.7.	La experiencia nostálgica del lugar .....	191
4.	El “lugar percetivo”.....	201
4.1.	De la íntima relación entre palabra, música y danza en la configuración espacial 201	
4.2.	Concepción holística y relacional del espacio.....	210
4.2.1.	La espacialidad de la vida cotidiana: crítica al binarismo espacio de producción/espacio de consumo.....	213
4.2.2.	Unidad de lo real y lo ficcional.....	218
4.2.3.	El territorio: un sentido global de lugar.....	222
5.	Conclusiones.....	233
	Referencias bibliográficas .....	236

## Índice de tablas

<i>Tabla 1. Consejos Comunitarios de Guapi</i> .....	150
<i>Tabla 2. Consejos Comunitarios de Timbiquí</i> .....	151
<i>Tabla 3. Aspersión aérea de cultivos de coca, en ha, por departamento (2002-2012).</i> .....	173
<i>Tabla 4. Víctimas de la violencia en Guapi y Timbiquí.</i> .....	180

## Índice de figuras

<i>Figura 1. Ubicación de la zona de estudio</i> .....	17
<i>Figura 2. Ríos de Guapi y Timbiquí</i> .....	20
<i>Figura 3. Marimba de chonta. Desfile aguinaldo Timbiquí, diciembre 2015.</i> .....	54
<i>Figura 4. Encuentro cantores de Río, Buenaventura.</i> .....	58
<i>Figura 5. Edificaciones sobre pilotes, Corasal, Timbiquí.</i> .....	75
<i>Figura 6. Viajero en su potrillo, Río Timbiquí</i> .....	76
<i>Figura 7. Lanchas motorizadas</i> .....	77
<i>Figura 8. Venta de combustible</i> .....	77
<i>Figura 9. Mujeres lavando a la orilla del Río Timbiquí.</i> .....	80
<i>Figura 10. Lancha en el Río Guapi.</i> .....	80
<i>Figura 11. Manglar, El Cuerval, Timbiquí.</i> .....	81
<i>Figura 12. Uso del mechero, El Cuerval.</i> .....	84
<i>Figura 13. Recolección de conchas, El Cuerval.</i> .....	86
<i>Figura 14. Pescadores en la bocana del Río Timbiquí.</i> .....	88
<i>Figura 15. Faena de Pesca, Juajui, Timbiquí.</i> .....	88
<i>Figura 16. Red de atajo, El Cuerval, Timbiquí.</i> .....	90
<i>Figura 17. Cultivo de coco, El Cuerval, Timbiquí.</i> .....	94
<i>Figura 18. Yerbas de zotea, El Charco, Timbiquí.</i> .....	95
<i>Figura 19. Siembras de “pancoger”, en el huerto. El Charco.</i> .....	96

<i>Figura 20. Minería de Canalón, El Charco, Timbiquí. ....</i>	<i>98</i>
<i>Figura 21. Mapa de Consejos Comunitarios de Guapi.....</i>	<i>151</i>
<i>Figura 22. Proyectos de conexión vial en el Pacífico Colombiano.....</i>	<i>167</i>
<i>Figura 23. Proyectos en el Litoral Pacífico caucano (Pacífico colombiano).....</i>	<i>168</i>
<i>Figura 24. Erradicación de cultivos ilícitos en el área de estudio.....</i>	<i>174</i>
<i>Figura 25. Tasa de desplazamiento (1989-2018).....</i>	<i>177</i>
<i>Figura 26. Desplazamiento de familias entre 2009 y 2011 en Guapi y Timbiquí.....</i>	<i>178</i>

## Glosario

**Alabao:** canto a capella; ritual que se celebra cuando una persona muere. Ha sido declarado Patrimonio Inmaterial de la Nación por el Consejo Nacional de Patrimonio.

**Almeja:** molusco lamelibranquio marino, con valvas casi ovales, mates o poco lustrosas por fuera, con surcos concéntricos y estrías radiadas muy finas; en su interior son blanquecinas y algo nacaradas. Su carne es comestible y muy apreciada

**Almejar:** recolectar almeja

**Almocafre:** herramienta de labranza parecido a una azada pequeña con dos dientes curvos.

**Balafón:** instrumento idiófono de teclado compuesto por entre once y veintiuna teclas de madera o cañas de longitud desigual, con resonadores de calabaza, oriundo de África.

**Birimbí:** bebida tradicional de la costa Pacífica, hecha a base de maíz, panela, canela, hojas tiernas de naranjo y clavos de olor.

**Bejuco:** Plantas de tallos largos, delgados y flexibles, generalmente trepadoras, usadas en cestería y otros artículos utilitarios.

**Berejú:** danza originaria del litoral pacífico colombiano que se basa en fases melódicas y rítmicas repetitivas.

**Bogas:** Manejar los remos de una barca, los pesqueros de esta región del país se caracterizan por tener mucha fuerza en los brazos debido a esta actividad.

**Bonito:** pez de color azul, de agua salada (*Sarda chiliensis*), llamado también albacora o atún blanco.

**Bordones:** sonidos graves en la marimba

**Bracero o tiestero:** un recipiente que lleva dentro estopa de coco o palitos de árboles aromáticos, se enciende para ahuyentar a los mosquitos y zancudos, en las faenas de recolección de conchas.

**Borojó:** (*Borojoa patinoi*) Planta de la familia del café, cuyos frutos, son energéticos y

nutritivos.

**Bunde (bunde chochoano):** llamado también canto llamador. Se atribuye a la etnia indígena Embera Katíos, pero adoptado por los pueblos afro de la zona del pacífico, en el Chocó y el Pacífico sur colombiano.

**Canalete:** remo de madera para impulsar las champas o canoas.

**Canchimala o tiburoncito:** Pez, tipo bagre (*Ariopsis seemanni*). De consumo tradicional en la región pacífica. Se usa como ornamental para acuario, cuando está pequeño.

**Catangón:** superlativo de catanga, un instrumento de pesca artesanal ancestral. La catanga tiene la forma de un cilindro y está hecha a base de caña de guadua; usado para atrapar peces y camarones de agua dulce.

**Chacarrás:** Palmas cespitosas (en grupos), del género *Bactris*. En el texto asimilan el corte y peinado con estas estructuras vegetales.

**Chachajo:** árbol de la familia Lauraceae (*Aniba perutilis*), utilizada para construcción. En lista de plantas amenazadas de Colombia.

**Chambero:** Camarón de río que vive entre agua dulce y salada, pequeño, no posee pinzas y es considerado como poseedor de una de las mejores carnes en la cocina local.

**Champa:** Embarcación pequeña de madera.

**Chanul:** árbol de la familia Humiriaceae (*Humiriastrum procerum*). Se usa en construcciones pesadas como carrocerías, traviesas de ferrocarril, obras a la intemperie. En lista de plantas amenazadas de Colombia.

**Chaquiro:** árbol de madera fina, perteneciente a la familia Celastraceae (*Goupia glabra*), Se usa en construcciones como canoas, botes, traviesas de ferrocarril, carretas.

**Chillangua (chiyangua):** Cilantro cimarrón (*Eryngium foetidum*).

**Chinchorro:** red de tiro, para captura de camarones y peces.

**Chinchoreros:** pescadores artesanales que utilizan chinchorros en sus faenas de pesca.

**Chípero:** (*Pithecellobium longifolium*) Árbol de cuyas fibras se elaboran aros para los tambores.

**Choca:** unión de varias personas para pescar peces o lograr un fin

**Cholito:** diminutivo de cholo, mestizo, hijo de padres de diferentes etnias.

**Chonta:** Palma del género *Bactris*, de cuyo tronco se elaboran artesanías. La marimba de chonta es un ejemplo.

**Chorga:** Mejillón (molusco bivalvo), animal filtrador que vive fijo al sustrato, procedente de las playas del manglar; que se pone al humo, envuelto en coco.

**Cimarrón:** Dicho de un animal doméstico: Que huye al campo y se hace montaraz. El término fue usado para nombrar a los esclavos que lograban escapar y resistir al régimen neogranadino.

**Corvina:** Especie de pez de poca profundidad (*Micropogonias altipinnis*)

**Cununo:** instrumento de percusión cónico de una membrana de cuero de tatabro o venado y fondo cerrado, hecho de un tronco de árbol de balsa. Existen cununo macho (lleva la base rítmica) y cununo hembra.

**Currulao:** Ritmo folclórico representativo del centro y sur del Pacífico, en compás de 6/8. Es la base rítmica de otros aires y danzas de la región. Se acompaña de voces femeninas.

**Encocao:** Platos del Pacífico, preparados con leche de coco.

**Guacapaz:** especie de pez

**Guacuco:** (*Chaetostomus leucomelas*). Pez largo con piel gruesa que se mantiene pegado a las piedras y peñascos en los ríos.

**Guachupé:** Pez (*Sturisoma panamense*)

**Guandal:** palabra local que significa pantano. Se denomina bosque de guandal a un bosque pantanoso sin influencia por aguas salobres.

**Guarapo:** Bebida fermentada elaborada a partir de maíz trillado.

**Guasá o chucho:** instrumento de percusión característico del litoral Pacífico sur colombiano. Se fabrica con un trozo de balsa o de guadua hueca de unos 30 centímetros de longitud, atravesado por puntillas de chonta (palma de la región). El sonido se produce por piedras o semillas secas que tiene en su interior.

**Jején:** Insecto pequeño llamado también mosca de la arena (*Phlebotomus* sp.).

**Juga:** género musical cadencioso, utilizado en funerales y navidades. Similar al currulao, con compás de 6/8, expresa lamento, pero también, la celebración religiosa por parte de todos los que la bailan y cantan. El aporte vocal combina canto y versos que narran historias míticas.

**Mallador:** arte de pesca, para captura en red, de manera pasiva. Del tamaño del ojo de la malla, depende la captura de las diferentes especies. El uso de mallador se realiza en embarcaciones artesanales y semi-industriales.

**Maravelí:** buque fantasma, que se avista en Semana Santa. Según la leyenda, este buque huye de los tifones y en él se escuchan quejas y gritos.

**Minga:** trabajo o labor hecho en conjunto. Según Cococauca (2019), es “una forma de reunión u organización étnica cultural en la que todos los participantes trabajan en función de alcanzar el mismo objetivo”.

**Munchillá:** Camarón de río (*Macrobrachium americanum*)

**Naidí:** fruto de la palma (*Euterpe oleracea*). Gran valor alimenticio.

**Nato:** Mangle (*Mora megistosperma*).

**Ñato:** pez marino de aguas someras (*Sciades troschelii*)

**Palenque:** Tomado de su significado original, significa “terrenos cercados por una estacada para guardar ganado”. Los negros cimarrones, huían y crearon espacios para resistir a la esclavitud, llamados palenques, que convertían en refugios para construir comunidad.

**Papachina:** Taro, malanga (*Colocasia sculenta*). Planta de la familia Araceae, con tubérculo comestible.

**Pargo:** Pez (*Lutjanus spp.*)

**Parihuela:** según el RAE, es un “Artefacto compuesto de dos varas gruesas con unas tablas atravesadas en medio donde se coloca la carga para llevarla entre dos. Cama portátil”.

**Patacoré:** danza derivada del currulao, típica del Pacífico Sur Colombiano. Con inspiración religiosa. Se sincronizan los instrumentos y el canto, con repetición del estribillo “patacoré”.

**Peje:** pescado

**Pepepán:** fruto del árbol del mismo nombre (*Artocarpus camansi*), originario del sudeste de Asia. Incorporado a la alimentación tradicional del sur del Pacífico.

**Piacuil:** Molusco gasterópodo (*Littorina zebra*), que se recoge en las faenas de recolección de conchas.

**Piangua:** Molusco bivalvo (*Anadara tuberosa*), con buen contenido de proteína; ligado al consumo tradicional de las comunidades afrodescendientes de nuestro litoral Pacífico. Se cría en los manglares.

**Pianguar:** Ir a los esteros a cosechar piangua. Las 'piangueras' se desplazan en canoas por los esteros hasta llegar al lugar de 'concheo', moviéndose entre el lodo del manglar, casi siempre descalzas.

**Polines:** Trozos de madera fina, utilizados como traviesas para ferrocarriles.

**Potrillo:** embarcación pequeña, elaborada con un único tronco de madera. Se usa un remo llamado canaleta, para su desplazamiento. Es un medio tradicional de transporte en el Pacífico caucano.

**Riviel:** Personaje que da nombre al mito, que se presenta como una luz en una canoa; guía a los navegantes a sitios peligrosos, en los cuales pierden la vida.

**Sábalo:** Pez de buen tamaño (*Brycon meeki*), muy apetecido en la cocina del Pacífico colombiano.

**Sangara:** Bivalvo (*Anadara grandis*), que habita en la zona intermareal y en aguas poco

profundas, en fondos fangosos de manglares.

**Sorogá:** árbol maderable de la familia Vochysiaceae (*Vochysia ferruginea*)

**Tollo o toyo:** Tiburón (*Mustelus sp.*) y otras especies vendidas en los mercados de alimentos.

**Tunda:** mito que se refiere a un espanto con cuerpo femenino, con una pata de molinillo (un elemento de cocina para batir el chocolate) y la otra en forma de pierna de niño. Embruja a los niños que “se portan mal”

**Tuqueros:** personas que en el Pacífico Sur se dedican a la extracción de trozas de árboles de bosques naturales (tucos).

**Viche o biche:** bebida destilada a partir del jugo de caña de azúcar, elaborada por los pobladores de las riberas y costas del pacífico colombiano. Se destila a partir de la de la caña de azúcar, con elaboración artesanal.

**Yuyo:** (*Urera baccifera* ), hierba cultivada en las azoteas, para condimentar los alimentos.

## Introducción

La presente investigación se desarrolló en los municipios de Guapi y Timbiquí, ubicados en el Litoral Pacífico Caucaño<sup>1</sup>, en el sur occidente de Colombia (Figura 1) . La selección del lugar de estudio obedece a diferentes motivaciones, entre las cuales quisiera señalar las que considero más importantes<sup>2</sup>.

El acercamiento previo, en una visita académica en el año 2009 -cuando estaba cursando mis estudios de maestría- me permitió reconocer la variedad de expresiones culturales de la gente negra de esta región del Pacífico, dado mi interés personal en los asuntos de la cultura, específicamente en los campos de la danza y el teatro, en cuyos ambientes he desarrollado actividades recreativas y competitivas.

Mi otro interés se encuentra en los espacios acuáticos, por cuanto viví mi infancia en un pueblo a orillas del Río de la Magdalena, lo que luego desembocó en el interés por actividades de buceo profesional, en las cuales avizoraba las tareas de los pobladores del Litoral Pacífico colombiano, en sus faenas de pesca. Estos intereses me llevaron a considerar la zona como un lugar privilegiado para investigar la relación entre cultura y espacio acuático.

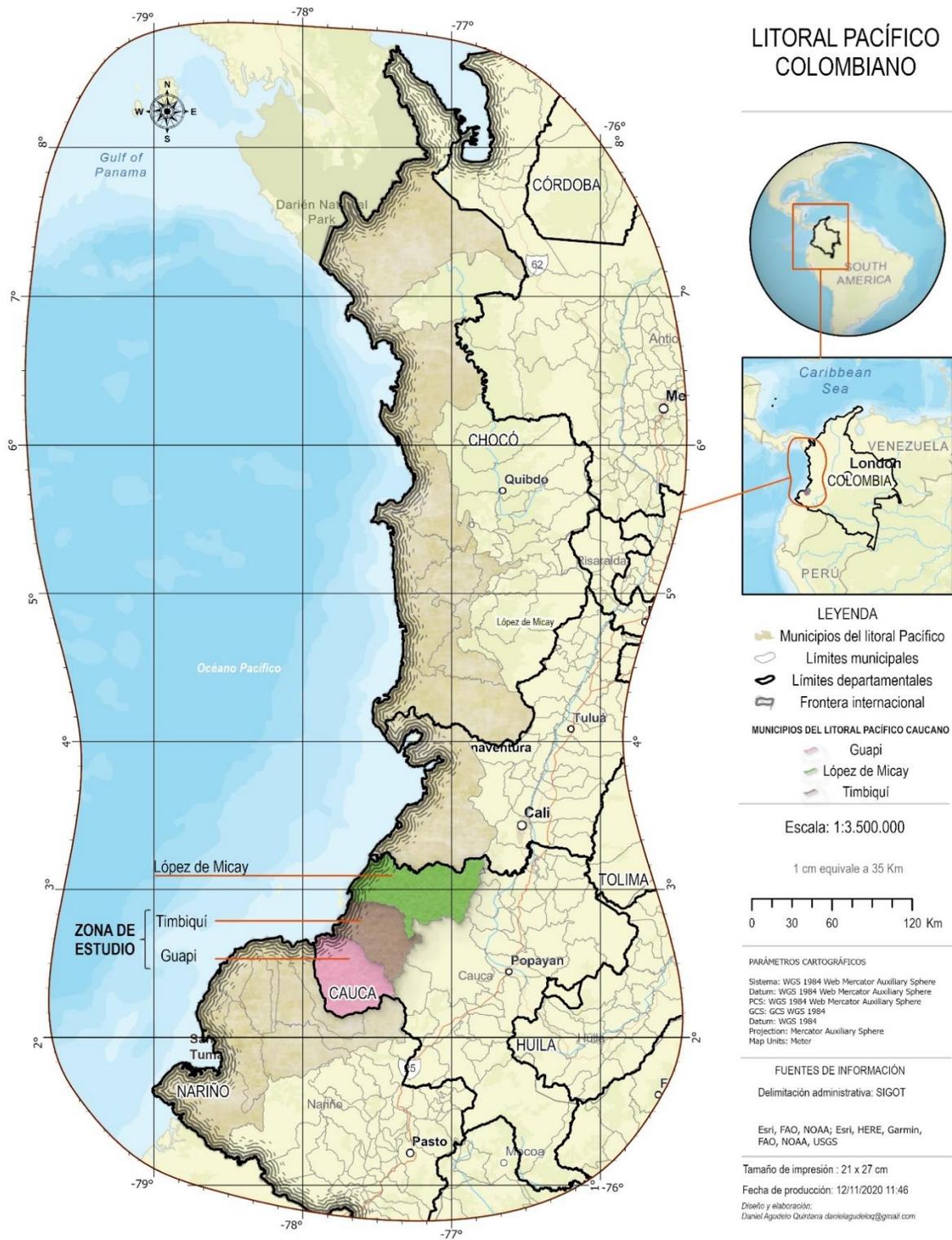
Respecto a la selección de Guapi, tuvo que ver con el número importante de cultores de la oralidad, que se registran en documentos de la cultura negra del Pacífico. En el caso de Timbiquí, su proximidad respecto de Guapi y la posibilidad de acercarme a actividades de particular importancia, como son las tareas de agricultura y recolección de moluscos, que se realizan en el Consejo Comunitario El Cuerval, influyeron en la decisión.

---

<sup>1</sup> En términos político-administrativos pertenece al departamento del Cauca.

<sup>2</sup> Realicé un corto video con material audiovisual recolectado durante el trabajo de campo, en el que muestro una imagen de las motivaciones personales que derivaron en la elección del tema y lugar de la investigación. Ver: [https://www.youtube.com/watch?v=EIwMBE0\\_EZw](https://www.youtube.com/watch?v=EIwMBE0_EZw)

**Figura 1. Ubicación de la zona de estudio**



Fuente: Contreras y Agudelo (2017), con base en Sigot y Bing

Este territorio se inscribe en la inmensa región del Chocó Biogeográfico, que cubre 187.400 kilómetros cuadrados, desde el norte de Ecuador hasta Panamá. Esta es una de las regiones de mayor pluviosidad del planeta, con precipitaciones del orden de los 4.000 mm/ anuales (SIAC, 2020). En términos ecológicos pertenece al ecosistema de la selva húmeda tropical siendo una de las regiones con mayor biodiversidad del mundo<sup>3</sup>. Cerca de dos millones de personas viven en el área, distribuidos en los departamentos de Antioquia, Chocó, Risaralda, Valle del Cauca, Cauca y Nariño (WWF, 2020). En términos político-administrativos la región del Pacífico Colombiano se encuentra dividida en los departamentos de Chocó, Valle del Cauca, Cauca y Nariño.

El Departamento del Cauca comprende el 2.56 % del territorio colombiano, allí se encuentran cinco grandes cuencas: Alto Cauca, Pacífico, Alto Magdalena, Patía y Caquetá. Por su parte la llanura del Pacífico comprende dos sectores: la faja costera o andén aluvial caracterizada por ser baja, cubierta de bosque de mangle, anegadiza, tanto por la cantidad de ríos, caños y estuarios que llegan a la costa del océano Pacífico, como el flujo y reflujo de las mareas; y la llanura propiamente que comprende la vertiente occidental de la cordillera Occidental.

El municipio de Guapi está ubicado al sur occidente del departamento del Cauca, a orillas del río del mismo nombre, al norte se encuentra el Océano Pacífico y el Municipio de Timbiquí, al este el municipio de Timbiquí y Argelia, al oeste con el Océano Pacífico, y al sur con el municipio de Santa Bárbara de Iscuandé –Nariño (Alcaldía Municipal de Guapi, 2016). Se encuentran cinco ríos principales: Alto Guapi, Bajo Guapi, Guajuí, Napi y San Francisco.

Más del 97% de su población se reconoce como afrodescendiente y el el 3% restante son indígenas de la etnia Eperara Siapiadara, y población mestiza según la Alcaldía Municipal de Guapi (2016). El territorio está organizado alrededor de cinco Consejos Comunitarios (CC)<sup>4</sup>, nombrados a partir de los ríos: CC del Alto Guapi; CC del Río Napi; CC del Río San Francisco;

---

<sup>3</sup> Los estudios ecológicos establecen que las selvas tropicales por encontrarse en la franja intertropical entre los trópicos de Cáncer y de Capricornio, no presentan cambios climáticos significativos a lo largo del año, lo que, con la exposición de manera directa al sol, les permite conservar una cobertura vegetal constante que hace posible una producción abundante de especies vegetales y animales, y en ese sentido, son altamente biodiversos.

<sup>4</sup> Una forma de administración interna de territorios adjudicados en propiedad colectiva. Se convierten en mecanismos de titulación de las tierras y de gestión de su uso y explotación conforme a sus prácticas tradicionales (DACN, 1993; Criado de Diego, 2019)

CC de Guapi Abajo y CC del Río Guajú (Pantoja, 2007).

Las actividades productivas más importantes en el municipio son la agricultura itinerante de pancoger (maíz, arroz, papachina, yuca, plátano, fríjol), así como la cosecha de coco, chontaduro; la producción de especies menores (aves y cerdos); caza de pecarí, venado, guatín y guagua. La pesca y la recolección de moluscos y otros productos de mar y río (piangua, almeja y chorga), son centrales en la vida económica del municipio. Por su parte, la minería se desarrolla en las zonas medias y altas de los ríos, con explotación de oro y platino, principalmente. La extracción de maderas mediante el aprovechamiento forestal tradicional también ocupa un reglón importante de la economía, cubriendo mercados en los ámbitos local y regional.

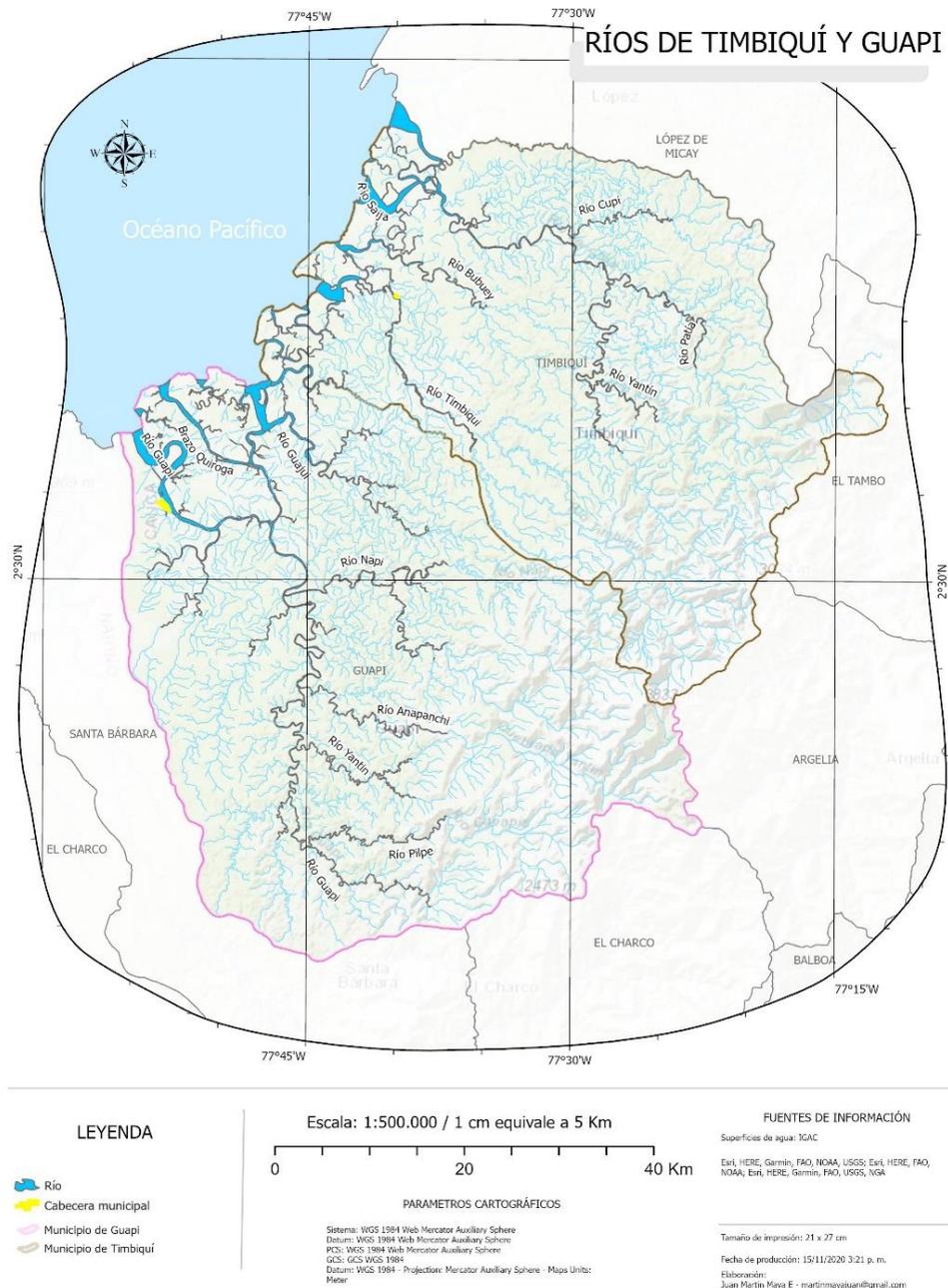
El municipio de Timbiquí tiene una extensión territorial de 1.813 Km<sup>2</sup>; limita al norte con el municipio de López de Micay, al oriente con los municipios de El Tambo y Argelia, al sur con Guapi y al occidente con el Océano Pacífico. Aproximadamente el 9.23% de los habitantes son indígenas, 76.8% población negra, mulata o afrocolombiana y el 11% mestiza (Alcaldía Municipal, 2020).

Las actividades económicas se basan en el sector primario y extractivo: minería, pesca y agricultura, con economía de subsistencia. El municipio se ha configurado como un conocido distrito minero, desde la época de la Colonia, en el cual se ha desarrollado minería de aluvión artesanal a pequeña escala. Actualmente el trabajo artesanal se desarrolla por medio de la técnica de socavón y desde 2010 se emplean técnicas de minería a cielo abierto.

En Timbiquí existen siete Consejos Comunitarios: C.C. Renacer Negro, C.C. de la Cuenca del Río San Bernardo Patía Norte, C.C. Negros Unidos, C.C. Negros en Acción, C.C. parte Alta Sur del Río Saija, C.C. parte baja del Río Saija y el CC. El Cuerval.

En ambos municipios la conectividad con el interior del país se realiza a través de pequeño aeropuerto. Para la comunicación entre corregimientos y municipios se usan las vías fluviales a través de la navegación de canotaje y de pequeñas embarcaciones. Los ríos Saija, Bubuey, Timbiquí (en Timbiquí), Guajú y Guapi (en Guapi), constituyen las cuencas de mayor importancia en el área de estudio (Figura 2).

**Figura 2. Ríos de Guapi y Timbiquí**



Fuente: Contreras y Maya (2020) con base en datos abiertos IGAC

Las décadas de los 80's y 90's son cruciales para describir el **problema de investigación**, dado que enmarcan un período histórico de intensa movilización social y política en Colombia, del cual emerge, en 1991, una nueva carta constitucional en la que se consagran derechos territoriales inalienables para las minorías étnicas del país. Desde entonces, la nación

colombiana se define a sí misma como pluriétnica y multicultural. En el marco de la nueva constitución se promulga la ley 70 de 1993, que reconoce a las “comunidades negras”<sup>5</sup> derechos colectivos sobre la tierra, abriendo la posibilidad a la población rural ribereña de adquirir títulos en los territorios colectivos manejados por consejos comunitarios (Hoffmann, 2002).

Ahora bien, una mirada atenta a los efectos de esta legislación deja traslucir sus ambigüedades, pues a la vez que impulsó por parte del Estado el reconocimiento étnico y cultural de las poblaciones negras remarcando su diferencia respecto de la cultura andina dominante en el país, también funcionó como un eslabón importante en la integración de dichas poblaciones dentro de las dinámicas globales del capital. Así, al definir lo que debe entenderse por “etnicidad negra”, la nueva legislación elaboró todo un sistema de codificación con fuertes implicaciones sobre los modos en que la gente negra usa la tierra, se organiza en el espacio y le da sentido al lugar, favoreciendo en este proceso el desarrollo de un discurso de carácter étnico-territorial (Offen, 2009). Esta práctica discursiva implicó, según Escobar (1999), la formulación de una nueva política de la naturaleza, ahora interpretada como medio ambiente, concepto sumamente operativo para la formulación de nuevas legislaciones y proyectos de desarrollo sostenible.

En este contexto resulta relevante que la producción de la diferencia étnica y racial en el Pacífico colombiano fuera impulsada precisamente desde sectores hegemónicos de la sociedad que operan a escala global. La producción de discursos y prácticas hegemónicas en el pacífico ha supuesto la elaboración de un amplio repertorio de representaciones y prácticas representacionales orientadas a la significación de las poblaciones negras y las formas de territorialidad que producen en términos de lo que Hall (2010d) reconoce como el “Otro racializado”. Tal régimen de representación del “otro” ha implicado la elaboración de diversas estrategias de fetichización y estereotipación que han calado profundamente en las redes simbólicas que conforman la cultura de la gente negra del Litoral.

Un elemento de importancia central en la producción de la diferencia cultural del Pacífico

---

<sup>5</sup>La ley 70 de 1993 (Congreso de la República, 1993) en su artículo 2, parágrafo 5 reza: “*comunidad negra es el conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo-poblado, que revelan y conservan conciencia de identidad que las distinguen de otros grupos étnicos*”. Esta definición está inspirada en el único modelo de alteridad con el que se contaba en el país cuando se redactó la ley, el de los grupos indígenas.

respecto del liderazgo cultural de lo andino en el país, se expresa en la oralidad. Nos enfrentamos entonces a un caso de hegemonía cultural en donde la cultura andina letrada del país ha ocupado un lugar central y dominante, mientras que las culturas orales no andinas han sido relegadas a un lugar periférico y subordinado. La dominancia del paradigma escritural occidental ha opacado la importancia de las culturas orales, cuya relevancia es inconmensurable dentro de los procesos de reproducción sociocultural y la transmisión de la memoria colectiva de las poblaciones negras (Oslender, 2003).

Con todo, resulta problemático que la oralidad, siendo tan importante en los procesos de articulación de la memoria de los grupos negros, y teniendo presente el vínculo estrecho que guarda con las formas cotidianas de habitar el lugar, siga ignorándose como fuente valiosa para comprender las tramas políticas que tejen la producción del espacio.

De este modo, por efecto de las prácticas representacionales abstractas, la oralidad queda cautiva en una suerte de “trampa folclórica” que la reduce a un simple documento que habla de la cultura como aquello que ha sido, con lo que se subvalora su vocación para interrogar e interpretar el presente. Esto se traduce en que no se reconozcan los modos específicos como la oralidad, participa en los procesos de construcción y reconstrucción de conocimientos y saberes locales sobre la naturaleza y el espacio. Se escamotea el potencial político y performativo de la oralidad, en tanto fuerza social que ingresa positivamente en la producción y transformación del lugar.

Para redondear, la carencia de perspectivas analíticas que rompan con los esencialismos tan habituales en las interpretaciones de la *oralidad*, ha oscurecido la posibilidad de indagar a profundidad de qué manera es disputado el horizonte de sentido de este espacio por parte de imaginarios y discursos que se movilizan entre la dominación funcional del territorio y su apropiación simbólica, lo que nos sitúa frente al problema central que encara esta investigación: el de dar cuenta de las mediaciones y articulaciones que hacen de la oralidad de las comunidades negras del Litoral Pacífico caucano de Colombia –en particular la *oralitura* o la expresión literaria de la oralidad- un fundamento central en la configuración del terreno político, ideológico y afectivo en el que se crean y colisionan diferentes estrategias de producción del lugar, entre las cuales emerge un marco práctico, discursivo y emotivo de lucha por el lugar, esto es, una *política de lugar*. Así, la **pregunta** que orientó la investigación fue: ¿de qué manera la oralitura negra en los espacios rurales de Guapi y Timbiquí, en el Litoral pacífico caucano, participa en la producción del lugar y en la configuración de una *política de lugar*?

Con lo anterior, el **propósito** de esta investigación consiste en indagar en las relaciones cultura-espacio que se expresan en la *oralitura negra* del Litoral Pacífico caucano de Colombia, en aras de visibilizar las espacialidades o lugarizaciones expresadas en las formas de creatividad verbal; los discursos sobre el lugar y del lugar; y las posibilidades de producción de un espacio diferencial permeado por una *política de lugar*. Dicho de otro modo, me guía el interés en determinar el papel de la *oralitura negra*, en sus formas tradicionales, en los procesos de producción del espacio y de configuración de una *política de lugar* en el Litoral Pacífico caucano de Colombia, concretamente, en los municipios de Guapi y Timbiquí.

Para analizar la información e interpretar los resultados, construí el marco teórico de la investigación considerando, en primera instancia, un concepto lefebvriano de *espacio*, según el cual, el espacio no es una exterioridad con respecto a las relaciones políticas y sociales, sino el despliegue mismo de dichas relaciones. En su búsqueda de construir una perspectiva unitaria e integradora del espacio en la que se articulen las dimensiones física, mental y social, Lefebvre (2013) [1974] desarrolla la categoría de *producción del espacio*, soportada a su vez en tres categorías mediadoras o dimensiones de análisis: las *prácticas espaciales* (o el *espacio percibido*), las *representaciones del espacio* (o el *espacio concebido*) y los *espacios representacionales* (o el *espacio vivido*).

Dos conceptos adicionales acuñados por Lefebvre (2013) [1974] complementan el marco teórico sobre el espacio. El primero de ellos es el de *contradicciones del espacio*. El carácter contradictorio del espacio se da por el distanciamiento entre la concepción del espacio abstracto y la realidad del espacio de la vida cotidiana, lo que quiere decir que no existe aisladamente un espacio global (concebido) y uno local (vivido), sino que el espacio es a la vez, de manera contradictoria e imbricada, global y fracturado (Hiernaux, 2004). De tales contradicciones emerge el *espacio diferencial*, producto de la tendencia del espacio abstracto a eliminar las diferencias y peculiaridades existentes, por lo que todo espacio nuevo se produce a partir de acentuar la diferencia.

Además de la categoría de espacio, la investigación está articulada sobre el concepto de *lugar*. Considero con Massey (2008), que la semejanza fundamental entre los conceptos de espacio y lugar está dada por el énfasis en su construcción relacional. No obstante, la distinción básica radica en que el espacio es un concepto general, no en el sentido de abstracción, sino en términos de globalidad, en asociación con su amplitud y extensión. El lugar por su parte, se asume como una articulación particular de lo espacial, es decir, el espacio existe solo a fuerza de que las

relaciones espaciales sean localizadas en un lugar, y por tanto, estén ancladas en la realidad cotidiana. Parafraseando a Escobar (2010), el lugar es el compromiso con (y la experiencia de) una ubicación particular, en la cual hay, además de cierto grado de enraizamiento por parte de quienes allí construyen su identidad, unos límites más o menos permeables, y una conexión estrecha con la vida cotidiana.

El lugar constituye así una dimensión esencial en la configuración de lo local, pero también resulta crucial en la articulación de las hegemonías y las alternativas a éstas. Es la posibilidad de manifestación de lo global y de las resistencias a la globalización; por tanto, contextualiza y arraiga el espacio, convirtiéndose en el “momento” en que lo percibido, lo concebido y lo vivido confluyen adquiriendo cierta “coherencia estructurada” (Merrifield, 1993).

Acepto de este modo la invitación que propone Massey (2012), en términos de imaginar el lugar como proceso en permanente producción, de modo que, se entienda su singularidad (unicidad y sentido de lugar) como resultado de múltiples influencias, materiales y simbólicas, con lo cual, adhiero a su concepción no-esencialista del lugar, donde interesa la manera como es construido, imaginado y luchado. Esta idea de lugar es de suma importancia para encarar la pregunta de investigación, porque permite comprender el lugar no solo como articulación física de sus conflictos, sino también como concreción de las disputas entre diferentes discursos, valores e imaginarios sobre el mismo. Concebido así, el lugar emerge como locación de lo político.

Ahora bien, comprendo la oralidad negra en su sentido de formación discursiva, que emerge como terreno de lucha ideológica por la significación del espacio; de este modo, al ser una esfera de articulación de la lucha ideológica, la oralidad negra participa de los procesos de producción y circulación de representaciones e imaginarios geográficos, de cuyas pugnas y resistencias deviene la singularidad (siempre provisional) del lugar.

Retomo las ideas de Fanon (1973), Gramsci (2009) y Bajtín (1982), quienes resaltan la dimensión comunicacional y discursiva del lenguaje, a fin de aplicar una perspectiva relacional, dinámica y contextual de la oralidad negra, entendiendo al igual que Zapata (2010), que esta se encuentra íntimamente conectada con las vivencias, las memorias y la expresividad de los grupos negros que pueblan el litoral. Esta mirada de la oralidad, recogida en el trabajo de Mendizábal (2012), ayuda a soportar la idea de que las prácticas orales de los poetas negros del litoral dan lugar a una “tradición literaria otra” -también entendida desde los conceptos de

“literatura de la oralidad” u “oralitura”- en tanto paradigma que cuestiona el patrón de escritura literaria nacional, reivindicando la dimensión política de lo oral. Al igual que el autor, reconozco el carácter “contra-poético” de la literatura de la oralidad, en el sentido de que permite visibilizar múltiples realidades, la mayoría de las veces soterradas bajo el canon escritural dominante.

Así mismo, me interesa resaltar el fuerte vínculo que hay entre la expresión literaria y la experiencia sensible derivada de habitar un lugar; no obstante, insisto en la importancia de articular esa suerte de “poética del espacio” en el sentido bachellardiano –que acentúa la relación existencial/fenomenológica del sujeto y los lugares- dentro de una perspectiva que no desatienda las implicaciones ideológicas de las emociones y actitudes provocadas por la experiencia de estar y vivir en un lugar.

Desde la antropología, también encuentro un fuerte compromiso en relación al estudio de los nexos constitutivos entre cultura y espacio, a partir de diversas reflexiones elaboradas en torno a la noción de lugar. Algunos enfoques antropológicos de corte fenomenológico como los de Guha (1999) o Tilley (1994) no dudan en incorporar la experiencia, la actividad práctica cotidiana y los procesos intersubjetivos de experiencias compartidas, en sus marcos de comprensión del mundo vivido. Así, lo fundamental de la perspectiva fenomenológica para la investigación radica en que, al restituir los aspectos prácticos y corporales de la experiencia de *estar en/producir el* lugar, se echa luz sobre cuestiones centrales como de qué manera la personas que viven en el Litoral perciben y le otorgan significación al lugar.

En relación a lo anterior, el aporte de los estudios culturales ha sido significativo, dado que permitió ampliar el concepto de cultura a cualquier práctica cotidiana, entendiendo que todas las significaciones vinculadas a las prácticas culturales se encuentran atravesadas por relaciones de poder, y por tanto, están sujetas a formas de dominación, subordinación y resistencia (Zusman y Haesbaert, 2011). En este sentido son iluminadoras las contribuciones que Berger (2012), Said (1998), Williams (2009) y Hall (2003, 2010a, 2010b, 2010g) han hecho en torno a la importancia de comprender la representación no como un mero reflejo de la realidad, sino como una producción política e ideológica. Esto me permite poner énfasis en las “políticas de la representación”, y de esta manera, darle un valor superlativo a las dimensiones culturales y políticas de la acción humana productora del espacio. Se politiza lo que de otra manera sería una mera descripción de las morfologías físicas y culturales del espacio (Cosgrove, 2002).

Entretanto, el interés en afirmar el lugar y los modos de conciencia espacial presentes en la práctica de la oralidad, como crítica a las formas hegemónicas y globalizantes de dominación del espacio, me impulsa a considerar los aportes de la geografía postestructural, en particular aquellos realizados desde la crítica feminista. Esta tendencia, cuyas banderas son agitadas por geógrafas como Graham & Gibson (2006) o Massey (2012), intenta hacer visibles las prácticas culturales y ecológicas de la diferencia arraigadas en el lugar, llamando la atención sobre el papel activo de los grupos locales en relación a los procesos globales y transnacionales de transformación del espacio. Al argumentar que los lugares determinan su especificidad no solamente por su yuxtaposición con las formas globales de poder, sino también por los modos como el espacio es vivido y está anclado en lo local como lo señala Lefebvre; es decir, reconociendo que hay interacciones de doble vía entre lo global y lo local (Dirlik, 2001), adquiere mayor sentido la idea de que la política se localiza en lugares.

Dentro de esta trama conflictiva, recreada en los procesos de creatividad verbal, hago énfasis en la manera como la oralitura delinea rutas para la emergencia de un espacio diferencial, de allí que adhiera a la conceptualización realizada por Escobar (2012) en torno a la idea de *política de lugar*, entendida como marco analítico que devela las diversas estrategias de producción de localidad y territorialidad, cimentadas en prácticas y discursos arraigados en la experiencia del lugar, y saturados de deseos y posibilidades en torno al mismo.

Ahora bien, la pregunta por la *política de lugar* en el Pacífico colombiano se articula con un conjunto amplio de estudios sobre las “Colombias negras” (Restrepo y Rojas, 2008), que como Escobar (2012), están interesados en advertir cómo los discursos globales de la lógica posmoderna del capitalismo al nominar la naturaleza como recurso natural que debe protegerse para garantizar su futuro usufructo, producen al mismo tiempo un sujeto étnico comprometido con una región ahora “desarrollable”, esto es, los grupos étnicos como “guardianes de la biodiversidad” (Restrepo, 2012). Esta posición es compartida en las investigaciones de Holffmann (2004, 2008) y Villa (2004), quienes estudian los procesos de transformación y diferenciación espacial en la región, argumentando que la segregación espacial del Pacífico respecto a la región andina, produce sentimientos de alteridad recíproca que determinan las formas y contenidos de las diferencias étnico-raciales que allí tienen lugar. En este sentido, concluyen que las herencias históricas y los efectos de las políticas de desarrollo disímiles en ambos espacios, conducen a la marginación generalizada del Pacífico. A pesar de lo anterior, se reconoce la importancia de las formas particulares de territorialidad ribereña como sustrato

fundamental de las movilizaciones y luchas campesinas por la apropiación del espacio.

Si bien los estudios recién citados no proponen indagar, como en este caso, la construcción de marcos de defensa del lugar a partir de la oralidad de la gente negra, valoro su constante empeño en explicar el Pacífico como lugar, señalando tanto la incidencia de los procesos históricos de acumulación de capital y la incorporación de la región dentro de las estrategias de desarrollo del Estado, como aquellos constituidos por los discursos y prácticas cotidianas de las comunidades locales, y los discursos y prácticas políticas de los movimientos sociales.

Ahora bien, en relación al corpus específico de esta investigación, no se pueden soslayar los aportes de Oslender (2003, 2004, 2008, 2010), quien examina el papel que ha tenido la tradición oral, particularmente la décima<sup>6</sup>, en los procesos de reproducción sociocultural en el Litoral Pacífico colombiano. A partir del concepto de “discurso oculto”, el autor halla en la tradición oral la posibilidad de, por un lado, develar formas de resistencia en condiciones marcadas por el colonialismo y el racismo; confrontar las representaciones sesgadas de la gente negra por parte de una identidad andina dominante; y comprender las formas cotidianas de la tradición oral como expresiones que cuestionan las percepciones dominantes del espacio en el Pacífico colombiano. La oralidad es concebida de esta manera como vehículo de la memoria colectiva, generadora de identidad política y medio para interpretar la territorialidad y la historia local de las poblaciones negras, en tanto portadora de un lenguaje dinámico cargado de referentes espaciales y de “estructuras de sentimiento” que revelan un “sentido de lugar acuático”. La tradición oral vista de esta manera es productora de “contra-espacios” o “espacialidades de la resistencia” que cuestionan la lógica de visualización hegemónica del espacio, cuyos regímenes de representación opacan las luchas por el uso y la significación del espacio.

Otro referente central lo constituye el trabajo de Motta (2005). En este se demuestra el valor superlativo de las formas de creatividad verbal de las comunidades negras de la costa pacífica

---

<sup>6</sup> La décima hace referencia, como lo señala Freja De la Hoz (2012), a la forma estrófica compuesta por diez versos octosílabos en el que el primero de ellos rima con el cuarto y el quinto; el segundo con el tercero; el sexto con el séptimo y el décimo; y el octavo con el noveno. Esta estructura es creada durante el siglo de oro español por el escritor Vicente Espinel. Con la llegada de los españoles a América, esta estructura se expande por diferentes lugares del sur del continente; arraigándose popularmente y con particular fuerza en las costas atlántica y pacífica de Colombia.

colombiana en la producción de estrategias alternativas de “manejo tecno-económico y sociocultural” de la selva húmeda tropical. Se indica de este modo la producción de un sistema simbólico diferencial de representación y manejo del medio por parte de estos grupos, que constituyen representaciones culturales las cuales hacen posibles específicas relaciones significantes con el espacio.

Además del interés en considerar el conjunto más amplio de usos poéticos de la oralidad por parte de los sostenedores de la oralitura del Litoral caucano, y no sólo los registros de la tradición oral, la diferencia sustancial respecto a los enfoques de Oslender y Motta, radica en que esta investigación no ve la oralidad solamente como productora de “discursos ocultos” y “espacialidades de resistencia”, ligadas a una supuesta identidad unitaria de las poblaciones negras; más bien, prefiero contemplar en los procesos de imaginación geográfica del arte verbal, un juego múltiple y complejo de (des)articulaciones entre la discursividad/espacialidad dominante y la emergente, reconociendo que hay dominación en la resistencia y resistencia en la dominación.

Finalmente, el diseño de la investigación incorpora metodologías cualitativas e inductivas basadas en paradigmas interpretativistas de la realidad social, de manera que ni los lugares ni sus gentes se dan por sentados, sino por el contrario, son comprendidos como fenómenos relacionales producidos y determinados históricamente. El uso de técnicas e instrumentos basados en la tradición etnográfica, como las entrevistas y la observación participante, contribuyen a engrosar el repertorio teórico-metodológico para encarar las problemáticas espaciales contemporáneas, cuya principal característica es la imbricación entre dimensiones políticas, culturales y espaciales. Entretanto, el componente inductivo de la metodología exige considerar la validez de las conclusiones sólo para el contexto definido por el estudio de caso.

El diseño se adhiere a una perspectiva interdisciplinaria. Articulo los planteamientos de la geografía humana sobre la producción del espacio, especialmente en lo que atañe a sus dimensiones imaginarias y simbólicas; las consideraciones de los estudios culturales sobre el problema de la “política de la significación” en relación a la cuestión más amplia de la hegemonía, y los aportes de la antropología respecto a la experiencia humana de habitar el lugar. Sólo el hecho de apelar a la geografía humana o los estudios culturales, por el modo como se han construido estos campos, implica un compromiso con la apertura al intercambio disciplinar.

En lo relativo al corpus de trabajo, seleccioné, por una parte, textos de oralitura, y documentos

audiovisuales que incluyen, además de creaciones propias y ajenas referenciadas por los poetas, escritores y músicos entrevistados, algunos facilitados por personas con quienes en campo tuve la oportunidad de conversar sobre el tema de la investigación, y otros extraídos del trabajo de archivo realizado en bibliotecas y centros de documentación locales. Los tipos de texto seleccionados están cobijados por un concepto amplio de oralidad donde se enfatiza su construcción comunicacional y discursiva, y que en el caso de este estudio, halla asidero en dos campos que expresan vivamente el “lenguajear” del pueblo negro del Litoral: por una parte, encontramos un grupo de textos asociados al campo de la “oralitura” o la “literatura de la oralidad”, que al decir de Zapata (2010, p. 181), da cuenta del “haber de las experiencias culturales que puede guardarse en la memoria o en el papel escrito”.

Otra parte del corpus analizable está conformada por entrevistas extendidas y semiestructuradas, donde ausculto las percepciones, valoraciones y actitudes hacia el entorno por parte de cultores de la oralitura negra y habitantes del lugar. Una vez más, estos textos expresan una forma de comunicación que entreteteje prácticas orales, rituales, performativas-sociales y de escritura, todas participando activamente de los procesos de significación del espacio.

Se puede ver que todas las fuentes señaladas, sean referidas a la comunicación cotidiana o poético-literaria, convergen en un grupo particular de hablantes, categorizado en nuestro caso con el nombre de “cultores” o “sostenedores” de la oralitura negra del Litoral. Un elemento central que es preciso destacar en la caracterización de los actores de la investigación, es la ya mencionada imbricación cultural de la palabra con otras expresiones como la música y la danza (Motta, 2005). La oralitura entonces, difícilmente, puede ser considerada como una recreación pura de la palabra, sino que integra en sus formas, la cadencia de la música, al igual que la gestualidad y corporalidad de la danza. Me interesa subrayar una consecuencia metodológica que supone esta trama expresiva; a saber, la pluralidad de sujetos cuyas prácticas estéticas son conexas de la práctica oral. De este modo, el corpus analizado es fruto no sólo de la labor de escritores y poetas reconocidos localmente, sino además de músicos, cantadoras, danzantes, folcloristas; a este grupo se suman personas que se dedican a las artes de pesca y conchería. Se incluyeron documentos multimedia y textos que dan cuenta de oralidad del Pacífico caucano en relación con los objetivos de la investigación.

El recorte temporal correspondiente al trabajo de campo, con registro de observaciones y realización de entrevistas, se establece en diferentes momentos entre el mes de diciembre de

2015 y el mes de agosto de 2016. Claramente, dicho lapso no coincide con las fronteras diacrónicas en las que se inscribe la creación de los textos orales recopilados, dado que mientras algunos de ellos son narraciones y composiciones que se han transmitido por generaciones dentro del campo de la tradición oral - entre cuyas características principales sobresale la apropiación colectiva de los textos, lo cual complica cualquier tentativa de rastrear autores individuales y momentos exactos de creación- otros tantos son de autoría de las personas entrevistadas así como de autores contemporáneos a ellas.

Un desafío metodológico relevante tuvo que ver con la necesidad de poner en diálogo diferentes metodologías de trabajo. Por un lado, tenemos la perspectiva etnográfica, la cual se acota a una aproximación, asumida como: “procesos de investigación que, sin ser etnografías completas, implican la utilización de técnicas etnográficas” (Antolínez, Ballesteros y García-Cano, 2019, p. 139); esta se decide, debido a las dificultades para el desplazamiento y a las circunstancias relacionadas con la situación de violencia que se registraba y aún se registra en la zona. Esto obligó que se realizara el trabajo de campo con cierta intermitencia y selectividad de las actividades a observar.

No fue menor el desafío de hallar la manera más conveniente de abordar piezas orales cobijadas por distintos géneros, como pueden ser aquellas vinculadas al ámbito de la tradición oral, la oralitura contemporánea, las producciones de los cultores poéticos, cantadoras, o el habla cotidiana presente en las entrevistas. Para lograrlo apelé a la flexibilidad del diseño etnográfico, basándome en un esquema para desarrollar, a partir de los contactos iniciales con personas de la comunidad, referidas por un profesional que participaba en proyectos de conservación biodiversidad, presente en la zona

La observación en campo se fundamentó en los discursos, la manera de decirlos, y los silencios obligados ante asuntos que se consideraban de riesgo; se incluyeron las expresiones verbales en momentos de prácticas cotidianas. En este sentido describí prácticas relevantes de pesca y recolección de conchas, sus riesgos y logros; la configuración emotiva fue particularmente recogida para dar cuenta de los sentimientos asociados. Teniendo en cuenta la propuesta de Antolínez, Ballesteros y García-Cano (2019), se describieron los espacios y lugares en los cuales se desarrollaban las prácticas, las rutinas y las relaciones establecidas entre los participantes. Un aspecto muy importante, consistió en el registro de mis propias emociones y sensaciones durante la participación en las distintas faenas a las cuales fui invitado.

El esfuerzo se centró en la comprensión e interpretación de los significados que las prácticas cotidianas descritas entrañaban en los miembros de la comunidad participante.

Considerando la relevancia de la entrevista como técnica muy usada en la etnografía, utilicé una guía de preguntas abiertas, que se ajustó a medida que avanzaba el trabajo de campo y el conocimiento de la realidad local. Para el análisis se incluyen los microrrelatos textuales, extraídos de las entrevistas y las piezas audiovisuales seleccionadas, a fin de no perder el sentido original de las expresiones verbales. Estas hacen parte integral del informe final de la investigación. Entre los entrevistados, se encuentran docentes, poetas, cantadoras, compositores, recolectoras de moluscos (concheras) y miembros de organizaciones de base de los municipios de Guapi y Timbiquí, Cauca.

La revisión y análisis de los documentos multimedia utilizados, fue el resultado de la búsqueda sobre expresiones culturales y artísticas realizadas por cultores de los municipios de Guapi y Timbiquí, que se visibilizan en material audiovisual que circula en internet. Se privilegiaron aquellos que contenían expresiones de la oralidad referidas a prácticas y discursos espaciales, al igual que las configuraciones emotivas, relacionadas con la experiencia del lugar.

Finalmente, la estructura y contenido de los capítulos obedece al objeto central de la investigación, que es el de indagar en la articulación entre *oralitura negra* y *política de lugar* en los espacios rurales del Litoral Pacífico caucano, con lo cual el capítulo 1 refiere a las prácticas espaciales que indican la experiencia cotidiana del lugar y la configuración de una “lógica del río” en la que sobresalen valores empáticos de relacionamiento entre lo humano y lo no-humano. Muestro de qué manera la oralitura negra da cuenta del espacio percibido por sus habitantes, es decir, de las condiciones materiales que históricamente han determinado la vida de los pueblos negros del Pacífico. Hablo aquí de los sujetos de la investigación: los cultores del arte verbal. Destaco la importancia de su quehacer dentro de los procesos de reproducción sociocultural, tanto en lo concerniente a la interpretación, producción y transmisión de saberes y memorias locales sobre los lugares apropiados. Describo las prácticas espaciales que tejen el mundo material expresado en la producción oral, y expongo tanto las descripciones y referencias al entorno biofísico, como a las prácticas que han determinado su apropiación, resaltando la fuerza con la que son narradas las particularidades del contexto ecológico

El capítulo 2 destaca la presencia de una viva ancestralidad, a partir de la cual se definen los

lugares como resultado del tiempo acumulado y decantado en la vida cotidiana, donde las prácticas y saberes de los ancestros son ensalzados como elementos valiosos para defender dinámicas de “lugarización” en el presente. Articulo la idea de ancestralidad con las dinámicas de poblamiento, las estructuras de parentesco y las relaciones de reciprocidad como ejes determinantes de la ancestralidad y de la *oralitura de pies ancestrales*.

El capítulo 3 desarrolla cómo ciertos “discursos sobre el espacio” presentes en la oralidad negra, caracterizados por “deshistorizar” y “descorporalizar” las relaciones que producen los lugares, son en gran medida funcionales a modelos de precarización y exclusión territorial que conciben el espacio desde una perspectiva instrumental, en cuanto capital o recurso. Hablo de la presencia que hay en la oralitura, de discursos oficiales y las formas sentimentales que han hecho del Litoral Pacífico una entidad “desarrollable”. Expongo la prevalencia de un espacio abstracto, funcional dentro del proceso de etnización de las comunidades negras. Resalto en particular la “irrupción de la biodiversidad” como elemento forjador de uno de los “discursos espaciales” más relevantes en la producción de la diferencia étnica. Expongo también dos modalidades sentimentales, recreadas en la oralitura, de gran relevancia en las concepciones y comportamientos espaciales: el miedo (topofobia) y la experiencia nostálgica del lugar.

Por último, el capítulo 4 expone el despliegue del espacio vivido como *lugar percutivo*, en el que se configura un marco holístico y relacional de producción del lugar, cimentado en una lógica corporal. De esta manera, expongo cómo en la oralitura negra, se producen y circulan imaginarios geográficos alternativos, haciendo énfasis en la orientación corporal, emocional y afectiva derivada del hecho de habitar el *lugar percutivo*. El concepto de espacio vivido resulta central, esto es, el espacio que se reusa a ser fijado en las formas abstractas de representación. Por el contrario, este imaginario define su carácter a partir de las experiencias prácticas y corporales afincadas en la vida cotidiana del “humano litoral”. A partir de lo anterior se tienden rutas para delinear una *política de lugar* productora de un espacio diferencial en el Litoral Pacífico caucano.

## 1. Poéticas negras en lógica de río

### 1.1. Oralitura negra, política y lugar

Entiendo la *oralitura* como el arte que prioriza como canal de comunicación el oral: contado y cantado, siendo así, literatura de la oralidad. *Tradición oral, literatura oral, producción oral, historia contada y cantada*, son todas formas de referirse a la oralidad (Motta, 2002). Asumo la *oralidad negra*, tanto en sus formas poéticas como cotidianas, en su carácter comunicacional y discursivo. Como un lenguaje vivo y cultural – material y simbólico – de las poblaciones negras del Litoral Pacífico caucano. La concepción sobre el lenguaje, presente en los trabajos de Fanon (1973), Gramsci (1999) y Bajtín (1982), sirve de marco para pensar la *oralidad negra* desde una perspectiva relacional, dinámica y contextual; en el sentido en que más que los aspectos propiamente lingüísticos, me interesa la dimensión comunicacional y discursiva del lenguaje, especialmente la historicidad y las relaciones del lenguaje con el mundo, indisociables del problema del poder y la ideología.

Como sostiene Said (2012), el lenguaje es, por excelencia, la esfera de articulación de todo proceso ideológico, de modo que “representar”, más que el simple reflejo de retratar naturalmente la realidad, implica un trabajo activo de seleccionar y presentar, de hacer que las cosas signifiquen, de producir un sentido. En efecto, siguiendo a Hall (2010a), un aspecto crucial del poder es el de crear un ambiente ideológico con capacidad de representar el orden de las cosas, otorgando legitimidad y validez universal a descripciones parciales del mundo.

Con todo, el sistema de lenguaje es en esencia social, lo que quiere decir que, en tanto sistema objetivado de signos y representaciones dispuesto por códigos y articulado por discursos, ingresa plena y positivamente en toda práctica social y material, lo que lo hace a su vez dependiente del tipo de relación social en la que se encuentra y el contexto social y material en que se emplea (Barthes, 1991). En esta concepción del sistema de lenguaje, anota Hall (2010a), no hay coincidencia natural entre palabra y referente, por lo cual, la significación depende de la manera como se organice e interrelacione el conjunto de elementos dentro del discurso, por lo que interesa la posicionalidad de los términos en dicho conjunto, de modo que para un mismo significante pueden existir, dependiendo del discurso, distintos significados. Esto lleva a plantear que lo que importa en el análisis ideológico no es tanto los enunciados aislados en relación al hablante, como las premisas ideológicas subyacentes.

Todo discurso y sus regímenes de representación, puede confrontarse sobre la base de que cualquier significado es susceptible de ser inflexionado en diferentes direcciones. Lo que produce la inflexión del significado dentro del discurso es el desarrollo de una serie de polémicas por medio de las cuales dicho significado es suplantado de la lógica de un discurso a la de otro, cambiando el peso relativo de lo ideológico antiguo e impulsando el desarrollo social de lo subordinado (Hall, 2010b). Este proceso de (des)articulación de ideas y significados dentro de un discurso se da en virtud de la “lucha de clases en el lenguaje” (Hall, 2010a, p. 176), planteamiento que desarrollan Voloshinov y Bajtín (1992) y posteriormente Gramsci (1999), según el cual el campo ideológico siempre posee un carácter multiacentuado y multidiscursivo, de allí que el terreno de los signos sea el lugar en el que acontece la lucha ideológica.

Desde esta perspectiva, es en función de la lucha por el significado, de la política de la significación, que la ideología se integra orgánicamente en la lucha social general por el dominio y el liderazgo cultural, es decir, por la hegemonía (Hall, 2010c). Así, el poder que propaga la hegemonía, frecuentemente subestimado, es el de apelar a la violencia simbólica para representar, marcar, clasificar o expulsar simbólicamente algo en relación a su régimen de representación. Es entonces importante visibilizar qué acentos y exclusiones están articulados en los procesos de significación del lugar.

La oralidad al ser fuente expresiva y forma de comunicación, 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” (Motta, 1992, p. 9). La oralidad es a mi modo de ver el *documento reflexivo*<sup>7</sup>, más genuino que la *gente negra*<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> En el sentido en que para las sociedades de tradición oral la palabra hablada tiene un peso igual al que el documento tiene en las sociedades de tradición escrita, pesar de que son dos medios de comunicación muy diferente, el peso en éste caso está dado en lo vinculante de la palabra - acción.

<sup>8</sup> Para Restrepo (2017), el supuesto de que el término “negro” refiere de manera unívoca a las prácticas y discursos racistas, es problemático en términos teóricos, históricos y políticos. Desde su argumento, no hay una asociación necesaria entre significante y significado, con lo cual, el sentido de “lo negro” es contextual y multiacentuado. Así mismo, se trata de un término que históricamente ha sido y sigue siendo disputado; además, el hecho de que exista un sentido dominante de lo negro como algo peyorativo, resalta el potencial político de su uso por parte de sectores subordinados, y de quienes se identifican con sus causas, alrededor de consignas como “lo negro es bello” o “*Black lives matter*”. Aunque términos como afrodescendiente o afrocolombiano se hayan instalado en el lenguaje políticamente correcto, como eufemismo de lo negro, el presente trabajo adhiere a la noción de “negro”, en sintonía con el reconocimiento realizado en la constituyente de 1991, al referir a las “comunidades negras” como un sujeto político clave, con derechos políticos y territoriales, en el mapa multicultural de la nación.

ha acumulado a través del tiempo, contenedor y dinamizador de hechos narrativos, interpretaciones del pasado y del presente transmitidos de boca en boca. “El hecho de oír a las gentes del pueblo, permite no solo escucharlas sino reencontrar las huellas del pasado, los rastros de mundos desaparecidos y el pueblo es un conversatorio” (Motta, 2002, p. 101).

Al ser resultado de su apropiación y transmisión colectiva, la oralidad no le pertenece a nadie de manera exclusiva. Toda persona que participe en el habla y en la escucha transforma la oralidad. Todos están en condiciones de aprender y de incidir en su desarrollo, y es justamente este discurrir social y colectivo de la oralidad, el que permite que se libere y manifieste en una vasta pluralidad de expresiones. Además, como proceso comunicativo en la producción oral, la palabra se entretreje de manera dialógica con gestos, danzas y músicas, en un encuentro intertextual del que emergen múltiples subjetividades y lugarizaciones.

El arte de contar, de cantar, de ritmiar, de bailar o danzar establece determinadas formas de relación dialógica con el otro. En la juga y en los arrullos, las voces se alternan con la copla y el estribillo estableciéndose un diálogo entre seres humanos, entre humanos y animales, entre humanos y espíritus, entre el cielo y la tierra. Los personajes en el Pacífico no son solo objetos de discurso autorial, sino también sujetos con su propio discurso significativo (Motta, 2005, p. 186).

Asentada en la oralidad, se despliega el campo de la *oralitura* equiparable al concepto más amplio de *literatura de la oralidad*, que, al decir de Zapata, da cuenta del “haber de las experiencias culturales que puede guardarse en la memoria o en el papel escrito” (2010, p. 181). Se trata, entonces, de una literatura “otra” cuyo anclaje es la oralidad y la ritualidad; proviene del silencio, la memoria y las prácticas socio-espaciales históricas y cotidianas; está vinculada a las tradiciones, el folclor, los archivos e idiomas; y habla de las preocupaciones y la totalidad del mundo en el que se habita (Mendizábal, 2012). La *oralitura* refiere, en suma, al conjunto de cualidades literarias dentro del juego de la tradición oral (Martins, 2013 [1997]).

Nina S. de Friedemann (1930-1998) (1997b) retoma el concepto de *oralitura* acuñado por Fall (1992), en el sentido de expresiones estéticas orales en el ámbito de las tradiciones, no sólo como un modo de mirar el pasado, sino como un sistema que integra conocimientos y su transmisión. En la *oralitura*, palabra y silencio se entretrejen, ofreciendo materiales “para la reconstrucción histórica de la memoria, del sentimiento, de la ética o del concepto afrocolombianos” (De Friedemann, 1997b, p. 93). En ella cobra fuerza un paradigma en el que, parafraseando a Mendizábal (2012), la lengua se “reterritorializa” cuestionando el patrón de escritura literaria nacional, y, en consecuencia, reivindicando la dimensión política de lo oral. Siguiendo al autor, la *oralitura* da lugar a una “tradición literaria otra” cuyo carácter

“contra-poético” más que la identidad, restituye la multiplicidad de sentidos de la lengua de los grupos negros; atesora la memoria retrotrayendo diversas temporalidades; rescata el habla y la oralidad; integra preocupaciones políticas; muestra el mundo del trabajo y la cotidianidad, así como la angustia y la alegría de vivir a partir de un vínculo estrecho con la naturaleza.

Este carácter “contra-poético” de la *oralitura* se expresa en el hecho de tensionar el canon oficial de escritura, poniendo de manifiesto la comunicación de las cosmovisiones/filosofías de los pobladores negros, desde la cual se recrea permanentemente la relación con el entorno, se ensalzan los cantos y cuentos de los abuelos y se transmiten dinámicamente conocimientos médicos, religiosos, técnicos y artísticos. El reconocimiento del carácter “contra-poético” de la “literatura de la oralidad”, se conecta en este caso con la intención de visibilizar la multiplicidad de sentidos de lugar, productores de un espacio dominante pero también de espacios diferenciales con capacidad de cuestionar la hegemonía del espacio abstracto impuesto por el sistema económico capitalista sustentado en la filosofía de la Europa Occidental.

En el caso de la *oralitura negra* se da vida a una forma de expresión estrechamente relacionada con el cuerpo: su performatividad y contexto; de allí que no se considere como una recreación pura de la palabra, sino como un elemento que integra en sus formas la cadencia de la música, la gestualidad y corporalidad de la danza, dentro de un lenguaje repleto de connotaciones mágico-religiosas, filosóficas, festivas, concretas y simbólicas (Motta, 2005). Con todo, resalto con Mendizábal (2012), la síntesis propuesta por Manuel Zapata Olivella quien reconoce cinco características esenciales para esa *tradición literaria otra*: 1. Lenguaje de connotaciones vivenciales; 2. Ideal de cultura - utopía; 3. Héroes con caracteres propios; 4. Fuertes nexos entre narración, canto y danza; y 5. Una vocación política decolonial.

Un complemento de lo anterior son los conceptos de *territorios de la métrica* y de *trasmallo apropiado*, a partir de los cuales Motta (2005) reconoce la importancia de la riqueza oral de las poblaciones negras -fuertemente anclada a las expresiones musicales y corporales- en la configuración territorial del Litoral. En sus propias palabras: “música, danza, palabra, gesto, drama, están todas amarradas a una ancestralidad y a una dinámica de transformación y reelaboración de significado” (Motta, 2005, p.20). Es así que, la *oralitura* del Pacífico colombiano se transmite fundamentalmente en la música y la danza, con una gran diversidad, representada en el *currulao*: ritmo folclórico representativo del centro y sur del Pacífico; la *juga*, género musical cadencioso, utilizado en funerales y navidades, similar al *currulao*; los *alabaos*, cantos a capella; ritual que se celebra cuando una persona muere; los *arrullos*, que son cantos para festejar al Niño Dios y a los santos patronos, se cantan fundamentalmente en el velorio de los niños.

Estos ritmos se acompañan de instrumentos tradicionales como la marimba<sup>9</sup>, el cununo<sup>10</sup> y el guasá<sup>11</sup>, a los cuales se suma el bombo<sup>12</sup>, los cuales trabajan al unísono con las formas verbales en una permanente reinención. Ejemplo de esto es el canto de la timbiquireña Inés Granja:

*Baila, baila, baila, baila, negro, baila  
al ritmo de tu danza  
con el bombo y el cununo  
la música de tu raza (Granja, 2016)<sup>13</sup>*

Ahora bien, un aspecto fundamental de la *oralitura* es el de constituir en un contexto sociohistórico determinado, un complejo sistema simbólico, en el que cantos y cuentos, mitos, leyendas y relatos, hacen posibles diferentes interpretaciones de las relaciones de los seres humanos con el cosmos y territorio. Según Motta (2002), en la *literatura oral* la gente expresa sentimientos y conocimientos sobre la vida, la familia, el control social y político, y las condiciones materiales del territorio que se habita, incluyendo las formas de trabajo y producción; así como: “el lenguaje dinámico orientado y organizado de acuerdo a las normas, patrones, valores y conductas del pensamiento de una comunidad” (Motta, 2002, p. 102).

En este sentido la *oralitura* reafirmaría una suerte de identidad cultural de los grupos negros que pueblan el Litoral o más que una identidad en sí las *identidades en permanente (des)encuentro*. Como se ha mencionado, los sentidos de la historicidad y la espacialidad que se movilizan en la *oralitura*, no son

---

<sup>9</sup> Instrumento idiófono, compuesto por 18 a 24 placas o láminas de chonta o palma de chontaduro (*Guilielma gasipaes* o *Humiria procera*) dispuestas de mayor a menor, con resonadores de tubos de guadua (*Guadua angustifolia*). Se percuten con unas baquetas que terminan en una bola de caucho crudo (Miñana, 1990; y las “cantaoras” son quienes suelen agitar el *guasá*, instrumento cilíndrico cerrado en ambos extremos, y el cual contiene semillas secas.

<sup>10</sup> instrumento de percusión cónico de una membrana de cuero de tatabro o venado y fondo cerrado, hecho de un tronco de árbol de balso. Existen cununo macho (lleva la base rítmica) y cununo hembra (Serrano, 2018); Se percuten con las manos directamente.

<sup>11</sup> Instrumento de percusión característico del litoral Pacífico sur colombiano. Se fabrica con un trozo de balso o de guadua hueca de unos 30 centímetros de longitud, atravesado por puntillas de chonta (palma de la región). El sonido se produce por piedras o semillas secas que tiene en su interior (Serrano, 2018, párr. 18).

<sup>12</sup> Tambor cilíndrico. Consta de dos membranas y se elabora con madera “vacuada”, de árboles como el balso (*Ochroma pyramidale*), el aliso (*Alnus sp*) o el aguacatillo (*Behilsmedia sp.*, *Nectandra sp.*). La madera se forra en cuero de chivo o becerrón (el material original consistía en una membrana con piel de venado, la cual recibe el golpe, y la otra con piel de tatabro, la que recibe la vibración). Otra diferencia con el cununo, que se golpea con la mano, es la utilización de baquetas de madera que en uno de sus extremos está forrado en trapo (Díaz, 2017)

<sup>13</sup> Granja Inés - Baila Negro. Ritmo: Bunde/Rumba/Juga. Álbum: La Voz de la Marimba (2016). Consultar en: [youtube.com/watch?v=1MYNryn0B\\_E](https://youtube.com/watch?v=1MYNryn0B_E)

transparentes, puros y unívocos. Por el contrario, los textos orales son como todos los enunciados: “polifónicos”, en el sentido en que todo enunciado es un eslabón dentro de la cadena de la comunicación discursiva, por lo que todo enunciado posee nexos con diferentes discursos ocultos, ajenos o implícitos, y con distinto grado de otredad, en los que se revelan “rastros” o “ecos” de cambios de sujetos discursivos (Bajtín, 1982). Así, el objeto del enunciado se comprende como algo que ya ha sido hablado, de allí que en él se crucen, converjan y expulsen entre sí, diversas identidades, tendencias y visiones de mundo.

La oralitura negra está entonces fuertemente vinculada con la manera particular como se produce la diferencia y unicidad espacial. Martínez de Pisón (2009) y Ortega (2009) indagan en esta relación a partir de la noción de paisaje, entendiéndolo como expresión de un orden natural e histórico, donde convergen valores y puntos de vista estéticos y morales que definen las formas identitarias de las sociedades; de este modo, el paisaje sería el “territorio iluminado por la cultura”. Subrayan así, la importancia de las formas simbólicas espaciales presentes en la ficción literaria, dentro de los procesos de percepción, cognición y transformación del espacio. Nogué (2009), en esta misma línea, considera la creación literaria como una fuente poderosa de “mapas emocionales”, los cuales reflejan lo que el paisaje evoca en quienes lo contemplan día a día, transmitiendo el sentido de enraizamiento a un lugar. La literatura, siendo una expresión de la vivencia humana en la que se despliega un lenguaje apto para expresar los sentimientos hacia la naturaleza, constituye una fuente inagotable de imágenes con capacidad de despertar miedos, obsesiones, sueños y deseos, y, por tanto, de incitar a la acción (Tuan, 2007). De Moraes (2012), por su parte, irá un poco más lejos, al concluir que, en el relato literario los lugares son los encargados de hacer que acontezcan las relaciones entre ser humano y naturaleza.

Es así como se encuentra que en el *mundo negro* del Pacífico caucano, lugares y gentes están continuamente representándose en las formas verbales: la vastedad del cosmos; los espacios del trabajo cotidiano (pesca, caza, siembra); los ríos, selvas, esteros y mares; los espíritus que deambulan a través y entre diferentes espacios; los fenómenos naturales y los avatares para encararlos; los viajes, literales y figurados, integran los sentidos del *territorio negro*. En este sentido las historias y músicas locales, tienen un valor superlativo en los procesos de producción de estrategias de “manejo tecno-económico y sociocultural” de la selva húmeda tropical (Motta, 2005); es decir, oralidad y espacialidad guardan una relación estrecha en la vida de los grupos negros del Litoral Pacífico caucano. Por lo tanto, la oralidad participa de manera activa en la producción de conocimientos, saberes y memorias sobre el territorio.

La oralidad es también vehículo y construcción de la *memoria colectiva*, base de las identidades políticas y de la construcción de territorio y territorialidad. Cargada además de “estructuras de sentimiento” que revelan un “sentido de lugar acuático”, esto es, parafraseando a Oslender (2008): una orientación

subjetiva derivada de vivir en un “espacio acuático”, la cual da cuenta de los modos en que las relaciones socioculturales se espacializan en él.

La *oralitura negra* da cuenta de la vivencia del espacio y sus condiciones históricas materiales, aportando permanentemente descripciones y referencias del mundo biofísico, el contexto ecológico, las formas singulares de poblamiento, las estrategias tecno-económicas, las relaciones sociales y las prácticas de apropiación y dominación del espacio. Es así que, coincidiendo con Eduardo Restrepo (1996) y Andrea Pantoja (2007) las nociones como *mar*, *selva* o *río*, configuran un sistema no sólo material, sino imaginario y simbólico, sobre el que se configuran prácticas e identidades locales.

En oposición a las lógicas opresivas de dominación del espacio, el “decir” de la *oralitura negra* expresa modos diferenciales de su apropiación. La apuesta de estas “comunidades de base étnico-territorial”, según Escobar (2012), está definida por la defensa, resistencia, oposición y afirmación de los discursos y prácticas basadas-en-lugar, respecto de las lógicas espaciales abstractas y descorporalizadas.

Lo que queda en los márgenes de la concepción abstracta del espacio, no sin conflictos de por medio, es lo sensible, lo sensual, lo afectivo de su experiencia. El aplastamiento del *espacio práctico y vivido*, por *el concebido*<sup>14</sup> –el del saber y el poder mancomunados- confina la dimensión afectiva del espacio a aquella región que, por efecto del poder hegemónico ejercido por el espacio abstracto, es despojada de

---

<sup>14</sup> Henri Lefebvre (1901-1991) desarrolla a lo largo de su obra un concepto de espacio entendido como el despliegue mismo de la actividad humana y condición existencial de toda relación social. Afín a una perspectiva unitaria e integradora del espacio, busca articular lo físico, lo mental y lo social, por lo que sostiene que la producción del espacio, en tanto totalidad diferenciada, resulta de la interconexión dialéctica de tres dimensiones o momentos; a saber:

Las *prácticas espaciales/el espacio percibido*. Es el espacio de la experiencia material, el que se puede experimentar mediante los sentidos al relacionarnos con los objetos y flujos que percibimos cotidianamente. Se vincula con las prácticas que definen al espacio como propio de una sociedad, diferente de otros espacios. Estas prácticas forman parte de la esfera de lo que puede ser percibido en el análisis del espacio.

Las *representaciones del espacio/el espacio concebido*. Hablamos aquí del espacio dominante en toda sociedad, dominio que se ejerce a partir de discursos científicos de la modernidad legitimados por formas estandarizadas de la ciencia y el arte. Estas representaciones se estructuran a partir de saberes expertos institucionalizados que crean visiones normalizadas, homogéneas y transparentes del espacio que, en su abstracción, indiferencia y declarada aspiración a la verdad, opacan las ambigüedades existentes e invisibilizan las disputas por la tierra.

Los *espacios representacionales/el espacio vivido*. Son los espacios anclados en las experiencias directas de “habitantes y usuarios”, es el espacio de la vida cotidiana, cargados de imaginarios referidos a la experiencia corporal e histórica del espacio.

los medios para hacerse plenamente inteligible: el inconsciente, elemento si bien confinado, nunca sometido a las reglas de coherencia que las *representaciones del espacio* buscan imponer (Lefebvre, [1974] 2013). Hay pues un espacio *vivido*, el de las actividades cotidianas, por eso mismo concreto, corporal, subjetivo, que actúa contra las representaciones y las prácticas espaciales dominantes en la sociedad capitalista de nuestros días. En dicho espacio se afirma lo privado contra lo público<sup>15</sup>, prevalecen los “sujetos” sobre los cálculos.

Los *espacios representacionales - o el espacio vivido-* desde la mirada de Lefebvre ([1974] 2013) son aquellos anclados en las experiencias directas. Esta clase de espacios “no necesitan responder a reglas de consistencia y cohesión. Rebosantes de elementos imaginarios y simbólicos tienen su fuente en la historia – en la historia de un pueblo, así como en la historia de cada individuo perteneciente a ese pueblo” (p. 98). El espacio representacional está ligado a formas de conocimiento locales y se encuentra saturado de elementos imaginarios y simbólicos que hallan su articulación en la vida cotidiana.

Sostengo con lo anterior, que la *literatura de la oralidad*, siendo resultado de la multiplicidad, si bien contiene acentos propios de los discursos hegemónicos “aplanadores” del espacio, es en un sentido amplio y profundo, portadora de discursos e imaginarios geográficos con capacidad de producir espacios diferenciales que interrumpan los ritmos dominantes de su producción. Asumida desde su potencial disruptivo, la oralitura negra en el Litoral Pacífico caucano, desafía las representaciones abstractas y mecanicistas sobre el espacio, constituyéndose en un “discurso de resistencia” (Oslender, 2003); es decir, expresa un lenguaje dinámico que, en tanto vehículo de memorias, valores, saberes y sentimientos del pueblo negro, afirma “identidades de resistencia” desde las cuales es posible re-pensar y re-narrar la historia y experiencia vital del espacio.

Desde esta mirada, la *oralitura negra* refiere a prácticas discursivas de resistencia fuertemente ancladas

---

<sup>15</sup> Para Arendt (2013) uno de los rasgos fundamentales del totalitarismo es su aparición como un régimen en el que todo se torna público en la medida que se profundizan de manera complementaria las experiencias de la soledad y el aislamiento. El totalitarismo en tanto fenómeno de *masas*, exalta el individualismo gregario en el que unos se comprimen contra los otros con total indiferencia; es decir, sin identidad, la cual emerge únicamente en la relación con los otros, en el encuentro con la diferencia. He aquí el fundamento de la contradicción señalada por Lefebvre, donde la vida privada – que tiene lugar en la cotidianidad, y donde el ser humano se arraiga íntima y concretamente al mundo- es sistemáticamente anulada por lo público totalitario.

en la materialidad de los lugares, en su corporalidad. El lugar como cuerpo<sup>16</sup>, esto es, como cuerpos, “habla” de los silencios, borramientos, censuras, denegaciones, desconocimientos y subalternaciones del cuerpo por parte de los logocéntricos “discursos *sobre* el cuerpo”; pero también, de la *discursividad social* propia “*del* cuerpo” (del lugar); es decir, de aquello que los cuerpos silenciados e invisibilizados por las formaciones hegemónicas, tienen por decir y mostrar. En este sentido, pensando desde el concepto de *semiopraxis* expuesto por Grosso (2008), la oralidad devela la intrincada “interculturalidad” presente en el proceso de hacer sentido de lugar, toda vez que expresa la interacción de “las ‘prácticas discursivas’ en la corporalidad irreductible e irrebalsable de las relaciones sociales” (Grosso, 2008, p. 237).

Aceptar esto nos lleva a cuestionar cualquier tentativa de pensar el lugar como algo cerrado, por el contrario, es más justo imaginarlo como proceso en permanente producción, cuya singularidad -su unicidad y sentido de lugar- está dada por su capacidad de aglutinar diversas influencias materiales y mentales (Massey, [1991] 2012).

De este modo se delinea una concepción no-esencialista del lugar, donde interesa la manera como es construido, imaginado y luchado. En suma, y a manera de prontuario de la conceptualización lefebvriana del lugar, digamos que este no sólo refiere al sitio concreto donde se articulan físicamente sus conflictos, sino también al sitio simbólico que resulta del forcejeo entre sus diferentes interpretaciones y representaciones. En las antípodas de la concepción abstracta, Massey (1999) sostiene que:

Esto imaginaria lo espacial como la esfera de la yuxtaposición, o co-existencia, de distintas narrativas, como el producto de relaciones sociales inundadas de poder; sería una visión del espacio que intenta enfatizar a la vez su construcción social y su necesaria naturaleza permeada por el poder. Dentro de este contexto, los *lugares* pueden ser imaginados como articulaciones particulares de estas relaciones sociales, incluyendo las relaciones locales *dentro* del lugar y las muchas conexiones que se extienden más allá del mismo. Y todas estas embebidas en complejas y estratificadas historias. Esto es, el lugar considerado como abierto, poroso e híbrido –este es el *lugar* como un *lugar de encuentro* (una vez más, la importancia de reconocer lo *espacial* en tanto yuxtaposición de diferentes narrativas)-. Esta es una noción de lugar donde la especificidad (lo único local, el sentido de lugar) no se deriva de las raíces míticas internas ni de la historia del relativo aislamiento – el no ser interrumpido por la globalización- sino precisamente por la absoluta particularidad de la mezcla de influencias que se encuentran allí juntas (p. 18).

---

<sup>16</sup> En la lectura foucaultiana de Grosso (2009), el cuerpo es la “superficie de inscripción de los sucesos”, donde se entrecruzan deseos y fuerzas, que entran en lucha, en inagotable conflicto y hacen de él un “volumen en perpetuo derrumbamiento”.

A la imagen de *lugar de encuentro*, Massey (1991) suma la de *lugar extrovertido* para referirse a la condición abierta del lugar, en el cual está incluido la conciencia de vínculos que desbordan la escala del sitio mismo, extendiéndose en una red de relaciones e interpretaciones que integran de manera positiva lo global y lo local. Así, la simultaneidad y contemporaneidad de la diferencia, reivindica la estrecha relación que se teje entre espacio y política. *El espacio, además de producto y producción, proceso y resultado de relaciones sociales y de poder, es un mediador de la política*. En él se articulan prácticas, saberes y toda forma de producción y reproducción de relaciones sociales, de allí su vocación para responder a diferentes proyectos e intereses, sean estos de clases, grupos o individuos.

El espacio no es un objeto científico ajeno a la ideología o la política; siempre ha sido político y estratégico. Si el espacio tiene un aura de neutralidad e indiferencia en relación con sus contenidos y de esta forma parece ser “puramente” formal, el epítome de la abstracción racional, es precisamente porque ya ha sido ocupado y usado, y ya ha sido el centro de procesos pasados cuyas huellas no son siempre evidentes en el paisaje. El espacio ha sido moldeado y determinado a partir de elementos históricos y naturales, pero esto ha sido un proceso político. El espacio es político e ideológico. Es un producto literalmente lleno de ideologías. (Lefebvre, 1976b, p. 31)

Ahora bien, el conflicto entre el espacio representado (abstracto) y el espacio vivido (concreto), tiene parangón en la oposición declarada por Raymond Williams entre *consciencia oficial* y *consciencia práctica*. Esta última -aquella “relativamente heterogénea, confusa, incompleta o inarticulada de los hombres reales” (Williams, 2009, p. 130)- resulta incesantemente negada y reprimida por la primera. La *consciencia práctica*, o *presencia viviente* como a veces la llama el autor, no admite ningún tipo de reducción a formas y relaciones fijas y explícitas, sin embargo, tiene capacidad de ejercer límites y presiones efectivos sobre la experiencia social precisamente porque, a diferencia de la oficial, brota de lo que se está viviendo y no de lo que se piensa que se está viviendo (Williams, 2009). De este modo, el inconsciente reprimido e ilegible, protagonista del espacio práctico y vivido de la cotidianidad del sujeto vindicado por Lefebvre, se corresponde con el área social negada y reprimida de la *consciencia práctica* señalada por Williams.

El análisis cultural propuesto por Williams reviste especial importancia para nuestro planteamiento sobre el papel de la oralidad en la producción del espacio, ya que se dirige justamente a las zonas más intangibles e ininteligibles de la experiencia individual y social, de donde se extrae el “sentido vital real y profundo” de dicha experiencia. De este modo, Williams cuestiona la concepción epistemológica dominante según la cual la experiencia es únicamente un proceso racional; así, le da paso a una perspectiva que al tiempo que desmonumentaliza lo racional, revaloriza la dimensión sentimental de la

experiencia.

Con todo, se ha decidido leer las relaciones entre *oralitura negra* y *producción del espacio* en el Litoral Pacífico caucano, a partir de una perspectiva que intente captar la singularidad del lugar contemplando el carácter contradictorio y diferencial dentro de su cambiante unicidad. Tanto las consideraciones expuestas sobre el lugar, como de la oralidad, insisten en restituir lo inconsciente, cotidiano, corporal, sensorial-sensual, práctico; esto es, lo vivido de la experiencia del espacio, en el análisis de su producción. Es central comprender cómo la oralidad supone sujetos y narraciones concretas que configuran un campo interdiscursivo de lucha ideológica por el sentido de lugar; develando los imaginarios geográficos presentes en la oralidad y las relaciones de dominación y resistencia que establecen por la conquista de la práctica espacial.

Al considerar las luchas y apuestas por el lugar *la oralitura deviene política de lugar*. Ciertamente, la política se localiza en lugares, o más bien, el lugar “es la locación de una multiplicidad de formas de política cultural, esto es, de lo cultural que se hace político” (Escobar, 2012, p.125). Reconocer esta dimensión política del espacio, la *política de lugar*, implica dar cuenta de las diferentes estrategias de producción de localidad y territorialidad, de allí que esta noción busque reunir en un solo marco conceptual los discursos y luchas por el lugar, así como analizar las interacciones creadas en esa lucha (Escobar, 2012). Por otra parte, reconozco que los lugares no son siempre modernos y capitalistas en un sentido eurocéntrico absoluto, sino que cuentan con un potencial para devenir de otra manera; de este modo, una *política de lugar* daría respuesta y a su vez confrontaría, en un nivel de totalidad, a lo que Gibson-Graham (2003, p. 15). denomina “política del imperio”. De lo anterior se deriva que la *política de lugar*, siguiendo las ideas de Escobar (2010), es una forma emergente de política que afirma una lógica de la diferencia y se construye a partir de una multiplicidad de acciones que toman curso en la cotidianidad:

La política de lugar es un discurso de deseo y posibilidad que fortalece las prácticas de la diferencia subalternas para la re-construcción de mundos socio-naturales alternativos; es un imaginario adecuado para pensar sobre el “problema espacial” definido por la globalidad imperial y la colonialidad global (Escobar, 2010, 79).

En el sentido expuesto, la política de lugar indica la emergencia de un *espacio diferencial*, el cual se entiende, desde la mirada de Lefebvre (2013) [1974], como resistencia y exterioridad del espacio abstracto y homogéneo dirigido por instancias estatales y las lógicas capitalistas de producción. El espacio diferencial trae a un primer plano el valor de uso del espacio, subrayando su inmediatez,

organicidad y valor diferencial casi siempre imprevisto. Como señala Hiernaux (2004), al espacio abstracto se siguen oponiendo fuerzas contradictorias que expresan un grado de diferenciación del espacio. Estas fuerzas pugnan por un cambio de fondo -no por arreglos parciales- que dé lugar a un nuevo espacio social. Este espacio diferencial o “contra-espacio”, como plantea Oslender (2010), hace sentido en las formas de creatividad verbal, cuyos elementos constitutivos participan en la configuración de una política de lugar, a partir de la imaginación geográfica de la *oralitura negra*.

## 1.2. Oralitura negra y sus cultores

En los barcos negreros que arribaron a Cartagena de Indias hace cerca de 500 años navegaron como afirma Martins (2013) [1997] los africanos esclavizados (*bozales*<sup>17</sup>) trasplantados a las Américas; desterritorializando tanto su cuerpo individual como colectivo, el cual fue ocupado de manera violenta por los códigos culturales del mundo europeo. Esta travesía marítima transcontinental significó el despojo de su historia y cultura en un contexto de humillación y menosprecio por parte de la sociedad etno/eurocéntrica. Según Ki-Zerbo ([1978] 2011):

El negro, ya esclavo a su llegada, era despojado de su nombre, separado de su familia y de los vecinos de su comunidad. Caía así en el anonimato de la servidumbre, y la rotación y rápida dispersión de los obreros los sometía a una atomización tal que se convertían en objetos sumergidos en la alienación absoluta. Desde este momento carecían de toda referencia social (p. 329).

El trato inhumano que supuso la esclavización del negro africano, forzado a trabajar como parte del engranaje de los procesos de acumulación colonial de capital, significó, en palabras de Zapata (2017):

Dolorosas agresiones culturales que se caracterizaron no solo por la violencia y amputaciones físicas, sino por opresiones socioculturales con la destrucción de la familia, restricciones de su capacidad creadora, enajenación religiosa y lingüística, imposibilidad para la procreación, etc. Resumimos estas agresiones: opresión de su naturaleza humana (inclusive privándosele de la vida). Opresión como miembro de una sociedad. Opresión por su condición de negro. Opresión en su condición de varón o mujer; opresión en su condición de extranjero y exiliado. Opresión de su cultura; opresión de sus aspiraciones. Opresión

---

<sup>17</sup> A los esclavizados nacidos en África se les denominó “bozales”, término con el cual se quería dar a entender su incomprensión del idioma y la cultura americanas. (Lamus, 2014, p.100)

económica (no sólo como productor de plusvalía). Opresión de la familia (tanto por la imposibilidad de constituir la como por explotación de la descendencia) (p. 406).

Como describe el mismo autor, son extensos los testimonios que documentan las atrocidades cometidas en contra del negro esclavizado por parte del amo occidental-católico. En esta vergonzosa lista se incluyen prácticas como la mutilación, la castración, el lardeamiento (untar con grasa un cuerpo para después prenderlo en fuego), azotes excesivos que incluso llevaban a la muerte, inclemencia con los enfermos y la disolución forzosa de las familias en medio de una fría transacción. La indignidad de este maltrato en el régimen minero se expresa en el cancionero tradicional del Pacífico colombiano, es el caso del canto desgarrado y beligerante de Leonor González Mina (1934-), más conocida como “la Negra Grande de Colombia” interprete de la canción “A la mina”, compuesta por su esposo el caucano Esteban Cabezas Rher, con nueva versión del grupo contemporáneo-urbano Bahía<sup>18</sup>, lo que demuestra la actualización constante de la memoria en la música negra del Pacífico:

*Aunque mi amo me mate/a la mina no voy  
yo no quiero morirme/en un socavón (bis)  
Don Pedro es tu amo/él te compró (bis)  
se compran las cosas/a los hombres no  
Aunque mi amo me mate/a la mina no voy (bis)/  
Tú eres su esclavo/no mi señor (bis)  
y aunque me aten cadenas/esclavo no soy  
Aunque mi amo me mate/a la mina no voy (bis)/  
En la mina brilla el oro/Al fondo del socavón  
El amo se lleva todo/Y al negro deja el dolor  
El blanco vive en su casa/de madera con balcón.  
El negro en rancho de paja/con un solo paredón  
Cuando vuelvo de la mina/cansado del barretón  
encuentro a mi negra triste/abandonada de Dios  
y a mis negritos con hambre/ ¿por qué esto, pregunto yo?  
Y aunque mi amo me mate a la mina no voy. (González, 1964)<sup>19</sup>*

---

<sup>18</sup> “La principal característica del Grupo Bahía ha sido la conservación de las raíces, del sentimiento y de la espiritualidad de la música del Pacífico colombiano, mediante la investigación, la creación y la difusión, en un contexto urbano” (página oficial de Facebook del grupo musical Bahía)

<sup>19</sup> Cantos de mi tierra y de mi raza (1964). Consultar en [youtu.be/hrMHI0iTqoc](https://youtu.be/hrMHI0iTqoc).

Para encubrir la brutalidad con la que el negro fue ultrajado, los traficantes de esclavos, con el beneplácito de las monarquías y el amparo de la institución eclesiástica difundieron una ideología racista atenuada por un halo altruista:

a) El negro africano resistía mejor el trópico americano que el propio nativo; b) El negro africano por su constitución étnica era superior al indígena americano; c) El negro africano se trajo a la América Latina para sustituir al sufrido indígena; d) El negro africano resistió en América una esclavitud más benigna que la padecida en África bajo los tiranos caníbales; e) los amos hispanos eran más liberales y humanitarios que los anglosajones (Zapata, [1988] 2017, p. 408).

A pesar de la violencia con la que Europa quiso desaparecer la cultura e historia negroafricana, la complejidad y profundidad de la vida cultural del mundo negro no fue suprimida. Con los africanos negros esclavizados viajaron también sus divinidades; saberes técnicos, artísticos, lingüísticos, religiosos; formas de organización social y de representación del mundo, expresadas en un intrincado tejido de oralidades que definieron sus expresiones. El arduo trabajo en los campos, dice Ki-Zerbo ([1978] 2011), fue acompañado por el ritmo de los cantos que manaban de los esclavizados, quienes “trasplantaron a las Américas el pulso palpitante de África” (p. 331). Fueron las artes, ritmos y músicas, vibrantes en la cultura negroafricana, las que hicieron posible establecer un lenguaje creativo común con capacidad de comunicar entre sí las diferencias culturales presentes en la diversidad de grupos étnicos africanos que arribaron al continente americano. Dicho lenguaje sería y es aún un poderoso medio de resistencia.

Ya en Colombia los pueblos africanos fueron llevados principalmente a las zonas costeras, arribando en un principio a Cartagena como el primer puerto de permisión para la introducción de negros esclavos en América; de ahí fueron transportados al interior del país por el río Magdalena y algunos caminos recién construidos (Uribe, 2015). Como lo señala Ortiz (2015, pp. 6-7), entre 1533 y 1580 arribaron a Cartagena de Indias cerca de 3.000 negros esclavizados provenientes de diferentes partes de África, en particular, de sus costas occidentales, región que en la actualidad corresponde a los países de Senegal y Sierra Leona.

En el Pacífico colombiano, narra Uribe (2015), algunos apellidos indican el origen africano: Carabalí, Mena, Mina, Balanta, Congo, Banguera, Manyoma, Ocoró, Lucumí. Así mismo, señala la autora, se pueden identificar una gran diversidad de orígenes africanos, muchos de ellos vinculados al antiguo imperio Mandinga, donde hoy se encuentran las naciones de Senegal, Costa de Marfil, Gambia, Guinea, Guinea Bisáu, Mauritania, Liberia; y parcialmente, Sierra Leona, Ghana, Mali y Burkina Faso. Es preciso señalar que, si bien estos apellidos de orígenes africanos señalan la construcción identitaria de las

poblaciones negras asentadas en Colombia y su litoral Pacífico, no se determina de manera unívoca por la influencia africana, ya que las historias de la *gente negra* están llenas de sincretismos y construcciones culturales en relación con la cultura dominante de la Europa-occidental, así mismo se construye en el relacionamiento con la cercanía a los pueblos indígenas. Es importante reconocer que la raíz africana en el mundo negro del Pacífico caucano es decisiva a la hora de visibilizar su identidad en contraposición a la de otros grupos sociales en Colombia y el mundo, ya que “la tradición oral de los africanos y sus descendientes en Colombia están ligadas, y por esa vía se puede reconstruir la raíz de la historia” (Uribe, 2015, p. 223) en su particularidad.

Se cree de este modo que África legó una parte esencial de lo que constituye la herencia poética y musical en el Pacífico sur. Este reconocimiento de la manera cómo se vindica una cierta africanidad en la construcción identitaria de la gente negra a través de los procesos de creatividad verbal, serán problematizados en el capítulo siguiente. Por el momento, interesa reconocer que los nexos con un pasado remoto africano ocupan un lugar central en la comprensión de la producción cultural de los grupos negros del Litoral Pacífico caucano. Es el caso de la *marimba de chonta*, que junto a los cununos, bombos y guasás, conforman el “conjunto de marimba de chonta”<sup>20</sup>, formato musical propio de la zona sur del Litoral Pacífico colombiano. Algunos investigadores afirman, como Carlos López Maya, antropólogo cultural, que: “los cununos son un instrumento de origen africano” “están asociados a lo masculino”<sup>21</sup>.

Para Miñana (1990), la sonoridad de la marimba de chonta tiene correspondencias significativas con la estructura de afinación africana. Aunque reconozco que la matriz musical africana es constitutiva de la marimba, en particular por la predominancia de los elementos percusivos, considero al igual que Gutiérrez (2015), que es desacertado establecer una relación unívoca entre marimba y el mundo negroafricano, como dice el autor refiriéndose a las músicas de marimba en el Pacífico sur, “tais reduções desconsideram o rico processo histórico e cultural que tem ocorrido nessa área, como resultado da interação de matrizes indígenas, negras e espanholas” (p. 12).

En efecto, como advierte el reconocido folclorólogo colombiano Guillermo Abadía Morales (1912-

---

<sup>20</sup> En este conjunto participa, además de la marimba, un par de cununos, un par de bombos y varios guasás. Adicionalmente, se destacan las voces del glosador (voz principal) y de las respondedoras (que alternan con la principal) (Salgar, 2007). En este formato musical, se interpretan diferentes géneros locales en distintos contextos, sean sagrados o profanos.

<sup>21</sup> Los cununos: golpes de resistencia. <https://youtu.be/qY4XUES2Asc>

2010), los antecedentes de la marimba en América no dan pie para afirmar con certeza que su origen sea africano. Así, por ejemplo, en México y Guatemala, las marimbas hacen parte de su acervo cultural desde hace cientos de años, por lo que es probable que vía Centroamérica llegara al mundo indígena del Chocó, donde fue apropiada por diversos pueblos, como el Noanama, Embera, Andágueda, Baudó, Chamí, Catío y Quimbaya.

El uso de maderas de palmas de chonta<sup>22</sup>, con la que se fabrican las tablillas de la marimba está fuertemente relacionado con estos grupos, teniendo en cuenta que la diversidad de palmas en la región Pacífica es “casi tan rica como la de la Amazonia, aunque cubre un área seis veces menor”, según Galeano y Bernal (1993, p. 27)

Siguiendo el hilo argumental del autor, se presume que la marimba no permaneció con los grupos indígenas, dado que, en su resistencia y huida permanente frente al proyecto colonial español, fue preciso renunciar al modo de vida sedentario, lo que supuso la imposibilidad de conservar instrumentos pesados como la marimba. Posteriormente, los grupos negros asentados en estas selvas hallaron en la marimba un instrumento que les resultó familiar por su sentido rítmico y percutivo. (Abadía, 1972, p.179).

El *balafón*, homólogo de la marimba en las músicas tradicionales de origen africano, acompaña la tradición cultural de los *griots*<sup>23</sup> o *bardos*, contadores de historias del África occidental, pertenecientes a la casta de los memorialistas y de altísima importancia social, su función, narra Ki-Zerbo (2011) [1978] era la de justificar el presente a través del pasado, asociando las autoridades presentes con antepasados reales o míticos. A través del canto y la interpretación del *balafón* dicen hablar con entidades trascendentales como los espíritus del monte y el agua, transmitiendo las historias, los mitos y los conocimientos de su pueblo. El don de la palabra y la memoria son fundamentales en este ejercicio ritual de tejer puentes entre “los vivos de hoy con los vivos de ayer”. Con solemnidad, el *griot* recitaba los

---

<sup>22</sup> Díaz (2017) incluye varias especies de chontas usadas en la construcción de las tablillas de la marimba: chonta (*Aiphanes* sp.) gualte (*Wettinia* sp), chonta de chontaduro (*Bactris gasipaes*), pambil (*Iriarteia deltoidea*) y quita sol (*Mauritiella pacifica*); El músico Hugo Candelario nombra el chontaduro rojo, el chontaduro amarillo, el chontadurillo (*Bactris* sp.), el chapil o milpesos (*Oenocarpus bataua*).

<sup>23</sup> Uribe (2015) narra cómo en el proceso de poblamiento del Pacífico colombiano por parte de los grupos negros venidos de África, se recreó el *balafón* a partir de los recursos y condiciones presentes en las nuevas tierras. Así, advirtieron que la madera de las palmas de chonta era la más adecuada para construir las tabletas de la marimba; la madera de la guadua sustituyó los resonadores de calabaza, mientras que, para el amarre de las diferentes piezas, se utilizó jícara o bejuco, material muy abundante en la Costa Pacífica.

nombres de los monarcas antepasados y sus admirables hazañas. Los *griots*, auténticas “bibliotecas humanas” de la tradición oral, fueron los más audaces portavoces y cajas de resonancia de la memoria colectiva en las sociedades de castas del África precolonial (Ki-Zerbo, 2011 [1978]). Es así como, las canciones y narraciones divulgadas tradicionalmente por los *griots*, se tejían con músicas que resonaban a ritmo de tambores y *balafones*.

Oslender (2003) asegura que la función del griot del África occidental tiene una fuerte conexión con la de los “decimeros”<sup>24</sup> del Litoral Pacífico, personas casi siempre mayores que han oficiado como transmisores de eventos históricos, sucesos cotidianos, memorias y valores locales, proceso en el cual estos son reinterpretados y transformados, enriqueciendo su significado colectivo en la medida en que son narrados.

En las sociedades donde la narrativa escritural no es hegemónica, como es el caso de los espacios rurales en el Litoral Pacífico sur, el papel de los transmisores de saberes históricos y cotidianos es de suma importancia. No se trata de una cualidad exclusiva de los pueblos africanos, heredada cultural y genéticamente a las comunidades negras del Pacífico. En esta región, las formas propias de organización social han dado lugar a la figura del “decimero”, quien desempeña funciones sociales similares al griot africano. Los decimeros, dicen Pedroza, Vanín y Motta (1994), son verseadores, narradores, portadores de la “palabra florida”, dada la pasión y respeto que profesan por la palabra bellamente proferida, cargada de las leyendas e imagerías populares. Como los griots, los decimeros son custodios de la memoria colectiva, narradores de las historias que transitan por el pueblo y voceros del sentir y pensar cotidiano de la gente.

En el Pacífico sur colombiano, fueron la marimba y el tambor los que se instalaron en el acompañamiento de las formas poéticas tradicionales, en particular como instrumentos referentes del *currulao*, ritmo emblemático que representa todo un conjunto de géneros integrados en el folclor musical de la región, como los son el *bunde*, la *juga*, el *alabao* y los *cantos de boga*. Aunque las músicas africanas ejercen

---

<sup>24</sup> Un decimero crea décimas, y estas hacen referencia, como lo señala Freja De la Hoz (2012), a la forma estrófica compuesta por diez versos octosílabos en el que el primero de ellos rima con el cuarto y el quinto; el segundo con el tercero; el sexto con el séptimo y el décimo; y el octavo con el noveno. Esta estructura es creada durante el siglo de oro español por el escritor Vicente Espinel. Con la llegada de los españoles a América se expande por diferentes lugares del sur del continente; arraigándose popularmente y con particular fuerza en las costas atlántica y pacífica de Colombia. En el caso del Pacífico sur, la décima es la estructura poética de mayor fuerza (Pedroza, Vanín y Motta, 1994).

influencia en tales géneros, es preciso destacar que son resultado de otras tantas, expresadas en la cultura de los grupos indígenas asentados en estos territorios, y de las músicas populares de la España del siglo XVII (Birenbaum, 2010). En el Litoral Pacífico sur –desde el sur del Chocó hasta la provincia ecuatoriana de Esmeraldas-, ha sido el único lugar de las Américas donde, como afirma este autor, la tradición de la marimba ha tenido continuidad. Lo expresa el Historiador Hugo Montenegro: “el hecho de que en pleno siglo XXI, tengamos el cununo vivo y la marimba viva, esos son pruebas de una resistencia enorme”<sup>25</sup>

Para los más apegados a la tradición, la marimba debe estar afinada según patrones locales diferenciados de la estructura musical occidental. De este modo, no se utilizan en su fabricación medidas estándar o normalizadas aplicadas a los materiales. Se trata más bien, como afirma Miñana (1990), de un “patrón auditivo interválico”, o de una “memoria interválica colectiva” de los constructores de marimbas, que para los oídos que aprendieron únicamente los cánones occidentales de afinación, se hace casi imposible el hallazgo de una lógica o estructura interna estable o “afinada”. Esta aproximación a las músicas de marimba desde el canon tonal europeo – siguiendo las ideas del autor- pueden conducir fácilmente a cierta “infravaloración cultural” que a la vez que juzga las músicas negras del Pacífico como precarias e imperfectas rítmica y melódicamente, desconoce la memoria musical, que entonces y ahora, les ha proporcionado una sonoridad inconfundible fuertemente anclada en las construcciones identitarias de los grupos negros.

Era común a finales del siglo XIX y principios del XX en la costa pacífica sur que, en muchas casas, sobre todo las de familias de cierta “importancia” local, hubiera una marimba; no obstante, como lo sustenta Leal (2014), esta expresión cultural de lo negro lidiaba con un marcado rechazo por parte de las élites blancas y letradas de la región, desprecio claramente sintonizado con las ideologías de las élites de la época en América Latina. Si algo preocupaba a esta ideología clasista y racista, era justamente la composición racial de las naciones que se formaron después de los procesos de independencia.

Una de las expresiones más llamativas del intento de ocultar lo negro en la “identidad nacional”, fue la entronización de lo andino como forma dominante de lo nacional. El bambuco andino, como caso ejemplar, fue proclamado como símbolo más representativo de la música del pueblo colombiano, en menoscabo de las músicas producidas en lugares recónditos y lejanos a los altiplanos de clima templado del centro del país, considerados propicios para incubar una vida intelectual y moral ajustada al mundo

---

<sup>25</sup> Los cununos: golpes de resistencia (2012). Consultar en [youtu.be/qY4XUES2Asc](https://youtu.be/qY4XUES2Asc)

blanco, civilizado y urbano de corte europeo. Inés Granja, de Timbiquí, reconoce que el Bambuco no es solo una cuestión andina: “También lo que allá tenemos es el baile del bambuco/y de comida especial es el yuyo y el guacuco”<sup>26</sup>

Las expresiones culturales de los grupos negros arraigados en estos espacios, fueron tildadas de salvajes y atrasadas por parte de las élites progresistas que leían el mundo desde la dicotomía civilización-barbarie. Leal (2014) documenta con agudeza las diversas formas como fue juzgada por parte de los representantes de la civilización y el progreso, la vida cultural de los pueblos negros: describe el Micrófago (1913), “la marimba es un instrumento de los pueblos salvajes” (p. 115); recoge a Merizalde (1921): “al son de la marimba, la tambora y el cununo, se forman las más salvajes zambras” (p. 115). Según Cordovez (1957), citado por (Leal, 2014): “los negros ejecutan sin rubor ante sus parejas movimientos eróticos, saturados de palabras obscenas” (p. 118). Para Pérez (1862), citado en Leal (2014):

Es notable en estos habitantes la escasez de necesidades, la extrema ignorancia en que yacen, la uniformidad de su vida, que consiste en comer [...] charlar incesantemente i bailar al son de un tambor (que no falta en ninguna parte) i de una especie de piano, llamado marimba” (p.116).

Lo que connotan estas afirmaciones es una “política explícita de aniquilación” de lo negro y sus músicas, dado que eran consideradas como una enorme dificultad para la construcción de un proyecto desarrollista de la sociedad costera. A pesar de esto, lejos de reducirse a un simple atavismo, las músicas negras del Pacífico sur y sus significados, se han transformado permanentemente, hasta el punto de hoy día estar articuladas, desde múltiples variantes, dentro del mosaico multicultural de la nación, como parte de una apuesta decidida de las comunidades negras por ocupar un lugar en el mismo.

Con todo, comparto con Birenbaum (2013) la idea de que, en el contexto del Pacífico Sur, las prácticas sonoras no se limitan a la producción de sonidos dentro de un concepto occidental de música; se trata más bien, de una “cosmovisión sonora”, incrustada profundamente en los sentidos comunes de la colectividad social, y a través de la cual se movilizan epistemologías locales del mundo, sea este natural o no; humano o no. El autor hace referencia a una “acustemología”<sup>27</sup> de los habitantes negros del Pacífico

---

<sup>26</sup> Soy timbiquireña (2017). Consultado en [youtube.com/watch?v=zTmxvhis3Eg](https://www.youtube.com/watch?v=zTmxvhis3Eg)

<sup>27</sup> Birenbaum (2013), toma este término del trabajo del antropólogo Steven Feld, quien lo usa para dar cuenta del campo sonoro de saber y acción en la sociedad Kululi, Nueva Guinea.

Sur.

En muchos casos, la marimba está asociada a formas esotéricas de sabiduría, conocidas también como “brujería”. En la *leyenda de Salahonda*, citada por Motta (2005), se dice:

La marimba no la inventó el hombre: apareció una vez en la mitad de la selva y fue hecha por los espíritus, dueños de los montes y de los ríos; por lo tanto, no solo es necesario aprender a construirla y ejecutarla, sino que se deben conocer los toques especiales, para comunicarse con los espíritus y hacer que estos bajen o se ahuyenten. (p.235).

Es muy común escuchar a marimberos reconocidos, hablando sobre intensas disputas que tuvieron que enfrentar con “el diablo” o “el duende”, como prueba para alcanzar su virtuosismo en la interpretación del instrumento. Se dice que la genialidad se puede lograr solo con ayuda de estos seres sobrenaturales. En estos casos, el marimbero debe concentrar el coraje necesario para batirse en contienda física o musical con el diablo (interpretando en la marimba temas religiosos, o como acompañamiento de la verbalización del Credo), y en caso de vencerlo, se hace digno merecedor de ser su aprendiz, pero en caso de resultar perdedor el precio es la propia alma.

En figura 1. vemos al maestro Ángel Marino Beltrán Balanta (q.e.p.d)<sup>28</sup>, a quien recuerdo con especial afecto por la cálida disposición que tuvo para hablarme de su vida como músico e intérprete de la marimba. En una de esas tardes, conversando en su casa en Santa Bárbara de Timbiquí, mientras intentaba enseñarme algunos *bordones* de juga, bunde y currulao, me contó la historia de cómo se hizo maestro de marimba. Dijo que la noche en que adquirió *el don*, tuvo que internarse por varias horas

---

<sup>28</sup> Marino Beltrán Balanta muere asesinado el 21 de julio de 2018, en un oscuro contexto de conflicto armado que ha cobrado las vidas de muchos trabajadores de la cultura en la región. De este difícil entramado se hablará en el tercer capítulo del documento. Quisiera hacer un reconocimiento a la memoria de Marino, recogiendo las palabras de Hugo Candelario, uno de los íconos de la música del Pacífico sur colombiano: “Para mí Marino era el equilibrio perfecto, el eslabón entre los viejos tocadores de marimba y las nuevas generaciones de marimberos. Era un músico dotado de un talento sin igual [...] Para las personas que no lo conocieron, quisiera decirles que fue un marimbero muy importante y de mucha trascendencia para nuestra música y nuestra cultura en general. Fue el marimbero requintero en algunas de las producciones discográficas más importantes de nuestra música: ‘En memoria de nuestros ancestros’ (Grupo Socavón), ‘Sonar de Marimba’ (Grupo Socavón), ‘Corazón de currulao’ (Grupo Socavón) ‘Déjame subí’ (Grupo Canalón) ‘Memoria Balanta’ (familia Balanta de Timbiquí) y de temas clásicos como ‘Memoria de Justino’, ‘Quitate de mi escalera’, ‘La marea’, ‘Río timbiquí’, ‘Comadre Mayeya’, entre otros [...] Marino deja huella y un vacío muy grande, difícil de llenar” (Candelario, 2018)

*monte adentro* cargando una marimba, una vez elegido el lugar adecuado, inició su interpretación a la espera de que apareciera el diablo. Pasada la media noche escuchó el crujir de las hojas y cuando levantó la mirada, al frente había un hombre elegante que se lanzó sobre él. Era el mismísimo diablo. El “truco” estaba en no dejarse pegar primero, ya que el diablo es poseedor de fuerzas sobrenaturales y de un golpe puede “noquiar” a su rival. Marino pudo salir victorioso de la contienda y el diablo le entregó la chispa de la maestría.

Encuentro el relato de Marino muy cercano a la descripción realizada por el marimbero Francisco Saya, oriundo de Chagüí (Nariño), sobre la contienda que tuvo con el diablo, presentado por Agier (1999):

Una noche a las tres de la mañana, Francisco se había levantado y tocaba su marimba, sacándole tonadas, cuando de repente se le aparece un hombre cholo [indígena], alto, vestido de caqui y tomando los tacos empieza a tocar la marimba. Se formó una riña, cabo arriba, cabo abajo, agua corta, agua larga, patacoré, juga, entre otros lo que tocaba, y Francisco ya asustado pensó: ‘Este es el diablo’, y tocó el Himno Nacional, y como en el Himno Nacional se nombra el nombre de Cristo, pudo parar al diablo. Allí fue cuando Francisco Saya llegó a ser el marimbero mayor del Pacífico colombiano (p. 226).

Esta connotación profana vinculada al uso de la marimba fue siempre concebida como un agravio para las formas más ortodoxas de la institución católica. Ochoa, Santamaría y Sevilla (2010) recuperan fragmentos de la tradición oral de la región pacífica en las cuales se hace referencia a las formas violentas como se perseguían y atacaban las expresiones culturales de las poblaciones negras de la región. Algunos de estos sacerdotes llegaron a convertirse en auténticos “exterminadores de marimbas”, quienes quemaban o tiraban al río estos instrumentos por considerarlos promotores de “danzas salvajes que incentivan el movimiento corporal y diabólico”, tal como lo refiere Zawadzky (1947), “En 1734, en Barbacoas el fraile Francisco Fernando de Jesús Larrea hizo recogida de todas las marimbas; le trajeron más de treinta y las hizo quemar”.

Al igual que la marimba, el tambor es otro instrumento que, en el Litoral Pacífico colombiano, expresa la potencia percutiva del mundo negro, recreando las fuerzas humanas, de la naturaleza, e incluso de los planos divinos y sobrenaturales. Barriga (2004), hace alusión a la importancia del tambor en contextos africanos, que se dice, conservan tradiciones que se remontan a los antiguos imperios:

Los tambores sagrados y oficiales, en las regiones del Nilo superior, están colgados frente a la casa del jefe, o bajo el “árbol del pueblo”, y se les observa con respeto. Los distintivos de todo jefe son sus tambores sagrados. Entre ellos, la pérdida del tambor es una deshonra [...] El tambor en África acostumbraba ser el

símbolo de los grandes imperios, y según la tradición, el tambor resonaba por sí solo, cuando el imperio corría algún peligro. Por esto, el tambor era venerado como el protector del pueblo. (pp. 33-34)

**Figura 3.** *Marimba de chonta. Desfile aguinaldo Timbiquí, diciembre 2015.*



Fuente: Trabajo de campo, 2015

En el Pacífico, los tambores poseen una gran importancia en la vida socio-cultural de los pueblos negros, como sucede en la ceremonia del *chigualo*, práctica ritual en la que se celebra la muerte de un niño. Allí, como lo señala Birenbaum (2010), el tamborero desempeña un papel central al remarcar su membresía en la red de parentesco asociada al niño muerto. En estos casos, la fuerza percutiva de tambores tiene la virtud mágica de ahuyentar criaturas maliciosas como “La Tunda”, durante la celebración. En este escenario, el tambor oficia como un llamador de energías dinámicas y vitales, por lo que se le atribuye la capacidad de acumular “calor”, fuerza y espíritu. Así lo expresa el poeta “Lucho” Ledesma, en uno de sus relatos: “¡La tunda se llevó a José Antonio!” “Busquen un bombo, agua bendita y dentro de media hora los espero. Iremos a la montaña a buscar a mi ahijado” (L. Ledesma, comunicación personal, 30 de enero de 2016).

El mundo de los vivos y los muertos se enlazan de esta manera, con la llamada de los bombos y cununos interpretados la mayoría de las veces por hombres, y la enérgica voz de las mujeres que cantan la noche entera. Voces y tambores son centrales en esta ceremonia, en la que se interpretan canciones conocidas como arrullos, que facilitan la conexión de lo humano con entidades divinas libres de pecado. Como lo indica Restrepo (2002), el *chigualo* no es un evento que connote algo trágico; por el contrario, suele vivirse con alegría, ya que las puertas del cielo se abren para recibir un angelito que velará por el bienestar

de sus padres y padrinos, es por ello, que no se acostumbra a llorar al niño, ya que esto podría ocasionar que el angelito se ahogara en las lágrimas de los dolientes. El cuerpo del pequeño debe vestirse de blanco y rodearse con flores alegres y llamativas, para luego ser llevado al cementerio precedido por una caravana a la que asisten parientes, vecinos y los niños de mayor edad. El chigualo “Negro en el cielo” de Mary Grueso (Grueso, 2003), expresa el sentimiento que acompaña el ritual de despedida del angelito:

*Cantemos cantemos, vamos a cantá  
el niño se ha ido y en el cielo está  
no llores negrita por tu hijo ya  
los ángeles del cielo lo van a cuidá.  
Dancemos con el niño el niño se va  
los ángeles del cielo alas te traerán  
el niño se ha muerto lo vamos a chigualiá  
tirame ese niño de allá para acá.  
Hagamos una rueda donde el niño está  
con palma y corona como un ángel más  
mamita mamita, mamita mamá  
porque hay gente alegre si no es pa llorá.  
Estamos de fiesta y en el cielo están  
porque un ángel negro ya lo pueden pintá. (p.105)*

Es justamente debido al poder de atracción que el mundo humano percetivo ejerce sobre las entidades divinas, que los tambores son excluidos de ceremonias como los *velorios*, dado que en este momento ritual se busca que el espíritu de la persona fallecida realice su tránsito a otros planos, por lo que no es conveniente atraerlo con el llamado de tambores porque se corre el riesgo de que se quede vagando por el mundo, convertido en una “visión”, una entidad oscura al servicio del diablo y que se la pasa deambulando por montes y cementerios.

El velorio se realiza cuando el que fallece es mayor de siete años, edad a partir de la cual se deja de ser un angelito, y es necesario que familiares y vecinos acompañen el alma del difunto con expresiones de tristeza y dolor que faciliten su tránsito. En este momento ritual son cruciales las voces femeninas, quienes al entonar los *alabaos*, que no cuentan con ningún acompañamiento instrumental, crean puentes al otro mundo para que el alma del fallecido pueda abandonar el mundo humano que aún la atrae.

Estos alabaos, de entonación triste y melancólica, son una de las expresiones más sobresalientes de la oralitura de las comunidades negras de la costa pacífica (Jaramillo, 2006), y se cantan para expresar

admiración por abuelos y ancestros; la tristeza por la partida del ser querido; mensajes que algún familiar, vecino o amigo le quiere manifestar; y principalmente, los sentidos deseos de que su alma descanse en eterna paz (González, 2003). El alabao “Y cuatro velas nomá”, en el fragmento “Vida y muerte en el litoral”, de Juan Guillermo Rúa, citado en Jaramillo (2006), recrea los puentes entre vida y muerte en el ritual del velorio:

*Cantemos al negro, cantémosle  
ya que esta alma hoy se ausenta  
pa' no volver más. (Bis)  
Se murió el negro José  
ya lo llevan a enterrá  
en parihuela de palo  
y cuatro velas nomá.  
Ya se formó la parranda  
con tambora y con guazá,  
y cuatro negras bailando  
con cuatro velas nomá.*

Aunque todos tienen un papel importante en el ritual, para Birenbaum (2013), las protagonistas son las *cantaoras*:

Matronas formidables, fuertes, independientes, sabias y francas. En el Pacífico, las mujeres mayores presiden sobre grandes familias matriarcales y se ocupan en las actividades económicas esenciales: minería, colección de conchas, comercio de productos del monte o del río en las galerías o mercados de los pequeños cascos urbanos, además de los oficios de la casa (con la ayuda de sus hijas). Pueden ser parteras, curanderas y son ellas las que mejor saben los numerosísimos rezos y loas y el correcto procedimiento de rituales como los arrullos y los velorios; de hecho, ellas son casi siempre las organizadoras de dichos eventos. Esta sabiduría ritual requiere de una prodigiosa memoria. (p. 23).

El rol de las mujeres cultoras de la oralidad se encuentra estrechamente vinculado con la transmisión de la memoria y sabiduría ritual. Gracias al quehacer de las cantaoras –siguiendo las ideas del autor- se han conservado letras y melodías que se remontan incluso hasta las formas arcaicas de la música litúrgica de los primeros misioneros franciscanos del siglo XVIII. Este papel central de las cantaoras les otorga un importante liderazgo dentro de los grupos musicales, indicando con autoridad, de qué manera deben ejecutar sus instrumentos para que no se comprometa el sentido rítmico, armónico y melódico de las obras.

Otra cualidad de las cantaoras, señalada por Birenbaum (2013), es su extraordinaria capacidad de improvisar las letras, en complejas articulaciones intertextuales que toman fragmentos diversos de la literatura oral y popular, combinados con producciones genuinas de la propia imaginación, muchas veces inspiradas en hechos históricos reconocidos colectivamente, o por eventos de la vida cotidiana del pueblo. En las jugas, por ejemplo, las mujeres hacen gala de una memoria prodigiosa para repetir versos que fueron creados, inventados y/o improvisados minutos antes, o muchos años atrás, en circunstancias distintas. La capacidad de las cantaoras para memorizar los registros orales y transmitirlos en la vida ritual de la comunidad, es expresada por Faustina Orobio (comunicación personal, 2 de febrero de 2016), cantautora guapireña, quien recuerda con admiración a su tía Sixta:

*Yo tengo una tía en Cali que se llama Sixta, que yo la puse “el libro abierto”, porque es una persona que no sabe leer, no lee, lo que hay en el “libro abierto” de esa señora. Esa muchacha se ponía a cantar versos de boga y se cantaba más de cien sin repetir ninguna [...] yo me embarcaba con mi tía Sixta a aprender toda esa versica que esa mujer sabía. Yo me aprendí toda esa versica del “libro abierto” de mi tía porque era la que más versos cantaba, ella peliaba con verso. Todo lo que ella quería hacer, usted no la veía a ella alegando, sino que era puro verso*

Es en la literatura cantada, comenta Motta (2002), donde la mujer negra del Litoral pacífico encuentra su espacio de expresión. Sus razones y emociones, dramas y horizontes, lo sagrado y lo profano, es vehiculizado en cantos, en medio de giros lingüísticos y juegos de improvisación que describen la vida de la gente y los diferentes lugares en los que se despliega su historia.

La creatividad verbal femenina suele asociarse a temas como el enamoramiento, las relaciones de pareja y la vida comunitaria cotidiana, esto lo hace a través del verso y la prosa improvisada, variando entre tonos graves y agudos, largos o cortos. F. Orobio (comunicación personal, 2 de febrero de 2016), nos aporta esta composición de un canto de boga.

*oi ve oi oi ve cholito virame a veo i oi ve  
allá arriba viene uno ioi ve  
vestido de colorado i oi ve  
el uno será mi amante i oi ve y el otro es mi enamora vi oi ve  
mamita no me regañe, i oi ve que uste también lo hacía i oi ve  
de asomarse a la ventana i oi ve, cuando mi papá venía i oi ve  
que me ves que me miras vos, i o oi ve que tengo que no te doy o  
si tu madre se ha perdido i oi ve búscala que yo no soy o i oi ve  
oi ve oi oi ve cholito mirame a veo i oi ve*

*o panguito pangolando i oi ve  
ahi te lo voy dejando i oi ve  
vos fuiste la sabaleta i oi ve que a mi paso te arrimaste i oi ve  
vos fuiste la más golosa oi ve  
que mi amor te lo llevaste i oi ve  
oi ve oi oi ve*

**Figura 4.** Encuentro cantores de Río, Buenaventura.



Nota: Trabajo de campo, agosto 2016.

Alrededor de la música, el baile y la poesía, se generan procesos de cohesión y articulación de las redes sociales. La co-participación musical en torno a un baile de marimba o de una festividad ritual religiosa, por parte de los habitantes de un mismo río o de un barrio, fortalece las relaciones de afinidad y parentesco (Whitten & Fuentes, 1966). Así mismo, el encuentro musical posee una dinámica que permite proyectar la personalidad y la individualidad, pero generando un efecto unificado que evidencia un fuerte acoplamiento colectivo. Cada expresión individual –sea un repique de un cununo, el coro de una cantaora, o el bordón de la marimba- se encuentra estrechamente integrada en un sentido comunitario social y musical. En este sentido, Birenbaum (2013), afirma:

Hay un juego entre la síntesis de las partes y su diferenciación, el cual requiere un oído refinado para escuchar lo que tocan los compañeros, además de un repertorio de repiques y elementos de improvisación. O, dicho de otra manera, en los diálogos de la improvisación, hay una tensión constante entre el mezclarse con la colectividad y la diferenciación de la propia voz dentro de ella [...] Una interacción, también dialógica, es manifestada en los pasos de los danzantes, quienes son impulsados también por dos opuestas pero simultáneas orientaciones [...] La primera es una fuerza que los atrae y la otra un tipo de repulsión

que, como los idénticamente cargados polos de dos imanes, nunca los deja tocar [...] Estas prácticas sonoras, entonces, derivan su poder de un conjunto de tensiones constantemente mantenidas, entre una tendencia centrífuga, individualizante pero potencialmente incoherente, a la improvisación y el repique, y una fuerza centrípeta, coherente pero potencialmente enervadora, hacia la estabilidad (p. 15).

Como se aprecia hasta ahora, la oralitura negra incorpora, además de la fuerza expresiva de la palabra, también la de la música, gestualidad y danza, todas ellas amalgamadas en una viva corporalidad, forma privilegiada por medio de la cual la gente negra del Litoral Pacífico caucano –en particular los cultores del arte – hacen sentido de la experiencia vital del lugar.

Como se mencionó en el apartado anterior, la oralitura es potencialmente productora de espacios diferenciales, dado su arraigo en el lugar y en su posibilidad de devenir **política de lugar**. Esta forma singular de política, propongo, estaría constituida -en los espacios rurales del Litoral- por: 1) *la topofilia o relación empática con el lugar*; 2) *el reconocimiento de una viva ancestralidad*; 3) *los nexos estrechos que se tejen entre palabra, música y danza* y 4) *una concepción holística y relacional del espacio*.

A lo largo de los capítulos de la tesis estos elementos irán ganando especificidad, de manera que se logre tener una imagen completa del aporte significativo de la oralitura negra en la apuesta por defender prácticas y discursos arraigados en el lugar.

### **1.3. Topofilia o la experiencia empática con el lugar**

Comprender el vínculo afectivo que sostienen gentes y lugares, implica profundizar en la dimensión subjetiva, experiencial y cotidiana de dicha relación; fuertemente articulada con la idea de espacio vivido planteada por Lefebvre (2013) [1974]. De esta manera, adquieren una gran relevancia los procesos de simbolización e imaginación geográfica que los individuos construyen a partir de la experiencia personal con relación al espacio material en el que están inmersos. El espacio vivido sería inseparable de la condición dinámica e interna del sujeto, desde donde se motiva su actuar en el mundo, a partir de una serie de impulsos prácticos y afectivos.

Además de la carga emotiva individual, en el espacio vivido intervienen identidades culturales que dan cuenta de un espacio común entre los individuos, en el que se expresa la biografía colectiva, y los comportamientos y actitudes como pueblo (Pinassi, 2015). Este espacio es indisociable de la historia de un pueblo y expresa una conexión tanto material, en el sentido de las formas visibles o “huellas” de la historia humana, como simbólica, toda vez que se percibe y se valora como representación histórica del

pueblo; es decir, como lugar material e inmaterial en el que se proyecta simbólicamente la memoria colectiva (Ortega, 2009). Se excede así el mero espacio tangible para darle paso al espacio deseado, recordado y percibido por la imaginación y los sentidos (Cosgrove, 2002), minado de valores éticos, estéticos y simbólicos con los cuales las sociedades evocan, proyectan y transforman sus entornos.

Vemos entonces que la pregunta por el *espacio vivido* se articula con la idea de identidad. El espacio subjetivo societario está constituido por imágenes que reflejan la expresión geográfica de identidades sociales e individuales. Silvestri (2011), en sus indagaciones en perspectiva de paisaje, profundiza en la articulación entre espacio e identidad. El paisaje, afirma, ha de considerarse como una construcción que articula la subjetividad convocando multiplicidad de valores, sentimientos, emociones y perspectivas diferentes, de allí que resulte inadecuado hacer *tabula rasa* de la manera como las comunidades valoran y perciben su espacio, se apropian simbólicamente del mismo, y procesan su conocimiento y significados. Como lo señala Martínez de Pisón (2008), el tipo, estado, valoración y conciencia del paisaje son parte íntegra de la identidad y de la proyección que de esta realizan las sociedades; por lo mismo, participa en la creación de identidad y expresa diversos tipos de actitudes identitarias. Las sociedades se apoyan en este espacio para afirmar su identidad colectiva, volviéndolo una representación sensible del sentimiento de pertenencia a un lugar. Es pues, una “potencia evocadora”, es un valor y contiene una valoración.

En las últimas décadas la disciplina geográfica, tomando distancia del positivismo y el racionalismo geográfico, ha retomado con insistencia, las preguntas por la experiencia geográfica sensible y sus vínculos con las prácticas que significan y producen histórica y culturalmente el espacio, sus imaginarios y memorias (Ganter et al, 2015). Para ahondar en la experiencia geográfica, Lindón (2007) articula la categoría de subjetividad espacial en su apuesta teórica, desde la cual el espacio trasciende su connotación mecanicista como contenedor de la actividad humana, para significarse desde una perspectiva vivencial, como experiencia construida a partir del uso cotidiano, práctico y concreto del espacio.

Vista así, la experiencia del espacio sería el resultado de una intrincada relación entre las dimensiones material, biográfica (subjetiva) e histórico-social del espacio, de modo que, una “narrativa de vida espacializada” tendría correspondencia con la experiencia del *espacio vivido* por parte del narrador, tejiéndose entre sí, un conjunto de lugares a partir de las experiencias del narrador (Lindón, 2008). La concepción de Soja (2008) sobre el espacio vivido – en términos de *tercer espacio* - es consonante con lo expuesto hasta acá:

Comprender el espacio vivido puede ser comparado a escribir una biografía, una interpretación del tiempo vivido de un individuo, o en términos más generales a la historiografía, es decir, al intento de describir y entender el tiempo vivido de las colectividades o las sociedades humanas (p. 41).

Con todo, sostengo que la práctica oral en las poesías y cantos negros del Litoral Pacífico caucano, en su contexto rural, tiene la capacidad de expresar vivamente la intimidad de estas *geografías personales*<sup>29</sup>, restituyendo la primacía de lo sensible en las valoraciones y preferencias de los sujetos con el ambiente. En esta línea sitúo los aportes de Silvestri (2011; 2012), quien a partir de sus reflexiones sobre las “figuras” del paisaje del Río de la Plata en Argentina, procura acceder a las interpretaciones sobre la naturaleza y la construcción material del *espacio vivido*, reivindicando la importancia de la dimensión sensible, espacial y corporal del habitar, continuamente negada por las prácticas y discursos “des-territorializantes” de la ciudad.

Así mismo, la renovación del enfoque cultural en geografía, en su declarada renuncia a plantear grandes teorías y universalizaciones ambiciosas, ha dado pie a un vasto número de investigaciones que llaman la atención sobre la necesidad de tener en cuenta estas geografías del *espacio vivido* del individuo: sus actividades y experiencias espaciales cotidianas, sus mapas mentales, sus percepciones, sentimientos e imaginarios (Fernández, 2006).

Enfoques antropológicos de corte fenomenológico como los de Guha (1994) o Tilley (1994), incorporan la experiencia, la actividad práctica cotidiana y los procesos intersubjetivos de experiencias compartidas, en sus marcos de comprensión del mundo vivido. Así, lo fundamental de esta postura radica en que, al restituir los aspectos prácticos y corporales de la experiencia de “*estar en/producir*” el lugar, se arroja luz sobre cuestiones centrales como de qué manera la personas que viven en el Litoral perciben y le otorgan significación al lugar. Mary Grueso reivindica esa dimensión práctica y corporal del habitar en el siguiente poema:

*Si Dios hubiese nacido aquí sería un pescador  
cogería chontaduro y tomaría borojó  
María sería una negra requete-gordita como yo*

---

<sup>29</sup> David Lowenthal acuña la noción de “geografía personal” para referirse al conocimiento del lugar adquirido por la experiencia; esto es, a partir del mundo percibido y vivido. Así, marca una distinción significativa con relación a la simple acumulación o posesión de información sobre los lugares, revalorizando el concepto de experiencia como elemento central en la conceptualización del espacio.

*que sobre la cabeza llevaría un platón  
llenecito de pescado ofreciéndolo a toda voz  
recorriendo las calles por toda la población  
“llevo pescao fresquito con leche y sin estropiá  
el pargo pa’ come frito y el ñato pa’ sancochá<sup>30</sup>  
canchimala par tapao<sup>31</sup> y er tollo pa’ surá<sup>32</sup>”.*  
*Si Dios hubiese nacido aquí, aquí en el litoral,  
sería un agricultor que cogería cocos en el palmar  
con un cuerpo musculoso como un negro del Piñal  
con una piel azabache y unos dientes de marfil  
con el pelito apretado como si fuera chacarrás  
en la llanura del pacífico tumbaría natos y manglar  
que convertiría en polines pa’ los rieles descansar  
y sacaría cangrejos de las cuevas del barrial.* (Micolta y Mosquera, 2013, p. 20)

Ahora bien, esta manera de comprender la experiencia del espacio, cargada de referentes espaciales anclados en la vida cotidiana, es indisociable de la noción de *imaginario geográfico*. Considero que una función esencial propia de la práctica de la oralidad negra, fundamental en la configuración de una política de lugar, es justamente la producción y circulación de *imaginarios del espacio vivido*. Tal imaginario lo podemos comprender como:

Un conjunto de imágenes mentales, un conjunto que siempre se mueve entre lo consciente y lo inconsciente [...] imágenes mentales que se insinúan y que cuando se creen encarnar se llaman identidades, cuando se racionalizan se llaman ideologías, cuando se dibujan o esculpen son imagerías, cuando se ‘metaforizan’ se vuelven símbolos y cuando se recuentan se convierten en memoria colectiva. Lo imaginario se expresa en todas partes [...] penetra las prácticas y las sensibilidades individuales o colectivas. (Escobar, 2000, 119-120).

El imaginario es en últimas, todo lo que la imaginación produce, así como el conector necesario a través

---

<sup>30</sup> Sumergir los alimentos en agua hirviendo para cocerlos lentamente.

<sup>31</sup> Preparación típica en Guapi, que consiste en una cazuela de pescado acompañada de papas, plátano, yuca, tomates, cebolla y hierbas de zotea, cubierta con hojas de plátano.

<sup>32</sup> Por verbo sudar: cocer los alimentos, con un poco de aceite.

del cual se constituye cualquier representación humana<sup>33</sup>. El imaginario aporta un complemento de sentido a las representaciones, las transforma simbólicamente para ser tanto guías de análisis como guías de acción, en ello yace su fuerza creativa que rebasa la simple representación: el imaginario crea imágenes actuantes, imágenes-guías, imágenes que conducen procesos y no sólo representan realidades materiales o subjetivas (Hiernaux, 2004, 20). En este sentido, apelando a Zusman (2013), podemos decir que la noción de imaginario geográfico echa fuertes raíces en una perspectiva fenomenológica desde la cual se realza la importancia de la subjetividad en el conocimiento del entorno, reconociendo particularmente los nexos de la geografía con el arte y la poesía.

Es fundamental entonces tener en consideración la capacidad que poseen las formas cotidianas y poéticas de la oralidad negra, de expresar la imaginación espacial de los habitantes del lugar; toda vez que hay en ellas lo que Wright (1977), vindicado por Zusman (2013)- llama *libido geográfica*, o la capacidad imaginativa que resulta de la sensibilidad producida por los estímulos provocados por el paisaje, sea este: montaña, desierto, río, mar. Tales imágenes son en un sentido amplio y profundo, imágenes poéticas; esto es, emergencias del lenguaje que el poeta crea, el resultado de una apertura, la del poeta que abre su sensibilidad al devenir del mundo (Bachelard, 2000)

Entre las múltiples mediaciones emocionales que establecen los individuos y grupos humanos con los lugares habitados, hay una de particular intensidad en el Litoral Pacífico caucano; a saber, aquella referida a un profundo sentimiento de “amor por el territorio”. Este sentimiento, cuyo campo semántico es compartido por significantes como “cariño”, “afecto”, o “apego” en algunos casos, es profusamente expuesto en la *oralitura negra*, es el “apego” por el territorio, el terruño.

Para comprender esta forma de adhesión al espacio, se examinan las imágenes poéticas vinculadas a lo que Bachelard (2000) llama el *espacio feliz*, y que explica mediante el concepto de *topofilia*, el cual hace alusión a:

El valor humano de los espacios de posesión, de los espacios definidos contra fuerzas adversas, de los espacios amados. Por razones frecuentemente muy diversas y con las diferencias que comprenden los matices poéticos, son espacios *ensalzados*. A su valor de protección que puede ser positivo, se adhieren

---

<sup>33</sup> Escobar (2000) plantea que estas representaciones oscilan, permanente y a veces “imperceptiblemente”, pero como parte de un mismo proceso, del extremo de lo *sígnico* –cuyos significados son comprobables por la razón- al extremo opuesto de lo *simbólico*, que remite más que al significado, al sentido vital y trascendente de la existencia, aquello experimentado como enigma.

también valores imaginados, y dichos valores son muy pronto valores dominantes. El espacio captado por la imaginación no puede seguir siendo el espacio indiferente entregado a la medida y a la reflexión del geómetra. Es vivido. Y es vivido, no en su positividad, sino con todas las parcialidades de la imaginación. (p. 22).

Se trata entonces, de espacios cuya percepción está fuertemente mediada, más que por su positividad o percepción sensible, por la carga imaginativa que tienen y en virtud de la cual son significativamente apropiados, dado su carácter de espacios vividos. Afín a lo anterior, Tuan (2007) comprende la *topofilia* como un sentimiento de “apego” a través del cual los grupos humanos se relacionan consigo mismos y con el mundo dentro del proceso de habitar el lugar, en sus palabras, es “el lazo afectivo entre las personas y lugar o medio ambiente circundante. Difuso como concepto, vívido y concreto en cuanto experiencia personal” (Tuan, 2007, p. 13). Dicho “lazo”, en el contexto de esta investigación, cuestiona la distinción tajante entre personas y “medio ambiente circundante” promulgada por Tuan, de hecho, no habría una realidad espacial exterior al sujeto que la vivencia. Se trata de una unidad enlazada en lo afectivo. Como argumenta Yori (2003), el “decir” del espacio simbólicamente apropiado, habitado, expresa el “decir del hombre”, quien al fundarlo se funda a sí mismo. Elena Hinestroza lo plantea en estos términos: “Contando historias, nos sentimos en territorio” (Roa, 2016). En definitiva, los seres humanos “somos habitando”, en tanto seres espaciales y “espaciantes”.

Luis Ángel Ledesma, importante poeta guapireño, en alguna de las conversaciones que sostuvimos en el trabajo de campo de la investigación, expresa la adhesión afectiva al lugar cuando dice:

Así me fui encariñando con este pueblo, aquí están todos mis muertos y mis vivos, aquí están mis amigos de infancia. Casi todos estamos luchando por no despegarnos de aquí. (L. Ledesma, comunicación personal, 30 de enero de 2016)

Del mismo modo, en sus palabras es notable el afecto por Balsitas<sup>34</sup>, lugar donde nació y vivió sus primeros años de vida:

Es un cariño eterno, exquisito, el que yo siento por ese pueblito, a pesar de que he vuelto muy pocas veces, hace rato no voy, pero lo sigo queriendo y me siento orgullósísimo de haber nacido allá (L. Ledesma, comunicación personal, 30 de enero de 2016)

---

<sup>34</sup> Corregimiento del Consejo Comunitario Alto Guapi.

Fortunata Banguera, docente y gestora cultural, también afirma su apego al lugar:

Amo a mi Guapi, amo mi fiesta, mi folclor, amo la gente, bueno, solo me siento bien aquí. He ido a Suiza, donde otra hija que tengo, pienso ir a un descanso, pero no quedarme allá, si dios me permite y la vida, moriré en Guapi. (F. Banguera, comunicación personal, 7 de febrero de 2016)

Amar el *topos*, en el que hacen sentido las experiencias vitales del nacimiento, la muerte, los días de infancia, las relaciones fraternas, la alegría del encuentro, constituye un sentimiento central de la configuración emotiva que articula la relación entre los cultores de la *oralitura negra* y los lugares donde se ha desplegado su vivir. Esta relación estrecha podemos comprenderla desde la noción de *empatía*. Amar algo o a alguien, significa establecer una relación empática con ello, esto es, reconocerlo y aceptarlo en su legitimidad (Maturana, 1996). Amar, en este sentido, es una experiencia donde el conocimiento sustituye al dominio, y donde la presencia reemplaza al distanciamiento. No es entonces un despropósito, articular la idea de topofilia con esta suerte de “empatía con el lugar”, construida desde el vínculo histórico y corporal, entre gentes y lugares:

*Tengo la fuerza de la tierra, el ímpetu del viento y la expresión del mar.*

*Llevo la voz de los ancestros, el verde de la selva y el canto del manglar.*

*El corazón profundo de mi litoral, la alegría eterna, canto y libertad.*

*Mis sueños con las mareas que vienen y van, son los anhelos de mi gente y su verdad.*

*Llevo dentro de mi pecho el pulso de la vida y el golpe de un tambor*

*Vengo del África, su alma, el espíritu del agua, su magia y su pasión.*

*El corazón profundo de mi litoral, la alegría eterna, canto y libertad.*

*Mis sueños con las mareas que vienen y van, son los anhelos de mi gente y su verdad.*

*Corazón pacífico, corazón pacífico*<sup>35</sup>.

Esta experiencia de proximidad es indagada por Besse (2010) en sus estudios sobre el paisaje, en una apuesta por comprender la espacialidad del paisaje desde una “geografía del cuerpo sensible”, donde los lugares que habitamos, más que objetos para mirar o intervenir, son una dimensión constitutiva de nuestro “estar-en-el-mundo”. Hay de este modo, una substancialidad en los lugares en la que estamos implicados, o si se quiere, un “medio” en el que estamos sumergidos.

Los lugares habitados, referidos en la oralitura, suelen tener este sentido de cercanía e implicación con relación a quien lo habita. Por eso mismo, un aspecto central que define la *topofilia* en el Litoral Pacífico

---

<sup>35</sup> Grupo Herencia de Timbiquí. Tema: Corazón Pacífico. Consultado en: <https://www.youtube.com/watch?v=TOAfzD8H3f4>

caucano tiene que ver con el hecho de que el río y la mar, así como la pesca y la recolección de conchas, brinda bienestar y felicidad:

*Yo soy Justino García el hijo de Ana María (bis)*  
*él come bien, vive feliz (bis)*  
*porque toda su plata caramba, la tiene ahí (bis)*  
*con qué la hizo, con canchimala (bis)*  
*con canchimala, caramba, del catangón<sup>36</sup>.*

Con todo, los espacios felices de la oralitura están fuertemente anclados a los ríos, los cuales constituyen referentes fundamentales en los procesos de construcción identitaria.

La imbricación identidad-lugar se constata en las palabras del poeta Alfredo Vanín, citadas por Oslender (1999) “Si alguien le pregunta, “¿De dónde eres tú?”, dice, “Yo soy del río Chagüí”, aquí en Nariño, o “Yo soy del río Saija”, en el Cauca; más que hablar de su pueblo primero es el río” (p. 36).

Mary Grueso lo expresa así, en Cuesta y Ocampo (s.f., p. 159)

*Soy mareña y lo seguiré siendo*  
*mientras aiga peje,*  
*mientras aiga río,*  
*mientras aiga mar*  
*y aún pueda soñá*  
*pescá y amá.*

El sentido de ‘pertenecer al río’ y de ‘pertenencia del río’ ingresa en la dimensión del ser, de quienes viven su cotidianidad en estos espacios acuáticos. Como anota Oslender (1999), es común que los habitantes de estos espacios exclamen que no les gusta ‘salir de *su* río’, o la añoranza de ‘cuando vuelva a *mi* río’, atribuyéndoles un valor simbólico como espacios de disfrute, protección y abrigo; sobresalen también la pertenencia, el trabajo y el cuidado:

*Nosotros no la ensuciamos para que así se conserve*  
*Si dentramo 'a nuestro río dentramos por la bocana*  
*Donde encontramos ' El Encanto, donde se consigue piangua*

---

<sup>36</sup> Grupo Canalón de Timbiquí. Tema: El Curruco. Álbum: Dejame Subí. Consultado en: [youtube.com/watch?v=qnGd7WW4bLU](https://youtube.com/watch?v=qnGd7WW4bLU)

*Si subimos más arriba encontramos El Barranco  
Donde trabajar la pesca para conseguir el ñato  
Cantá, cantá, cantale al río, río mío, te canto con alegría<sup>37</sup>*

En los espacios rurales del Litoral los niños acostumbran cantar (Rodríguez, s.f.):

*A lo largo del Pacífico, hoy se mira muy bonito  
Tiene bonitos paisajes, donde cantan parajitos  
Estamos en nuestro río, hay muchas cosas que ver  
sus agüitas que son claras, y las montañas también  
A lo largo del Pacífico, hoy se mira muy bonito  
Paseamos con la batea y sacamos el orito  
De este río no nos vamos, aunque estemos muy viejitos.  
El agüita de mi río es clarita y transparente*

“De este río no nos vamos” es una afirmación que connota el fuerte “apego”. Aunque se presenten situaciones difíciles por el conflicto armado; o condiciones complicadas de salubridad por efectos de la contaminación de ríos y bosques; o escenarios de riesgo por inundaciones; la gente ha construido un vínculo estrecho con su río y se resiste a dejarlo, porque de este modo queda en entredicho la propia identidad, anclada a sus orillas.

En las zonas rurales, el arraigo al espacio se explica también por el hecho de que la propiedad de la tierra tiende a pasar de una generación a otra, a través de estrechas y extensas relaciones familiares, lo que refuerza el vínculo emocional con el lugar. En consecuencia, cuando son expulsadas de su territorio el deseo de volver al lugar querido se aviva con fuerza:

*Por culpa de la violencia, del conflicto armado  
Tuve que dejar mi tierra, y ahora soy desplazado  
Somos hombres y mujeres, adulto, joven y anciano  
Que extrañamos nuestra vida, allá en el campo que amamos  
Queremos volver allá  
Poder regresar  
A mi tierrita querida*

---

<sup>37</sup> Video: El Río y la Utopía. San Antonio de Yurumanguí. Consultado en: [youtube.com/watch?v=DARwghEMbh8](https://www.youtube.com/watch?v=DARwghEMbh8)

*Que tuve que abandonar (bis)*<sup>38</sup>

Los referentes espaciales participan activamente en la definición del *imaginario geográfico* de los cultores de la oralidad, a tal punto, que es común nominarlos en el Pacífico sur como “poetas del mar” o “cantores del río”. Helcías Martán Góngora puede que sea el “poeta del mar” más reconocido en el litoral guapireño, dada “su lealtad a la entidad ética y poética que él mismo denominó el *Mar Negro*: una conjugación de lo geográfico con la pulsante presencia de un mundo multiétnico”. Vanín (2010b, p. 14). Así eleva su voz este “poeta del mar”:

Yo digo el mar. Yo digo el mar cercano nacido en mí; el dulce mar del Cauca con pescadores en la flor del día; el de cantares en las noches hondas; el dulce mar que gime en las guitarras y marimbas. Hundido en mí, como anclas en la arena; a mí amarrado, como buque al puerto; rumbo hacia mí con brújulas de estrellas; náufrago en mí, por aguas de mi voz, verde y azul.

En Evangelios del paisaje (Martán, 2010):

Ríos: caminos largos para acortar distancias. Líquidos paréntesis sobre la tierra verde. Para alegrar sus cauces el alba inventó auroras y la tarde, crepúsculos. Ríos de la manigua, raudo tropel de potros que se desboca hacia el mar irremisiblemente. Río Micay, el de contrabandistas y pependencias, cañamelares y molineras, y hombres amplios. Río Timbiquí, soberbio y tumultuoso, africano y francés, cosmopolita. Río del oro y del amor, intenso como una hoguera, en donde el hombre es brasa de holocausto o cenizas de tibias memorias. Río Saija, río Guajuí, con hombres aprendidos de primitivas lenguas. Río Guapi, brazo extendido en busca de horizontes, luminoso y cordial con el rumor de sus palmeras desflecadas.

La *topofilia*, comprendida así, como experiencia empática de intimidad y proximidad con el lugar vivido, aporta elementos cruciales en aras de pensar una **política de lugar**. Ante todo, por el hecho de cuestionar la concepción de espacio fundamentada en las ideas de distanciamiento, exterioridad y descorporalización. Imaginar una *política de lugar* afincada en la topofilia, exige reconocer la importancia del vínculo polisensorial con el espacio como fundamento de la construcción de identidades ancladas en el lugar.

Se hace manifiesta una perspectiva crítica que forcejea con la concepción clásica del paisaje, usada por la aristocracia para representarse a sí mismas y su papel en la sociedad. Siguiendo a Besse (2010), el

---

<sup>38</sup> Cantaoras del Pacífico. Tema: Volver allá. Unidad de Restitución de Tierras. Consultado en [youtube.com/watch?v=g2N61Tc9YaI](https://www.youtube.com/watch?v=g2N61Tc9YaI)

paisaje clásico ha servido ideológicamente para “naturalizar” la dimensión desigual y conflictiva de las relaciones sociales gracias a su capacidad de transformar el espacio en una mercancía para consumir desde un sentido dominante de la vista. El paisaje, considerado de este modo, corrobora el poder estético de la mirada de quien juzga desde afuera -cierta clase de turistas o viajeros- la cual está saturada de un vasto conjunto de modelos latentes (pictóricos, literarios, publicitarios, etc.) que actúan silenciosa pero eficazmente para modelar su experiencia del espacio.

Cosgrove (2002) reconoce en el paisaje, la respuesta estética o impresión sensorial del ojo que percibe las cualidades de una superficie; en otros términos, el poder imaginativo del observador hace posible que ese espacio material se convierta en paisaje, lo que hace posible la separación del observador, quien ejerce un poder sobre el espacio material al volverlo paisaje. Lo que interesa destacar del planteamiento del autor, es la acentuación de la separación entre ojo e imaginación como parte de la escisión más profunda entre cuerpo y mente, creando condiciones favorables para que el espectador esté en una situación de privilegio y poder, en el que su autoridad llega a ser real y material. Para ese observador, entregado a juicios sobre el espacio atrincherados en formas canónicas de la ciencia y el arte, el mundo es sólo el lugar para equipar de la mejor manera posible su residencia en él<sup>39</sup>.

Con el paisaje clásico, la visibilidad, la distancia y la exterioridad, inducen a cierto tipo de experiencia del espacio, es decir, activan un particular sentido y práctica del espacio que es importante problematizar desde un pensamiento que restituya la geografía del cuerpo sensible, que trascienda la pregunta por la relación ser humano-lugar más allá de un asunto de vista y espectacularidad, y que declare que el espacio, más que exterioridad objeto de dominio, se experimenta como un ser y estar en el mundo.

Desde esta perspectiva de empatía con el lugar, la **política de lugar** afincada en la oralitura negra, sugiere que aquello que somos es indisociable del espacio que hace posible ese ser, con lo cual, defender el lugar significa defender los vínculos afectivos que se establecen con el mundo; en otras palabras, la política de lugar sería una política de las relaciones sociedad-naturaleza, ecosistema-cultura, o de manera más amplia, entre lo humano y lo no-humano. Relaciones que no suponen niveles o jerarquías, sino acoplamientos orgánicos, ensamblajes múltiples que hacen que lo específico tenga sentido por contener

---

<sup>39</sup> En su disertación sobre la mirada del propietario en la pintura al óleo, Berger (2012) sostiene que los objetos representados en este género eran una confirmación de la riqueza del propietario y de su estilo de vida, rasgos característicos de la propiedad del terrateniente, los cuales constituían el conjunto de apariencias idealizadas que conformaban la visión que el espectador-propietario tenía de sí mismo.

la totalidad. Yendo un poco más lejos, esta política de lugar cuestionaría radicalmente la idea de entidades o individuos separados, incluyendo la ilusión del “Yo” y de un supuesto mundo exterior a ese “Yo”, en aras de transitar -como reconoce Escobar (2013)- hacia una teoría del “inter-ser” en la que nada existe por sí mismo, sino que “inter-existe”. La mirada de lo humano como un reino separado de los lugares habitados, es lo que estaría contradiciendo la *política empática de lugar*.

#### **1.4. Enactuando el lugar acuático**

Como se ha visto, la conexión con los lugares está claramente atravesada por una dimensión física, práctica y afectiva. La experiencia empática del lugar tiene que ver entonces con la decantación en la vida cotidiana, de una extensa historia de relaciones in-corporadas en el lugar. De este modo, un aspecto central en el proceso de producción del espacio en el Litoral Pacífico caucano, se vincula con la idea de *práctica espacial*. Esta, dentro de la propuesta de Lefebvre ([1974] 2013), constituye uno de los momentos, que en su interacción con los otros dos – *representaciones del espacio* y *espacios de representación* – constituyen el proceso de producción del espacio. Las prácticas espaciales hacen referencia a las intervenciones y experiencias materiales, físicas, que realizan los habitantes de un lugar, y las cuales les demandan determinadas competencias (o *performance*). Reflejan la conformación de una forma de vida atravesada por procesos históricos de apropiación y dominación, expresada en particulares modelos de producción económica, social, política y cultural.

Las *prácticas espaciales* suponen que el espacio se moldea a partir de las relaciones sociales de producción y reproducción inherentes a cada sociedad, por lo que definen, plantean y presuponen el espacio. Lefebvre articula estas prácticas a la noción de *espacio percibido*, el cual se puede experimentar mediante los sentidos al relacionarnos con los objetos y flujos que percibimos cotidianamente, por lo que incluye la producción material de las necesidades de la vida cotidiana: viviendas, vías, recorridos diarios, lugares de encuentro, etc.

Las prácticas espaciales de los pobladores negros en el mundo rural del Litoral Pacífico colombiano, han tenido lugar a partir del conocimiento de las condiciones ambientales, que a su vez responde a un prolongado proceso de acoplamiento entre cultura y ecosistema. Se pueden comprender, en términos amplios, como praxis de vivir y producir el espacio, en un tejido múltiple y relacional de historias biológicas y sociales. Una vez más, afirmo que las prácticas espaciales son indisociables de las complejas articulaciones entre ser y mundo. No se trata simplemente de acciones aisladas, sino que implican la dimensión del ser y la manera como conoce.

Con lo anterior, las prácticas espaciales no se definen por una mirada abstracta del espacio, sino que, en un sentido radicalmente integrador, involucra un proceso de *enacción*; es decir, una *acción corporizada* que expresa una incesante y perpetua continuidad entre ser y mundo; o dicho en palabras de Maturana y Varela (1987, p. 13) la “coincidencia continua de nuestro ser, nuestro hacer y nuestro conocer”. La perspectiva enactiva se condensa en la siguiente afirmación de un habitante del Litoral: “yo sembraba plátano, banano, ñame, caña, maíz, arroz, criaba puercos, criaba gallinas y echaba mi inteligencia: varas, catangas, cabos, trasmallo, de eso vivía”<sup>40</sup>.

Mente, cuerpo y mundo no son, desde un enfoque enactivo, entidades separadas - como de manera obsesiva ha enseñado la modernidad a través de un sinfín de dualismos ontológicos reproducidos por una larga tradición mecanicista, reduccionista y positivista - sino más bien, se encuentran inmersos en una única y relacional presencia viviente. Este principio de relacionalidad implica que “necesariamente co-creamos el mundo con otros (humanos y no humanos) con quienes vivimos en coexistencia” (Escobar, 2013, 19). La mirada enactiva con la que Escobar (2016) propone comprender la vida en el Litoral Pacífico, se expresa con fuerza en el texto que sigue:

Imagínense el caudal de uno de nuestros ríos desde los Andes occidentales hacia el Océano Pacífico en la región selvática del Pacífico Sur, habitada principalmente por comunidades afrodescendientes, como es el caso del río Yurumanguí: allí, un padre y su hija de seis años van remando en sus potrillos (piraguas) con sus canaletes (remos) aparentemente río arriba, al final de la tarde, aprovechando que ha subido la marea; tal vez van de regreso a su casa luego de llevar al pueblo, situado río abajo, su cosecha de llantén y la pesca del día, y traen de vuelta algunas cosas que han comprado en la tienda del pueblo —azúcar no refinada, combustible para cocinar, sal, libretas de apuntes para los niños, o cualquier otra cosa—. En una primera mirada, podríamos decir que el padre está «socializando a su hija» en la forma correcta de navegar el potrillo, una destreza importante en esta región en donde la vida depende del ir y venir en potrillos, por los ríos, manglares y estuarios. Y en parte habríamos acertado; pero aquí sucede algo más; como tienden a decirnos los habitantes de asentamientos rivereños, «acá nacimos, acá crecimos, acá hemos conocido qué es el mundo». A través de su nacer-crecer-conocer ejercen las muchas prácticas a través de las cuales han producido sus territorios/sus mundos desde que fueron libres (es decir, esclavos liberados) y se vieron entrelazados con muchos tipos de especies vivientes en estos densos mundos selváticos. Viajemos hasta este río, sumerjámonos en él y vivámoslo con ojos de relacionalidad; de esta manera, surge una forma

---

<sup>40</sup> Pacífico colombiano: Entre la vida, el desarraigo y la resistencia (2013) Consultado en [youtu.be/vw35Xn5fNIw](https://youtu.be/vw35Xn5fNIw)

completa de hacer mundo. Observando atentamente desde la perspectiva de las múltiples relaciones que componen este mundo específico, vemos que el potrillo se hace de uno de los muchos árboles de la selva, con el saber que el padre recibió de sus predecesores; los habitantes conocen el bosque selvático en profundidad, porque recorren fácilmente los estuarios que crean los ríos y el ir y venir del mar; es así como comenzamos a ver el sinfín de conexiones que sostienen la integridad de este «espacio acuático» de marejadas en constante movimiento (Oslender, 2008), y que incluye las conexiones con la luna y las mareas que activan una temporalidad no-lineal [...]El mundo selvático, por darle un nombre más corto, se enactúa minuto a minuto, día a día, a través de una serie infinita de prácticas de todo tipo de seres y formas de vida, que encierran una compleja materialidad orgánica e inorgánica, de agua, minerales, grados de salinidad, formas de energía (el sol, las mareas, la luna, relaciones de fuerza), etc. Estas vidas enmarañadas se rigen por una lógica rizofórica, una «lógica difícil de seguir» de alguna forma sencilla, y, de ser posible, aún más difícil de mapear o medir; nos revelan una forma enteramente diferente de ser y de desenvolverse en un territorio y un lugar. (pp. 17-19)

Una mirada relacional es fundamental si se quiere reconocer la importancia de las prácticas espaciales como fuerza generativa del mundo negro del Litoral Pacífico caucano. Son diversas las formas como los pobladores negros del Litoral, han usado, apropiado y co-creado el Litoral: la pesca en ríos y mares; la recolección de conchas en los esteros; la actividad minera en las arenas aluviales; la caza en el monte; la agricultura en condiciones particulares de asociación del bosque tropical y las aguas circundantes, hacen parte del inmenso repertorio de prácticas con el que los pueblos negros se han adaptado a las condiciones ecosistémicas del Litoral. Este acoplamiento en parte se explica por la capacidad que han tenido los habitantes del mundo rural negro del Pacífico caucano, de combinar diferentes actividades productivas, en función de las características propias de los ecosistemas.

De este modo, en la desembocadura de los ríos (bocanas), esteros, playas y mares, predomina la pesca y recolección de conchas; en las partes medias y bajas de los ríos es común el aprovechamiento de maderables y las labores agrícolas; mientras que, en las partes altas y cabeceras de los ríos, donde yacen las reservas de oro y platino, la actividad de mayor incidencia es la minería.

Es notable cómo ciertas actividades se han hecho dominantes según las condiciones del entorno a lo largo de los ríos; no obstante, en concordancia con la observación de Restrepo (2002), dichas actividades se complementan con otras que son centrales en las actividades productivas de la gente negra del Litoral. Así, por ejemplo, es común que las faenas de pesca y recolección de conchas en las bocanas se alternen con el cultivo de coco, de pancoger, y con jornadas de caza. En los lugares donde la actividad principal es el cultivo y comercialización de coco, plátano o cacao, así como la extracción de maderables, también

encontramos que la pesca y la cacería contribuyen a la economía doméstica. En las partes altas del río, la minería se acompaña de labores como el cultivo y caza para el consumo familiar. Actividades centrales y complementarias configuran así, prácticas espaciales sustentadas en diversidad de formas de acceso y uso de los ecosistemas.

Motta (2002) por su parte, aporta otra interpretación del sentido que tienen los espacios en los que se despliega la cultura de la gente negra del Pacífico. Los ríos representan el fluir de la existencia humana; el mar es el espacio que la envuelve y limita, mientras que la selva es el espacio de los espíritus y visiones. Así, las formas de habitar estos espacios son permeadas por gramáticas, imágenes culturales horizontales y verticales, que definen su uso. El río es lo horizontal, eje sobre el cual se articulan las redes de movilidad y parentesco, todo un sentido de pertenencia e identidad. Lo vertical se vincula con la superposición de espacios en las diferentes prácticas espaciales, articulados a partir de un sistema de opuestos: sagrado/profano; externo/interno; afuera/adentro; público/privado; bullicioso/ silencioso; masculino/femenino; alto/bajo; cercano/lejano; manso/arisco. Esta “gramática del entorno”, afirma Restrepo (1996), produce un sistema simbólico diferencial de representación y manejo del medio por parte de estos grupos, configurando un conjunto de representaciones culturales con las cuales se hacen posibles específicas relaciones significantes con el espacio. El río es además la referencia geográfica más inmediata para la gente del pacífico; para Oslender (1998):

Referencias a lugares específicos y distancias también están relacionadas con el contexto acuático. Es común escuchar expresiones como "más arriba" y "más abajo" para describir una localidad particular, o de hablar de "tres curvas más" al expresar la noción de distancia, otra vez refiriéndose al río [...] El río es el espacio social de las interacciones humanas cotidianas, y se le puede conceptualizar entonces como referencia simbólica de identidad de individuos y de los grupos que viven en sus orillas. (p. 267)

En la siguiente descripción de la gestora cultural Diomelina, hablando de su desplazamiento por los ríos, se destacan elementos centrales de esa gramática del entorno (D. Surita, comunicación personal, 5 de febrero 2016):

Uno va bajando por el río. El río pues, en la medida que uno va bajando están los pueblos. Si el pueblo lejos queda demasíadamente distante son tres horas de camino, pero caminando largo. Soledad es a tres horas de camino de donde yo me crié, Belén [...] de Calle Larga a Chaoré ahora sí es para la canoa, a motor, a lancha. Y Chaoré ya queda bastante distante de Calle Larga, en un motorcito puede ser de pronto una hora o menos [...] y de allí vienen como caseríos, bajando bajando, así va uno bajando, a Boca de Napi. Entonces cuando uno llega a Boca de Napi, ahí está la bocana, para entrar a Guapi arriba. Este mismo río Guapi tiene unos pueblos arriba.

#### 1.4.1. Ríos y manglares, artes de pesca y recolección de conchas.

“ya se va la balsa, no llevamos remo, con esta vaciante, a Guapi arrimaremos”<sup>41</sup>

El Litoral Pacífico Colombiano puede entenderse como un inmenso *espacio acuático* (Oslender, 2008) en el que los modos de vida de sus habitantes están determinados por la compleja red de ríos y manglares, así como la alta pluviosidad, los ciclos de las mareas (hasta 20 km al interior de la región), las inundaciones frecuentes por el desborde de los ríos en los periodos de lluvias. Los ríos son elementos geo-histórico-culturales centrales, constituyendo un referente geográfico y simbólico insustituible, teniendo lugar allí gran parte de los procesos de comunicación discursiva, registros cantados y contados de la tradición oral del Pacífico.

El mundo-vida en el Pacífico colombiano está condicionado por un entorno de bosque húmedo tropical, en el que las relaciones sociales espacializadas a lo largo de las cuencas de los ríos han construido lo que podemos llamar un ‘sentido de lugar acuático’. Con esto me refiero a las formas íntimas en que los pobladores rurales en el Pacífico se identifican con sus ríos y han construido formas de vida caracterizadas por una lógica de río. (Oslender 2004, p. 42).

Esta *lógica del río* presente en el mundo rural del Litoral expresa un tipo particular de relación de los seres humanos con los ecosistemas y consigo mismos, que permea las todas las relaciones familiares y de trabajo, la propiedad de la tierra y los modelos de asentamiento, por ejemplo.

Como lo señala Birenbaum (2007), las poblaciones negras en la región Pacífico de Colombia, se han instalado a lo largo de las riberas de los más de 240 ríos que la surcan. Las casas de las poblaciones negras del Pacífico Caucaño son construidas sobre pilotes por encima de los ríos para evitar la inundación por mareas altas (figura 4).

---

<sup>41</sup> Cuando el río suena (Serie de TV Señal Colombia) (2015). Capítulo Guapi. Consultado en: [youtube.com/watch?v=b47I2nZY-zk](https://www.youtube.com/watch?v=b47I2nZY-zk)

**Figura 5.** Edificaciones sobre pilotes, Corasal, Timbiquí.



Fuente: Trabajo de campo, diciembre 2015

En el municipio de Guapi, las mareas del río modifican su dirección dos veces en el día, debido a la entrada del mar río arriba, influyendo en las diversas actividades, por ejemplo, cuando el agua es salada no es posible bañarse o lavar ropa, situación que se acentúa en los tiempos de poca lluvia. Los periodos de mareas altas y bajas, conocidos como “quiebras y pujas”, son determinantes en las actividades de los pescadores y el transporte fluvial. Por ejemplo, en los esteros, los tiempos secos dificultan el transporte en lancha, pero ayudan en la recolección de conchas (Oslender, 1998). Mientras que cuando sube la marea:

*Ahí viene subiendo el agua, anegando los barriales, anegando los manglares,  
porque sube la marea, sube la marea, sube la mareeeeeeeaaa  
Cuando el agua está subiendo, hace oleaje en los barriales,  
también cantan los tuqueros, porque sube la marea,  
sube la marea, sube la mareeeeeea  
Ahí vienen los pescadores con sus velas en la proa, con chinchorro y su atarraya,  
porque sube la marea, sube la marea, sube la mareeeeeea  
Allá están los chinchorreros, con el agua en la cintura, cogen de todo lo pescado,  
y forman la algarabía, porque sube la marea, sube la marea, sube la mareeeeeea.  
(Granja, 2017)<sup>42</sup>*

---

<sup>42</sup> Concierto Inés Granja (2017). “Cantaora” timbiquireña. Ciudad de México. Consultado en: [youtube.com/watch?v=P4mbpSGq8FE](https://www.youtube.com/watch?v=P4mbpSGq8FE)

Atendiendo los ciclos y ritmos de este *espacio acuático*, la gente suele recorrer en *potrillos* mar, ríos, bocanas, esteros, para pescar, cultivar, cazar, recolectar conchas, lavar la arena en búsqueda del oro. Estos *territorios fluviales* son las principales vías de desplazamiento de gente, productos y mercancías. Por ríos y esteros, navegando en *potrillos* (figura 5) o lanchas motorizadas, reproducen la vida los pueblos negros del litoral.

Si bien el *potrillo* sigue siendo un medio de transporte usado con frecuencia para múltiples fines dentro de la economía doméstica en los espacios rurales del Litoral, la lancha a motor ha venido ocupando en las últimas décadas un lugar cada vez más popular, claramente, por las facilidades que brinda en términos de acortar tiempo y esfuerzo físico en la dinámica de movilidad. Sin embargo, a pesar de estas ventajas, no es fácil para una persona promedio la consecución de una lancha, tanto por el precio elevado como por los gastos regulares que implica, en particular por la exigencia de combustible, que además es uno de los insumos con los que más se especula económicamente. Mientras que en el interior del país el galón de gasolina rondaba los ocho mil pesos (\$2.5 USD aprox.) en el tiempo en que hice el trabajo en terreno, en los ríos de Guapi y Timbiquí el costo casi que duplicaba. La figura 6 muestra el tipo de lancha motorizada que circula por las vías fluviales, por su parte, en la figura 7 se destaca una estación flotante para el aprovisionamiento de combustible.

**Figura 6.** Viajero en su *potrillo*, Río Timbiquí



Fuente: Trabajo de campo, febrero 2016

Para Vanín (2017) la ubicación a lo largo de las orillas de los ríos, esteros y playas, como medio de comunicación y a la vez como zona de intercambios, es una de las manifestaciones más significativas

del acoplamiento de las poblaciones negras al espacio fluvial. Diomelina (D. Surita, comunicación personal, 5 de febrero de 2016) conversa sobre la importancia del río como eje de la conectividad espacial:

Tanto tiempo uno subiendo y bajando, ay que allá vive la comadre tal, allá vive la familia tal, aquí arrimemos, que aquí se compra caña, aquí arrimemos, que aquí se vende el guarapo, aquí arrimemos que... algo así, algo que uno necesita. Ah, que aquí venden gallina, aquí venden huevos de gallina, aquí venden pepépán, aquí podemos conseguir tal cosa ¿sí?

*Figura 7. Lanchas motorizadas*



Fuente: Trabajo de campo, febrero 2016

*Figura 8. Venta de combustible*



Fuente: Trabajo de campo, febrero 2016

Los ríos constituyen, de este modo, un intrincado lugar-red o territorio-red, donde cualidades como el movimiento y la conectividad son fundamentales. Ciertamente, configuran complejos circuitos materiales y simbólicos, cuya lógica reticular hace posible un control efectivo del espacio. Este control implica, según Haesbaert (2011), el establecimiento de nodos y redes de comunicación e información a través de los cuales se producen procesos de territorialización y (re)territorialización en y por el movimiento. En el mundo del Litoral Pacífico caucano estos nodos asumen la forma de poblados, lugares de trabajo de habitación, todos ellos vinculados por los ríos.

Como bien lo anota Birenbaum (2013), estas redes instauran una *economía política local* por las que circulan bienes y servicios en forma de cosas, favores, regalos y obligaciones. Es común que la gente viaje por los ríos con el fin de llevar un presente para un familiar o amigo cercano: una parte de la cosecha de plátano o *papa china*, algo de pescado y piangua después de la faena, un buen postre de chontaduro o *naidí*. También se puede viajar para cuidar algún ahijado o un pariente en condiciones de salud complicadas, o sencillamente para sostener una conversación amena compartiendo una botella de *biche curao*.

*Comadre está muy bonita, usted para donde va  
A la fiesta de los negros yo me voy a navega  
Yo me voy con mi potrillo, con mi remo y mi guasá  
cantando cantos de boga y desafiando la mar  
Pero me falta el sombrero que no lo puedo dejar  
cómo le canto a los negros que los vengo a saludar  
Por aquí me voy metiendo a donde quiero llegar  
denle duro a la marimba porque yo quiero cantar  
Nosotros somos los negros que venimo´a saludar  
a ver si nos dan permiso para tocar y bailar  
Que yo me voy a navegá (bis) (Granja, 2020)<sup>43</sup>*

Los ríos bien pueden comprenderse como ejes organizadores y estructurantes de la vida doméstica, económica y sociocultural de los pueblos negros, de allí que cumplan un papel central en los procesos de construcción identitaria. Basta un momento de atenta contemplación -como tuve ocasión de hacerlo

---

<sup>43</sup> Inés Granja. Cantaora timbiquireña. Canción “Anavegá”. Álbum: Petronio Álvarez Festival de Música del Pacífico, Vol. 1. (2020). Consultado en [youtube.com/watch?v=7WbzLIS5HzY](https://www.youtube.com/watch?v=7WbzLIS5HzY)

en los ríos Guapi y Timbiquí (año 2016)- para notar la intensidad con la que es apropiado el *espacio acuático* del Litoral: mujeres, por lo general en grupo, lavando la ropa o arreglando el pescado en las orillas (figura 8); al lado de ellas, niños y niñas de distintas edades, probablemente hijos y ahijados, entregados a la diversión, nadando y jugando enérgicamente en una algarabía incomprensible pero contagiosa; un poco más lejos, lanchas y potrillos surcando las aguas, unas veces repletas de gente yendo hacia el pueblo o a alguna vereda, otras con solo una o dos personas cargando la pesca del día, o la cosecha del colino, o diferentes víveres comprados en el mercado.

En los puertos de los cascos urbanos, se pueden ver embarcaciones pequeñas y medianas con gente subiendo y bajando de manera constante (figura 9); en otras ocasiones descargando cientos de productos provenientes en su gran mayoría de Buenaventura y el interior del país. Como lo expresa un maestro lugareño: “Todo aquí es por vía fluvial porque nosotros no tenemos carreteras (...) aquí llega todo lo que es abarrotes, maquinaria, repuestos, legumbres, etc. para abastecer la alimentación de la comunidad”<sup>44</sup>.

En este compartir cotidiano se intercambian conocimientos, cuentos, y chismes que se ventilan en el pueblo, es la “lógica del río”, lógica que como lo afirma Routledge (1996, pp. 523), impregna las relaciones sociales que se expresan en el lenguaje, y a su vez, estas “prácticas lingüísticas articulan la creatividad simbólica enredada en la vida cotidiana”.

Todo lo que se hace en el río, como dice Pantoja (2007) refiriéndose a las aguas del Guapi, es intenso: “los ciclos de la vida se juegan en las orillas”, es el espacio vital, lugar de acontecimientos y posibilitador de la cultura local, p. ej. las “balsadas” con las cuales se inauguran las festividades de la fundación del pueblo. Los ríos son los escenarios y posibilitadores de la celebración, el encuentro y la fiesta individual y colectiva (de manera muy especial en la “Semana Santa” y el mes de diciembre).

---

<sup>44</sup> Cuando el río suena (Serie de TV Señal Colombia). Capítulo Timbiquí. 2015. Consultado en [youtube.com/watch?v=ukRAT4fRxK0](https://www.youtube.com/watch?v=ukRAT4fRxK0)

*Figura 9. Mujeres lavando a la orilla del Río Timbiquí.*



Fuente: Trabajo de campo, febrero 2016

*Figura 10. Lancha en el Río Guapi.*



Fuente: Trabajo de campo, febrero 2016

Es de resaltar especialmente los ecosistemas de mangle (Figura 10) como una de las unidades ecológicas más biodiversas y productivas del mundo (MADS, 2019), se ubican en los ríos en sus zonas de bocanas

y esteros<sup>45</sup> lugares en los que se da el encuentro entre las aguas dulces y salobres. Estos ecosistemas se extienden por la línea costera, los árboles de mangle (negro, rojo, blanco, nato) se destacan por sus enormes raíces que emergen del suelo. En el Pacífico surcolombiano se pueden ver en la desembocadura de los ríos Cajambre, Yurumanguí, Naya, Micay, Saija, Timbiquí, Guapi e Iscuandé, formando esteros y caños con barras o playas de arena (Von Prah, 1990). Guapi cuenta con 5.420 ha de manglar, que corresponden a un 29% del territorio, en áreas de los Consejos comunitarios Guapi Abajo y Río Guajuí; Timbiquí, tiene 8917 ha (47,71% del territorio), en territorios de los Consejos comunitarios El Cuerval, Negros Unidos, Negros en Acción (CRC, 2015).

*Figura 11. Manglar, El Cuerval, Timbiquí*



Fuente: Trabajo de campo, febrero 2016

Los manglares albergan gran cantidad de especies tanto en fango como en lo aéreo; al caer las hojas de los mangles, bacterias y hongos desde las raíces descomponen la materia purificando el agua que llega al mar (Díaz et al, 2016) además de brindar alimento para los otros seres del ecosistema. Los mangles protegen las costas frente a los embates del mar, controlando la erosión y amortiguando el efecto de las marejadas y vientos huracanados en tiempos de tormenta.

---

<sup>45</sup> Los esteros son zonas pantanosas contiguas a los ríos que se extienden entre los manglares a través de un intrincado sistema de canales. Por su parte, se conocen como bocanas, las zonas donde los ríos desembocan y se mezclan con las aguas marinas.

*Mamá Juliana que está tronando  
Y todo el cielo se encuentra aquí  
Se escuchan olas enfurecidas  
Que en los manglares se ven morir  
Ya se fueron río arriba piangüeros y leñadores,  
Las aves, los cocoteros, La mar ta brava, Oh eee  
Ya no quedan pescadores  
de chinchorros ni atarrayas  
No se ve la playa Oh eeee  
Se marcharon las canoas  
Y el mar muy solo se encuentra  
Hay una tormenta<sup>46</sup>.*

En los manglares los pobladores realizan labores de caza (oso perezoso, iguana, tigrillo), extracción de maderables para construcción de casas y para combustión; principalmente los hombres, mientras las mujeres y los niños realizan la recolección de crustáceos y moluscos. Las especies más importantes recolectadas en los esteros corresponden a la piangua macho (*Anadara tuberculosa*) y piangua hembra (*Anadara similis*), bivalvos asociados al manglar, que constituyen la base de la pesquería artesanal y de subsistencia, actividad productiva vital de estos pueblos (Borda y Cruz, 2004). Estas dos especies de bivalvos, se alimentan de plancton o materia orgánica suspendida en el agua o de otros animales que viven en distintos estratos de los estuarios y zonas del manglar (Díaz et al, 2014). La piangua macho, con 7 cm de longitud máxima, vive sobre fondos blandos de la zona sublitoral, entre 15 a 50 cm de profundidad; la hembra, con 8 cm de longitud, vive completamente enterrada en el fango, desde la zona intermareal hasta unos 5 m de profundidad, en el pantano del manglar. También se identifican la zangara (*Anadara grandis*), que vive principalmente en bancos de arena; la almeja (*Polymesoda inflata*), que vive en fondos fangosos y a poca profundidad; el “chipi chipi”, compuesto por varias especies (*Donax asper*, *D. californicus*, *D. carinatus*, *D. dentifer* y *D. gracilis*); la Chorga, con más de 6 especies en la región; la Ostra, ostión (*Crassostrea* sp.), con más de 5 especies; y por supuesto, una importante diversidad de caracoles (Díaz, et. al, 2014).

La recolección de la piangua se realiza con el conocimiento de las mareas, aprovechando las mareas máximas, cuando las zonas donde se hace la recolección permanecen más tiempo sin inundarse. Cuando

---

<sup>46</sup> Herencia de Timbiquí. Tema: Tormenta. Consultado en: [youtube.com/watch?v=4TuIEPFSfLg](https://www.youtube.com/watch?v=4TuIEPFSfLg)

empieza a bajar la marea, los recolectores entran al manglar, donde permanecen entre 4 y 6 horas.

*Comadre Mayeya vámonos para el estero  
a sacar la piangua, oiiii ieiaaa  
Saqué mola rapidito que ya está subiendo el agua,  
nos estamos inundando oiiii ieiaaa”<sup>47</sup>  
Compadre, comadre oooe/  
que es lo que allá suena, oeee/  
el viento me está indicando oooe/  
que ya sube la marea oeee/  
desate ya la canoa oe/  
traiga pronto el canaleta oe/  
pase el mate achicador ay ay ay por dios  
se nos vino la creciente, ay dios por el hombre  
comadre Floriana apure ligero que ya sube el agua,  
sale allá el raicero  
olvide el canasto, también el bracero,  
sube la banqueta, vámonos ligero  
cojamos la piangua, cortá ahí un achuro  
agarre el pianguil, vienen los zancudos/  
ya me voy pal pueblo yo voy a vender  
llevo mi comida, pa todo este mes<sup>48</sup>.*

Una de las jornadas de recolección que tuve ocasión de acompañar, en el corregimiento El Cuerval, en Timbiquí, inició cerca de las 8:00 a.m. Doña Omaira, habitante del poblado, consintió que la acompañara junto con un grupo de niños, entre quienes se contaban sus hijos. Mientras nos desplazamos en lancha hacia el sitio llamado “Concepción”, algunos niños preparan los “mecheros”, “braseros” o “tiesteros”, que son unos tarros que contienen tiras de la corteza de la palma de coco, los cuales se encienden con el fin de que el humo espante los mosquitos que abundan en el estero: zancudos, el tábano, pero sobre todo el jején (Figura 11).

La extracción de las pianguas se realiza introduciendo las manos en el “raicero” (raíces del mangle), a una profundidad que oscila entre unos cuantos centímetros y los 30 cm. Así lo describe Faustina Orobio

---

<sup>47</sup> Socavón de Timbiquí. Tema: “Comadre Mayeya”. 2009. Consultado en: [youtube.com/watch?v=yjV1tFsNilg](https://youtube.com/watch?v=yjV1tFsNilg)

<sup>48</sup> Cueros & Chonta. Tema: Pa’el raicero. Licenia Gallo Martínez. Consultado en: [youtube.com/watch?v=VhKPQXbkqJ4](https://youtube.com/watch?v=VhKPQXbkqJ4)

(comunicación personal, 2 de febrero de 2016):

Nosotros a las 4 de la mañana nos levantábamos para irnos a piangüar, imagínese yo viniendo de la ciudad a meterme a un piangüero para que fuéramos a chorriar, con el agua aquí, a almejar, con ese poco de jején que hay en la playa cuando hay que raspar la almeja, a cangrejear, más de un azotón se mete uno en esos raiceros, porque donde está la piangua se llama raicero.

Uno de los pobladores de la región agrega, “las piangüeras son las mujeres más sacrificadas que tiene la costa Pacífica, si tú les miras los dedos, no tienen uñas, porque diariamente sobre las 5 de la mañana tienen que salir con el candil a rayar la tierra para buscar las pianguas”<sup>49</sup>.

*Figura 12. Uso del mechero, El Cuerval.*



Fuente: Trabajo de campo, febrero 2016

Laboriosamente, Doña Omaira y los niños recogen las conchas incrustadas. En el momento de la recolección, basta con un balde donde depositar las conchas, ya que todo el trabajo se hace a pulso, sin mayor dependencia de energía exosomática. Durante la actividad compruebo mi debilidad física en comparación con la de “gordo flu”, apodo del niño que eligieron para que me acompañara, quien recoge más de 100 conchas, mientras que yo, difícilmente, llego a 10, contando las que de manera premeditada

---

<sup>49</sup> Ruta Sur "Conchar y Sobrevivir. Serie Capítulo 06. Canal Señal Colombia. 2013. Consultado en: <https://www.youtube.com/watch?v=QGic4IzfzRY>

fueron puestas por mi acompañante en la superficie del lodazal para hacerme creer que con mi propio esfuerzo las había encontrado. En música del grupo musical guapireño Naidy<sup>50</sup>:

*La zangara y la piangua se pusieron en porfía  
la zangara que de noche y la piangua que de día (bis)  
sentada estaba la piangua  
tranquila allá en su raicero  
tigrillo metió la mano  
qué grito pegó tigrillo  
oigan esta discusión  
y también esta porfía  
la una dice de noche  
la otra dice de día  
cuando vayas a pianguar  
acordate del tiestero  
porque te pica el jején  
y a vos te gusta de día  
Sentada estaba la piangua (bis)*

Participar del “concheo” (Figura 12) me permite acceder a una parte del *espacio percibido* por las poblaciones en el estero. Caminar entre el mangle; incrustar mis manos en sus raíces mientras hurgo entre ellas; sentir la humedad en los pies y el barro por encima de mis rodillas; el silencio apenas interrumpido por el murmullo del agua o el aleteo de un ave cercana; todo esto configura una rica experiencia sensorial, leída por mí desde la novedad, pero incrustada en el *espacio vivido* históricamente por los pobladores del lugar.

Doña Omaira me comenta que hoy día no se “conchea” en las mismas condiciones que antes, cuando se extraía la piangua ya madura únicamente con el fin de suplir las necesidades de reproducción individual y familiar. Las urgencias económicas y la lógica del beneficio presionan en gran medida el ecosistema de manglar, hasta el punto, que algunas personas lo contaminan con diésel, para obligar a los moluscos jóvenes a subir a la superficie, donde pueden ser recolectados con mayor facilidad, con el fin de satisfacer

---

<sup>50</sup> Grupo Naidy. Tema: La Zangara y La Piangua. Álbum: Vive Tus Raíces. 2011. Consultado en: [youtube.com/watch?v=73FIXz8wiEQ](https://youtube.com/watch?v=73FIXz8wiEQ)

la demanda de este producto por parte de grandes centros urbanos del interior y países extranjeros como Ecuador.

*Figura 13. Recolección de conchas, El Cuerval.*



Fuente: Trabajo de campo, febrero 2016

Doña Omaira vende la docena de conchas al encargado del acopio en el corregimiento, quien paga por ellas una tarifa de \$1600 pesos (\$0.5 USD aprox.). El currulao “¿A cómo vende la piangua?”, describe la venta de la piangua:

*A cómo vende la piangua  
hermanita yo no sé  
llegando a la galería  
allí fue que la encontré  
con un canasto de pianguas  
por eso le pregunté  
a cómo vende la piangua  
óigame comadre Anita  
a cómo la vende usted  
A cómo da la docena  
a cinco o a dos por tres  
hermanita yo no sé<sup>51</sup>.*

---

<sup>51</sup> Grupo Naidy. ¿A cómo vende la piangua?. Tema: Consultado en [youtube.com/watch?v=zCG7IUcXHB8](https://www.youtube.com/watch?v=zCG7IUcXHB8)

Para muchas familias esta actividad significa la obtención de un ingreso básico para el sustento diario, como lo expresa una recolectora de conchas del Litoral, “la actividad mía es conchar todos los días, porque de eso como, me pongo mi vestidito [...] de todas maneras todos tenemos forma, manera de cómo vivir”<sup>52</sup>.

En la práctica espacial de la pesca (Figura 13), Restrepo (2002) afirma que los grupos negros del Litoral obtienen gran diversidad de peces como la pequeña canchimala, capturada con anzuelos en bocanas y ríos; el pargo rojo pescado en mar abierto; el dócil guacuco de agua dulce y el arisco tiburón o también conocido como toyo, de aguas salobres. La diversidad de especies obtenidas del oficio de la pesca y su importancia para la gente se destaca en las palabras del guapireño y fabricante de marimbas, Francisco Torres<sup>53</sup>:

Uno pesca en las mermas del río...ahí vienen saliendo los bagres, ñato, sábalo, un pescao que se le dice pargo. Eso es pa´ traerlo uno a la casa, si se coge bastante, se coge una parte, se lleva al mercado, y lo demás se sazona y se pone en salmuera pa´ uno estar comiendo. Y luego de ahí después de que esté comiendo uno con ese pescaito sabrosito, se le dedica uno a sembrar colino, a hacer el bombo, cununo, marimba en chonta. La marimba hay que hacerla de acá (señala la cabeza), pero comiendo pescao, pescao fresco, sopa alimenticia, pa´ que esta cabeza esté fresca.

En una de las faenas de pesca que tuve oportunidad de acompañar (2016), también en la localidad el Cuerval, en Timbiquí, fui con don Juan y Gustavo a un lugar en “los bajos” llamado “El Loro”, a 20 minutos del pueblo atravesando el estero por rutas estrechas que eventualmente hay que dragar, debido a la permanente acumulación de los sedimentos que traen los ríos que allí desembocan. Una vez en el lugar, los pescadores lanzaron cinco “tapas” de trasmallo, cada tapa corresponde a 180 metros de red y vale entre 300 y 400 mil pesos (Figura 14).

El trasmallo se trae de Ecuador o Panamá. El trasmallo y la lancha a motor son los elementos más costosos para realizar la labor de pesca. Según los pescadores, el resultado dependía de la suerte, y ésta, en últimas, puede ser buena o mala, sin puntos medios. En esta ocasión fue mala: 8 pescados en tres

---

<sup>52</sup> Ruta Sur "Conchar y Sobrevivir. Serie Capítulo 06. Canal Señal Colombia. 2013. Consultado en: <https://www.youtube.com/watch?v=QGic4IzfzRY>

<sup>53</sup> Cuando el río suena (Serie de TV Señal Colombia) (2015). Capítulo Guapi. Consultado en: <youtube.com/watch?v=b47I2nZY-zk>

“lances”. Capturaron ñato, corvina, trompón y guajal.

De regreso al poblado encontramos otro pescador que estaba recogiendo el pescado capturado en una “red de atajo”, malla que se deja desde la noche anterior en la salida de un caudal del estero, de manera que, cuando la marea baja, quedan decenas de peces allí atrapados (Figura 15).

*Figura 14. Pescadores en la bocana del Río Timbiquí.*



Fuente: Trabajo de campo, febrero 2016

*Figura 15. Faena de Pesca, Juajui, Timbiquí*



Fuente: Trabajo de campo, febrero 2016

La jornada de los pescadores es cantada por el grupo “Ancestros” (conformado en la ciudad de Cali con artistas del Litoral):

*María veniii, veniii, veniii*  
*Vamo ´a empeza la choca que el sábaló*  
*viene como a la loca, anda por él,*  
*decile a Cloromiro que el sábaló*  
*viene de viro a viro, y la catanga tráela con bejuco, para llenarla*  
*de sábaló y guacuco, hacele bulla,*  
*hacele que se cansa, y ya cansado*  
*dirá vende la champa (bis)*  
*La choca e,*  
*para cogé guacuco y sábaló (bis)*  
*Decile que venga con Jose*  
*A ver si así lo podemos cogé,*  
*mové la piedra, movela bien josé,*  
*Porque allá abajo, ahí vive el guachupé (bis),*  
*'tamo en verano el río está muy seco*  
*Guacuco y sábaló seguro que traemos (bis)*  
*La choca e*  
*para cogé guacuco y sábaló (bis)*<sup>54</sup>

Minutos más tarde, don Juan me dice con un tono que en parte reprochaba y en parte justificaba, que el método de pesca que estaba utilizando este pescador era prohibido por el consejo comunitario, dado su alto impacto en la biodiversidad marina, pero que, sin embargo, era una práctica difícil de regular porque “de algo tiene que vivir la gente”.

---

<sup>54</sup> Grupo Ancestros. Tema “La Choca”. Álbum: Matices. 2011. Consultado en: <https://www.youtube.com/watch?v=zrioSdCyI5o>

**Figura 16.** Red de atajo, El Cuerval, Timbiquí.



Fuente: Trabajo de campo, febrero 2016

De igual manera, el uso de mallas con orificios estrechos como “la changa”, utilizada para la pesca de camarones, ha contribuido en gran medida a la disminución de la biodiversidad. Las presiones económicas estimulan su uso, y aunque la gente reconoce el impacto ambiental que genera, no se realiza un manejo alternativo de la pesca de camarones (por ejemplo, el uso de mallas más amplias), dado que se cree que no sería rentable. La pesca de camarón es retratada así por Inés Granja y el grupo Socavón:

*Ahora, ahora y ahora, ahora y ahora vienen brincando los camarones/  
enmárquenme al potrillo, el mallador y la atarraya/  
a coger los camarones que están abajo del agua/  
Echemos el mallador porque está vaciando al agua/  
cuando suba la marea suben brincando los camarones/  
pásenme el canasto, con los anzuelos y las carnadas/  
si no cojo camarones pues pescamos canchimala/  
con la marea, los camarones/  
ahora, los camarones/  
con el mallador, los camarones/  
a los esteros, los camarones<sup>55</sup>.*

*Camarón Meteté, A mí mallador, métete a mí mallador  
Allá arriba viene, El camarón, Meteté a mí mallador  
Encogido viene, Ya le vi la barba, Ya le vi la concha*

---

<sup>55</sup> Inés Granja. Tema: Los camarones. 2012. Consultado en <https://www.youtube.com/watch?v=QCY703ZzoVQ>.

*Metelé la mano, Ya lo vi brincando, Andale ligero  
Oye ahí vení métete, ói a mí mallador, Oye quiero tenerte  
Soy camarón del río, Soy camarón del mar,  
Voy a tu pajonal, Oye hay que encerrarte  
Hoy se quiso quedar, Hoy el tren está fuerte  
Oye que hay que encerrate/  
Oye ahí vení quédate  
Oyelo camarón/oi a mí mallador<sup>56</sup>.*

Por su parte, la pesca del muchillá o camarón de río es relatado así por el Consejo Comunitario del Alto Guapi:

Se hace con una catanga elaborada en lata de guadua y otras elaboradas en chonta que son más finas; luego se pone a añejar afrecho del maíz, y afrecho del coco y comején que es una porra (animalito verde) que hay en el monte, cuando la comida está añeja se coloca en hojas de colino secas u hojas negras y hace unos ataditos pequeños bien amarrados y los mete dentro por la boca de la catanga, los rompe y los echa en el río y la atrapa (amarra) con dos palos y con una guaca bien amarrada para que no se la vaya a llevar el río si hay creciente. Por lo general, se pone detrás de los palos o donde está calmado el río y se pone con el hijo para abajo para que cuando crezca el río no la tapen y la saca al otro día o a los dos días. Ahí están los camarones, lo destapa y lo vuelve a echar si quiere o sino en la noche con linterna sale a cogerlos, pero la forma más utilizada es con la catanga, ya que durante el día la comunidad va a darle vuelta al cultivo o va a la mina a sacar la pepita de oro. (Mininterior, 2017, p.40).

#### **1.4.2. Prácticas espaciales en “el monte”**

La selva tropical es proveedora de alimentos, materiales para construir viviendas y fabricar artefactos; es a su vez el lugar en el que habitan animales y seres hostiles como las serpientes, “la tunda” y “el duende”. Este inmenso espacio, todo abarcador, funge como referente espacial a partir del cual se establece el “adentro” y el “afuera”; según lo anota Restrepo (1996), entre más lejos del río, se está más adentro, entre más cerca del río, más afuera. La selva o “montes” son espacios frecuentados por hombres, a diferencia de los esteros, espacios de fuerte apropiación femenina.

Las sociedades negras del Pacífico, indica Restrepo (2002), distinguen tres categorías de monte, en

---

<sup>56</sup> Grupo Socavón. Tema: Camarón metete. Consultado en: [youtube.com/watch?v=1B6QeDWV5qg](https://www.youtube.com/watch?v=1B6QeDWV5qg)

función de que tan intervenido se encuentra por la acción antrópica. Por un lado, está el monte “biche” o “bravo”, el cual corresponde al espacio selvático virgen, aún sin cultivar, o que, en caso de haber sido cultivado, son ilegibles las marcas humanas de su uso. El monte “alzao” es aquel donde el bosque ha reemplazado lo que antes fuera un terreno cultivado. Por último, se conoce como “rastrojo” al área de cultivo abandonada donde la vegetación silvestre recién empieza a crecer.

Las actividades que se realizan allí son diversas y de altísima importancia cultural y económica para los pobladores negros del Litoral caucano. Claramente, el uso agrícola del monte es uno de los más importantes. Los espacios dedicados al cultivo con el fin de vender el producto de la cosecha, son llamados *colinos* y *rozás*. Los primeros, cuyo nombre deriva de la forma de siembra del plátano, son espacios relativamente retirados de las casas. El recorrido entre uno y otro puede tomar entre unos cuantos minutos a varias horas; así mismo, es común que una sola familia disponga de diferentes colinos ubicados en distintos lugares; en donde se cultivan especies en los diferentes ciclos de crecimiento (Restrepo, 2002). Los colinos se ubican procurando aprovechar los suelos de los diques y terrazas aluviales, a lo largo de ríos y quebradas, que, de esta manera, además de disponer de gran cantidad de nutrientes, pueden protegerse de las crecientes regulares (Sevilla et al, 2008).

Estos colinos son áreas extensas de cultivo permanente en las que se suele cultivar plátano (*Musa paradisiaca*; *Musa AAB*); sin embargo, es común encontrar parcelas de coco (*Cocos nucifera*), caña (*Saccharum officinarum*), aguacate (*Persea americana*), naranja (*Citrus x sinensis*), limón (*Citrus x limon*), cacao (*Theobroma cacao*), mamey (*Mammea americana*), yuca (*Manihot esculenta*), papachina (*Colocasia esculenta*), calabaza (*Cucurbita pepo*), arroz (*Oryza sativa*), guayaba (*Psidium guajava*), entre otros. También crecen allí árboles maderables y plantas medicinales. A diferencia de los colinos, que suelen instalarse en las inmediaciones de los ríos, las rozas se hallan lejos de estos, internadas en los montes, donde se acostumbra tener cultivos estacionales como el maíz (*Zea mays*) y el frijón (*Phaseolus vulgaris*). En estos sistemas agrícolas, los ciclos lunares cumplen un papel central para la protección de semillas y los procesos de siembra, cultivo y cosecha. Así mismo, la complejidad ecosistémica propia de la naturaleza silvestre del Pacífico.

*Vengo de Coteje, yo vengo bajando en mi potrillito ay ay yo vengo arrimando  
cargado de chivo, plátano y maíz, sábalo y mojarra ay ay yo venía pescando  
llegando a mi pueblo de frío temblando oigo un currulao, ay ay que estaban tocando  
aioi traigo la cosecha, oi que yo recogí  
aioi sembrando guacuco, oi plátano y maíz  
aioi vengo de Coteje, oi vengo yo de ahí*

*çaioi bajando mi pueblo oi río Timbiquí/  
aioi Bárbara bendita oi patrona de aquí/  
aioi de tempestad y temblores oi libra a Timbiquí  
oi vengo de Coteje oi venía de ahí  
aioi traigo mi cosecha oi que yo recogí oi que yo recogí<sup>57</sup>*

Con relación a las técnicas de cultivo, Restrepo (2002) menciona la llamada “tumba y pudre”, usada en las rozas, en la que se aprovechan las condiciones excepcionales de los suelos del bosque húmedo tropical que facilitan la rápida descomposición de la vegetación que se tumba para el cultivo, aportando en poco tiempo una gran cantidad de nutrientes al suelo. En tales condiciones, el suelo es utilizado hasta por tres ciclos de siembra y cosecha, para luego permitir que el bosque crezca de nuevo facilitando la recuperación de ese suelo, el cual posteriormente será usado de nuevo. La costumbre de rotar las parcelas para el barbecho y descanso, sostiene Rodríguez (2008), hace que estos terrenos sean pequeños en términos de extensión, y se encuentren distantes entre sí, de manera que, una parcela nueva de una familia puede estar lejos de sus otras parcelas, esparcidas en diferentes lugares sobre el mismo río. Ahora bien, la alternancia entre ciclos de cultivo y recuperación representa otra cualidad esencial de los modelos agrícolas tradicionales usados por los campesinos negros, basados en el respeto a la biodiversidad y renovabilidad ambientales, como una auténtica práctica de conservación.

Los terrenos que son muy húmedos para el cultivo contiguos a los ríos o en los esteros, deben primero ser drenados a través de un circuito de zanjias, luego de esto y como paso previo a la siembra de la semilla, se realiza la rocería o limpieza de terreno. Normalmente, se hacen dos rocerías adicionales, luego de la siembra, una entre los 4 y 6 meses, y la última entre los 9 y 10 meses, justo en el momento de la cosecha. De igual manera, se acostumbra cultivar el coco en lugares muy húmedos, como tuve oportunidad de apreciar en el recorrido que hice en el cocotero administrado por Don Juan Quiñonez, en el corregimiento del Cuerval (Figura 16).

En ese momento los trabajadores estaban en labores de cosecha. Don Juan me comentaba, que una vez sembrada la mata de coco, tarda entre 4 y 5 años en dar su primera cosecha, las siguientes de ahí en adelante son cada dos meses. Me doy cuenta de cómo el régimen acuático del lugar regula las actividades, desde la construcción de acequias que faciliten el desagüe del terreno en los días de puja, hasta el transporte de los cocos o “pipas”, como les llaman los lugareños, a través del sistema de zanjias inundado.

---

<sup>57</sup> Grupo Socavón de Timbiquí. Tema: “Cosechando”. Consultado en: [youtube.com/watch?v=pVm8Ii\\_8IBA](https://www.youtube.com/watch?v=pVm8Ii_8IBA)

En este caso, las “pipas” cosechadas se dirigen en su gran mayoría hacia Buenaventura.

**Figura 17.** Cultivo de coco, El Cuerval, Timbiquí.



Fuente: Trabajo de campo, febrero 2016

Así mismo, brujos, curanderos y parteras encuentran en el monte un espacio esencial para el desarrollo de sus actividades. Allí crecen diferentes plantas medicinales, fundamentales en los procesos de curación y actividades rituales. El uso certero de yerbas como el amargo Andrés (*Columnea dimidiata*), la zaragoza (*Aristolochia cordifolia*), la sangre gallina (*Vismia angusta*), el machare (*Symphonia sp.*) y las diferentes especies de mangle (*Laguncularia racemosa*, *Avicennia germinans*, *Rhizophora racemosa*, *Mora megistosperma* y *Pellíciera rhizophorae*), requieren sin duda, un conocimiento amplio y profundo de las plantas y sus ecosistemas.

Otra actividad agrícola que, aunque no se desarrolla en el monte, es de suma importancia para los habitantes del Litoral, es el cultivo de “hierbas de zotea<sup>58</sup>”, que tiene lugar en algún espacio contiguo a la vivienda. Este espacio de cultivo es de dominio femenino, y suele usarse cualquier objeto con capacidad de contener tierra abonada en la cual sembrar: un potrillo en desuso, una carretilla abandonada, una cama de guadua o de madera, o sencillamente, un montón de tarros de plástico o metal (Figura 14).

---

<sup>58</sup> Es una plataforma construida con tablas y levantada sobre horcones que sirven para sostenerla y proteger las plantas de los animales y la marea. En la zotea las plantas se pueden sembrar en ollas y cajas. Generalmente en ésta se siembran plantas medicinales y alimenticias y para uso doméstico, e incluso se utiliza para mantener un semillero que luego será sembrado en el huerto. La zotea es de uso exclusivo de la mujer y se localiza contigua o cerca de la casa (Palenque el Congal, et al, 2007, p.36).

Dice un maestro de la localidad: “Hierbas típicas como el cilantro<sup>59</sup>, el yuyo, la albahaca, son sembradas en un andamio frente a la casa, por eso se les llama hierbas de zotea”<sup>60</sup>; no obstante, la siembra de otras hierbas como el oreganón, llamado también orégano orejón (*Origanum sp.*), la cebolla larga (*Allium fistulosum*), la yerbabuena (*Mentha piperita*) y el poleo (*Satureja brownei*), también se destacan.

Ahora bien, entre todas las hierbas mencionadas, una de las más importantes por su uso en la cocina tradicional es el cilantro cimarrón, mejor conocido como chillangua (*Eryngium foetidum*), imprescindible como potencializador de sabores y aromas en la cocina local, hasta el punto de algunos afirmar que “si la leche de coco se encarga de dar nombre a las cocinas del Pacífico, la chillangua aporta el apellido” (Ministerio de Cultura, 2015, p.14).

**Figura 18.** Yerbas de zotea, El Charco, Timbiquí.



Fuente: trabajo de campo, diciembre 2015

Algunas plantas se siembran en huertos, en zonas “firmes”, poco inundables, como cultivos de “pancoger”. Entre ellos se encuentran el plátano, maíz, fríjol, yuca, coco, ñame (*Dioscorea sp.*), lulo (*Solanum spp.*), piña (*Ananas comosus*), entre otras (Figura 15).

Otra de las actividades de gran relevancia realizadas en el monte, es la extracción de maderables. Pantoja (2007) menciona para el contexto de Guapi, los tipos de maderas comerciales clasificándolas en

---

<sup>59</sup> Cilantro (*Coriandrum sativum*); yuyo (*Urera baccifera*); albahaca (*Ocimum americanum*)

<sup>60</sup> Cuando el río suena (Serie de TV Señal Colombia). Capítulo Timbiquí. 2015. Consultado en [youtube.com/watch?v=ukRAT4fRxK0](https://www.youtube.com/watch?v=ukRAT4fRxK0)

diferentes categorías según su valor en el mercado; están las consideradas “muy especiales”, entre las cuales destacan: el cedro (*Cedrela odorata*), el granadillo (*Platymiscium pinnatum*), la caoba (*Swietenia macrophylla*), el chanul (*Humiriastrum procera*) y el chaquiro (*Goupia glabra*).

Se nombran también otras maderas denominadas “especiales”: machare (*Symphonia sp.*), tangaré (*Carapa guianensis*), laurel (*Cordia alliodora*), amarillo (*Aniba sp.*; *Nectandra acutifolia*), roble (*Platymiscium pinnatum*; *Quercus humboldtii*), nogal (*Simarouba amara*; *Juglans sp.*), guayacán (*Tabebuia serratifolia*; *Tabebuia chrysantha*; *Platymiscium pinnatum*), nato y mangle, las dos últimas con restricciones para su extracción, dado que desempeñan una función ecosistémica central en la preservación de diferentes especies. La última categoría es la de las especies “ordinarias”, como el sajo (*Camptosperma panamensis*), guamo (*Inga spp.*), sande (*Brosimum utile*), guasco (*Couratari guianensis*), castillo (*Aspidosperma desmanthum*) y cuangare (*Otoba gracilipes*).

**Figura 19.** Siembras de “pancoger”, en el huerto. El Charco.



Fuente: Trabajo de campo, Timbiquí, diciembre 2015

Además de su importancia comercial, el uso de la madera responde a otros fines, como materia prima para la construcción de viviendas y la fabricación de instrumentos, así, casas palafíticas, potrillos y marimbas provienen de las maderas del monte.

El monte también es un espacio privilegiado para las labores de caza. Esta actividad al igual que la recolección de frutos, es indispensable dentro de los modos de subsistencia de las poblaciones rurales del Pacífico caucano. Venados (*Odocoileus virginianus*), tigrillos (*Leopardus pardalis aequatorialis*), tatabros (*Tayassu tajacu*), guaguas (*Agouti paca*), iguanas (*Iguana iguana*), perdices (*Colinus sp.*) y pavas (*Penelope sp.*) hacen parte de la larga lista de preferencia en las faenas de caza (Rubio et al (1998).

### **1.4.3. Minería.**

La actividad minera en Colombia, según indica el decreto 1666 de 2016, reglamentación asociada a la clasificación minera en el país, define los siguientes tipos de minería: subsistencia, pequeña minería, mediana y grande. La minería de subsistencia es aquella:

Desarrollada por personas naturales o grupos de personas que se dedican a la extracción y recolección, a cielo abierto, de arenas y gravas de río destinadas a la industria de la construcción, arcillas, metales preciosos, piedras preciosas y semipreciosas, por medios y herramientas manuales, sin la utilización de ningún tipo de equipo mecanizado o maquinaria para su arranque. (Artículo 2.2.5.1.5.3)

En el contexto del Pacífico colombiano, la minería continúa siendo una actividad persistente, practicada por las poblaciones indígenas del Pacífico de manera ancestral desde antes de la llegada de los españoles. En el siglo XVI, la incorporación de africanos esclavizados en la sociedad colonial del país, y en particular en la región del Pacífico, estuvo vinculada a la necesidad de sustituir la mano de obra indígena frente a las exigencias de un mercado que demandaba cada vez más la extracción de minerales.

Los municipios de Guapi, Timbiquí y López de Micay se encuentran enmarcados en el Distrito Minero Litoral Pacífico, en el encadenamiento productivo Oro de aluvión. Estas aguas que desembocan en el Pacífico, como explica Restrepo (1996), tienen la característica de que en su recorrido han ido transportando el mineral contenido en las formaciones auríferas de la Cordillera Occidental del país, de allí que el tipo de minería que se practica en estos ríos, nacidos de la cordillera, se conozca como “minas de aluvión”. En el municipio de Timbiquí, una gran parte de la actividad minera es artesanal, práctica arraigada en la cultura ancestral con continuidad en el presente. La extracción de oro y platino se realiza en las zonas medias y altas de los ríos, y responde principalmente a la demanda de la región andina (Pantoja, 2007). Las aguas de los ríos Guapi, Timbiquí y Micay constituyen ejes centrales de la explotación aurífera en la región.

El “mazamorreo” o “baharequeo” (aprendidas de los indígenas que habitaban la región), y el “canalón” o “mina corrida” son técnicas artesanales de extracción de oro. Volviendo a Restrepo (1996), la primera consiste en la separación de las minúsculas partículas de oro de las arenas aluviales sedimentadas en los lechos de los ríos y quebradas, donde la corriente es lenta, para lo cual se utilizan *bateas*, que son una especie de platonos cóncavos que se agitan con movimientos rítmicos y cadenciosos. Diomelina (comunicación personal, 5 de febrero de 2016) me cuenta la siguiente narración:

*Nosotras somos las playadoras que a las orillas de este rosal  
con bateitas y sombreritos aquí venimos a trabajar (bis)*

*batí la tierra bien batidita, pasa que oro que ahí estará  
y cuando vamos a nuestra tierra llevamos oro de este rosal.*

La segunda técnica consiste en la construcción de una *pila* o laguna, a manera de una pequeña represa que facilite el lavado del material aurífero allí contenido. En esta técnica, el *canalón* vendría siendo la zanja o canal por el que va escurriendo el lavado del material de la *pila*, dejando a su paso pequeñas piedras llamadas mazamorra, de la que se extrae el polvo de oro con la ayuda de la batea (Figura 19).

En la zona del Alto Guapi, la minería artesanal, es descrita por un líder local, en el proceso de construcción colectiva de la Caracterización del Consejo Comunitario:

La comunidad explota la minería utilizando máquinas pequeñas elevador, monitor que es artesanal. Siempre se ha trabajado así: la maquinaria tiene una tubería que trabaja a su vez con agua y gasolina, el agua rompe la tierra y luego se utiliza el azadón, la pala y el palín para desprenderla/ Después con el almocafre se va bajando la tierra hacia el elevador que chupa la tierra y el minero va sacando las piedras y los palos. Cada 5 ó 6 días se lava el canalón, que se construye en un costalillo y el oro queda atrapado dentro. Luego se retira el costalillo y se lava en un balde. Luego se pasa a la batea de madera para lavar el oro, las pepitas quedan en el fondo de la batea por ser más pesado que el agua. (Mininterior, 2017, p. 44)

**Figura 20.** Minería de Canalón, El Charco, Timbiquí.



Fuente: Trabajo de campo, diciembre 2015

Según Castro (2011), los habitantes de Timbiquí registran tres hitos en la minería de oro, que influenciaron la manera de extracción del metal en el municipio: “la compañía francesa con la técnica de los socavones; la compañía rusa con las motobombas y minidragas; y las empresas colombianas con la

minería a cielo abierto” (p. v). La primera, se instaló en 1907 y hasta la fecha se practica; la segunda en 1989; la de minería a cielo abierto, con el uso de maquinaria pesada, se inicia en el año 2010, con la llegada retroexcavadoras. Esta última clase de minería requiere de maquinaria tipo Bulldozer, para preparar el terreno y retroexcavadoras para extraer los materiales. Se genera movimiento de grandes volúmenes de suelo, lo que puede originar derrumbes, depósito de sedimentos a los ríos, destrucción de la vegetación y pérdida de la calidad del paisaje.

Aún hoy, en Timbiquí se realiza minería de socavón y reciben el pago en jornales, por parte del propietario de la mina. En este tipo de explotación, se usan herramientas como el almocafre, barra/barretón, pala, canalón, pica y pico. Muchos de los antiguos mineros independientes, ahora realizan el mazamorreo, en las zonas de extracción de la minería a cielo abierto. Así lo expresa Castro (2011): “ahora ellos van en busca del oro dentro de los ‘hoyos’ o ‘huecos’ que ya han sido hechos por la maquinaria, donde las retroexcavadoras han removido la mayoría del material [...] deben pedir permiso para extraer el oro de su propio territorio, siendo esta zona perteneciente a la jurisdicción del Consejo Comunitario Renacer Negro” (p. 91).

La minería, para gran parte de los habitantes de los territorios fluviales del Pacífico, representa la principal fuente de sustento, como lo expresa el timbiquireño Luis Carlos Mosquera: “es que es el medio que tenemos acá, la minería, no hay más nada”, o Alexandra García, también de Timbiquí: “mi papá trabaja en minería, es minero en Yeté. Le va mal, le está yendo mal estos días, porque no está haciendo ni pa' la comida”. En un sentido similar responde Librada García, cuando se le pregunta para qué tanto le sirven los dos o cuatro gramos que extrae en una jornada de trabajo: “no más para el día, el costo de vida está muy duro”<sup>61</sup>

En suma, las prácticas espaciales implican una multiplicidad de relaciones materiales tejidas entre ecosistema y cultura, donde se pone en juego un amplio sistema de conocimientos corporizados en acciones y objetos específicos. En este proceso de apropiación del espacio, la teoría está contenida en la práctica, el vasto saber de la gente apropia y modifica el espacio sin cesar. En la práctica espacial de los habitantes rurales del Litoral, la vida se enactúa.

---

<sup>61</sup> Crónicas Pacíficas. <https://www.youtube.com/watch?v=80JytCrclHY>

## 2. Oralitura negra de pies ancestrales

“La gente se muere, sus memorias quedan”

Venancio Flórez, Timbiquí

En el caso de las comunidades negras del Pacífico caucano, la *oralitura* se encuentra arraigada en gran medida a la ancestralidad, sin desconocer con esto los procesos contemporáneos influenciados fuertemente por el mercado internacional, basado a su vez en la ontología del mundo europeo-occidental. Es interesante cómo lo segundo hace muchas veces que se ponga énfasis en lo primero, sobre todo, en lo que tiene que ver con lo “étnico” como una categoría política de diferenciación identitaria. Así, la herencia africana se vuelve una marca de distinción fundamental para la vivencia inmersa en las prácticas de poder entre dominante/dominado.

El énfasis de la investigación está dado en la ancestralidad y la tradición negra, que más que una herencia pasiva recibida, es una manera de dar sentido al presente con raíces en el pasado, contraponiéndose así a la identidad mestiza nacional blanqueada dominante en Colombia. Se muestra el fuerte apego al territorio del Chocó Biogeográfico y se muestra el papel protagónico que tiene la geografía territorial. Así, la ancestralidad en la *oralitura*, se respalda en memorias que dan cuenta de la apropiación del espacio, el relato historiográfico del poblamiento de la región Pacífica caucana.

Más que una “imagen fiel” del espacio pretérito, la *oralidad negra* revela una espacialidad que aunque habiéndose formado efectivamente en el pasado, tiene incidencia en el presente, en términos de experiencias, significados y valores vividos; a lo que Williams (2009) nombró como *elementos residuales*<sup>62</sup>. El éxito de su incorporación según este

---

<sup>62</sup> Las categorías de lo dominante, residual y emergente, hacen parte de modelo de análisis cultural propuesto por Williams (2009). En este modelo, lo residual no es equiparable a arcaico, dado que el primero aún ejerce una activa presión en el presente, ya sea en una relación de oposición o incorporación en la cultura dominante. Por su parte, lo emergente comprende los nuevos significados, valores, prácticas y relaciones, que expresan, o una nueva fase de lo dominante, o alternativas y oposiciones a este. Aunque son interesantes las categorías de Williams es a mi modo de ver desafortunado el concepto “residual”, ya que, ahondando en la definición dada por la Real Academia de la Lengua Española, el residuo es “1. m. Parte o porción que queda de un todo; 2. m. Aquello que resulta de la descomposición o destrucción de algo 3. m.

mismo autor está dado en que tenga un sentido para la cultura dominante y sea incorporado por ella. Así, lo activamente residual, una vez incorporado en lo dominante, conforma la “tradición selectiva”, un juego de interpretaciones, inclusiones y exclusiones de orden cultural.

Se pone entonces énfasis en que la *oralitura* contemporánea de la gente negra del Pacífico caucano con marcadas raíces ancestrales, es consecuencia no sólo de la historia y lo vivido del pasado por estos grupos humanos, sino de la oposición con la cultura e identidad dominante. Lo ancestral entonces es una forma de resistencia a la cultura dominante que tiene otra historia ancestral diferente a la de la gente negra del Pacífico colombiano. La presencia de lo ancestral en la *oralitura negra*, no es sólo la proyección mecánica del pasado en el presente, con la intención de ratificar el presente a partir de un sentido de continuidad que desde lo pretérito indica el futuro; sino que es además el resultado de presiones prácticas de la cultura dominante, que en conjunto producen desde el presente, una versión significativa del pasado.

[...] la ‘tradición’ ha sido comúnmente considerada como un segmento relativamente inerte de una estructura social: la tradición como supervivencia del pasado. Sin embargo, [...] siempre es algo más que un segmento histórico inerte; es en realidad el medio de incorporación práctico más poderoso. Lo que debemos comprender no es precisamente ‘una tradición’, sino una tradición selectiva: una versión intencionalmente selectiva de un pasado configurativo y de un pasado preconfigurado, que resulta entonces poderosamente operativo dentro del proceso de definición e identificación cultural y social. (Williams, 1997, p. 137).

Vista de este modo, la tradición no es pasivamente reproducida por la *oralitura*; es activa y contextual, en proceso permanente de reelaboración del pasado, en términos de selectividad, determinando prácticas, discursos y subjetividades que permean la totalidad de las relaciones de orden cultural y espacial.

La oralitura constituye así, un archivo privilegiado en el cual reconocer los sentidos de

---

Material que queda como inservible después de haber realizado un trabajo u operación. U. m. en pl.; 4. m. Mat. Resto de la sustracción y de la división”; considero que el pasado es más que un residuo, es un constitutivo del presente.

lugar en el Pacífico caucano, dado que, como sostiene Manuel Zapata Olivella (1920-2004), la oralidad está íntimamente conectada con las vivencias, las memorias y la expresividad de los grupos negros que pueblan el Litoral (Zapata, 2010).

“Lo ancestral” dentro de los procesos de imaginación geográfica del arte, aporta un elemento sustancial de carácter disruptivo frente a las representaciones colonizadas del espacio. En el contexto del Litoral, afirma Escobar (2015), la ancestralidad connota la ocupación y uso del espacio por parte de los grupos negros, a lo largo de un extenso periodo de tiempo. Da cuenta de la experiencia histórica que permitió convertir dicho espacio, con la fuerza de la cotidianidad, en lugares efectiva y simbólicamente apropiados. Desde este punto de vista, lo ancestral, más que hacer referencia a un pasado idealizado, se asocia a la idea de pervivencia y continuidad de cosmovisiones y prácticas “otras” (Escobar, 2015), vinculadas a modelos alternativos de uso tecno-económico y socio-cultural del espacio, aún influyentes dentro de los procesos de construcción identitaria de los colectivos negros.

El espacio vivido en el Litoral Pacífico está estrechamente relacionado con una arraigada noción de “lo ancestral”, a partir de la cual se asume la cultura como cultura heredada. De este modo, la apropiación del lugar y el sentido de pertenencia al mismo, se fundamenta en un profundo respeto y admiración por las tradiciones culturales y prácticas espaciales sostenidas por padres y abuelos. En la oralidad negra se expresa la identidad del ser negro, cimentada en tradiciones que apelan al recuerdo de los ancestros, de quienes fue heredado el canto, la música, el baile:

Yo estoy orgullosa de mi raza, especialmente de mi familia y especialmente de mi abuela Rosadelia Colorado Lerma. Siempre la recordé, pues ella fue la que me dio el seno. Los primeros temas que compuse los hice como por mis ancestros, porque yo hice currulao zapatiao, la historia de mis ancestros. Hay así muchos temas que tenían que ver mucho con historias vividas, historias contadas. (F. Orobio, comunicación personal, 2 de febrero de 2016)

La ancestralidad se reivindica desde el reconocimiento y el respeto reverencial a los antepasados, a quienes se les admira por legar un conocimiento profundo sobre las prácticas de apropiación del espacio; por la rica vida cultural representada en cantos, músicas, danzas y tradiciones orales; y por las formas de sociabilidad, atravesadas por

valores como la solidaridad, la gratitud, la alegría y el respeto, en la experiencia del espacio vivido. Se puede ver en la oralitura p. ej. como la “tía Julia” hace las veces de caja de resonancia de memorias que deben honrarse en el presente:

*Una noche de luna, nos contaba la tía Julia, oio yo, u, e  
que en el tiempo de su abuela no se hablaba'e currulao, oio yo, u, e  
sino de bambuco viejo, cultura que yo he heredado, oio yo, u, e, ay oíme, ay oi pues  
mi abuela a mí me enseñaba el patacoré,  
la juga y el berejú, bunde y bambuco viejo  
los ritmos tradicionales. Recuerdo que me decía  
que algún día estos serían, patrimonio cultural  
al ritmo e bambuco viejo, cuando ella lo pregonaba  
enseñándole a mi hermana, para que lo heredara  
Te damos gracias tía Julia, gracias por este legado  
Esa es la mejor herencia que te hemos heredado  
Oíme viva ´cultura, mi cultura ancestral  
mi cultura no se acaba en todo este litoral<sup>63</sup>.*

La imagen del espacio producida en la práctica de la *oralitura*, realza sentimientos empáticos con el entorno, apelando a raíces culturales colmadas de memorias de experiencias pretéritas sobre su uso y apropiación. Las palabras de Faustina Orobio expresan la fuerza con la que la ancestralidad es constitutiva de las formas de imaginación espacial de los pueblos negros del Pacífico. En el siguiente fragmento de entrevista (F. Orobio, comunicación personal, 3 febrero de 2016), es notable la carga emocional producida por el reencuentro con el lugar de origen:

*Cuando llegué a mi tierra, a Limones, empecé a mirar todo lo que me pertenecía a mí. Los curanderos, los remedieros, las parteras, las cantadoras, todo eso es mío, porque yo soy heredera de eso, porque yo nací en una familia de esa tradición [...] Entonces yo, sobre la parte de la naturaleza de nuestro litoral Pacífico, la parte ambiental, la parte ancestral, la he vivido, porque viví tantas cosas bonitas, como impactantes para mí, por el medio en que yo me había criado[...]entonces son cosas que uno las hereda, que las siente, uno recuerda esas cosas de las personas que uno quiere de verdad, las cosas que lo impactaron a uno. Hay un impacto emocional. La emoción me dejó como eléctrica.*

---

<sup>63</sup> Agrupación Changó. Tema: Legado Ancestral. Consultado en: [youtube.com/watch?v=LYc4tcRM-5w](https://www.youtube.com/watch?v=LYc4tcRM-5w)

*Esas son cosas que uno conserva mucho en el corazón [...] me impactaba de ver el estilo del canto, me emocionaba al ver como bailaban, mi mamá con mi abuela como relataban, tantas cosas, se llegaban las noches, por ejemplo, Semana Santa, toda la Semana Santa era echar cuentos, la noche entera llegaban personas de las otras casas, nos reuníamos con los mayores y era a echarnos cuentos a todos nosotros los muchachos. Yo vivía feliz.*

Esta suerte de “lugar recordado” resulta predominante dentro de la *oralitura*, y constituye uno de los pilares fundamentales sobre los cuales el espacio se configura como experiencia de apropiación y *espacio vivido*. Las raíces etimológicas del término *recordar* reafirman el carácter emotivo y afectivo de los lugares. Así, el prefijo *re*, que en latín significa “de nuevo”, se complementa con el elemento *cordare*, formado por los nombres *cor* o *cordis*, es decir, “corazón”, con lo cual el significado esencial de recordar sería “volver a pasar por el corazón”, o como dice Faustina: “esas son las cosas que uno conserva en el corazón”. Recordar, entonces, es repasar las íntimas geografías personales, que hablan sobre las experiencias pasadas asociadas a sentimientos y pensamientos que hacen la particular manera en que se construye la memoria del espacio vivido. Atravesada por esas memorias de la experiencia vivida, presentes en el pensar y sentir de los mayores, la ancestralidad trasciende la connotación esencialista y folclorizada que la reduce a un simple atavismo, para delinear rutas de comprensión del presente. El siguiente fragmento de la poesía “Tambores en la noche” de Artel (1955), amalgama diferentes imágenes sonoras para elevar la voz de sus ancestros, como presencia activa del mundo negro:

Nuestra voz está unida, por su esencia a la voz del pasado [...] no huyen los abuelos fugándose en la sombra [...] Ellos están presentes, se empujan para vernos, gritan, claman, lloran, cantan (pp. 145-146).

Más aún, como sostiene Escobar (2015), la ancestralidad permite visionar una “futuralidad”, que haga cuanto menos imaginable, un espacio en el que pervivan prácticas y valores fundamentados en el cuidado de la naturaleza y las relaciones solidarias entre seres humanos. De este modo, haciendo acopio de las ideas de Ferrari y Bozzano (2016), los “territorios pasados” – evocadores de procesos significativos para sus habitantes – proyectan en “territorios posibles” la inteligencia colectiva, en torno a lo que se quiere, y lo que no, frente al futuro de cada territorio.

Lo ancestral, entendido de esta manera, como presencia que abreva del pasado para atraer

“territorios posibles”, adquiere gran relevancia en términos configurar una **política de lugar** cimentada sobre el reconocimiento del ser-saber-hacer constituido en el pasado, profundamente estimado en las dinámicas rurales de apropiación del espacio. Hablo entonces de una *oralitura negra de pies ancestrales* desde la cual los lugares se conciben como tiempo acumulado; esto es, el espacio como presencia donde converge pasado y futuro.

Uno de los términos más significativos en el pensamiento de las comunidades negras, para referirse a la presencia de lo ancestral en el presente, es el de *renacientes*. Como destaca Restrepo (2002), es común en el lenguaje cotidiano, y el de los activistas, la referencia a la gente de hoy, como *renacientes* de las generaciones pasadas. En un sentido amplio, los *renacientes* son el testimonio presente de un marco vital humano y no-humano, que se reproduce y transmite desde tiempos remotos, proyectándose hacia un futuro indefinido. Es una manera de comprender el mundo negro, biológico y cultural, como una realidad que ha estado allí siempre, y que seguirá estando, en una secuencia interminable de *renacientes*. Esta es una de las estrategias de afirmación y valoración de la identidad cultural de los colectivos negros de la región, de suma importancia en términos de contrarrestar las ideas racistas, tan afectas a la identidad andina dominante, desde donde se ha construido el relato de lo nacional, en cuyos extramuros fue confinada la vida cultural del mundo negro.

La memoria ejerce un papel central frente al creciente proceso de olvido concomitante a la integración económica y cultural de la región en modelos de desarrollo que han ignorado las diferencias espaciales producidas en la relación histórica entre sistemas biológico y cultural, en el mundo negro del Litoral. Ante el avance implacable del olvido, Venancio Flórez, vicepresidente del Consejo Comunitario Renacer Negro, en Timbiquí, se preguntaba en un encuentro con pobladores de San Miguel del Río: “¿quién va seguir contando las historias del pueblo?”, después de lo cual afirmaba enfáticamente: “tenemos que ayudar entre todos a rescatar lo tradicional”.

Si bien considero que las tradiciones no son objetos que estén allí, inermes, esperando a ser “rescatadas”, constato en la pregunta de Venancio un genuino interés por revalorar en el presente los saberes y prácticas afincadas en la tradición, de allí que “escribir la tradición oral”, como plantea Oslender (1999), sea una herramienta de gran alcance en términos de visibilizar la diferencia espacial de las comunidades negras del Litoral

Pacífico caucano. Siguiendo al autor, “recordar” se hace de vital importancia, porque permite sustituir la lógica de revisión del pasado desde una pretendida verdad del presente, por una “contramemoria” que cuestiona las definiciones de verdad instauradas, dando apertura a diversas posibilidades de cambiar el presente a partir de una nueva relación con el pasado.

La idea del sí mismo echa raíces en memorias del *espacio vivido*, y el *espacio narrado* en las tradiciones orales. Los anclajes de la memoria en la configuración identitaria se advierten en el relato de la timbiquireña Elena Hinestroza, desplazada de su pueblo debido a su liderazgo social:

*Yo dejé mi casa, mis animales, mis tierras. Pero uno pierde lo que es cuando pierde su memoria. Mantener mi identidad en alto fue algo que no se me quedó. Vino conmigo. Tenía que buscar un método para terminar con ese dolor, con esa tristeza. Así fue como me di cuenta que yo podía auto-repararme<sup>64</sup>.*

En el caso de Elena, la memoria de un *espacio feliz*, recreado en la música y en la poesía aprendida de los mayores y mayoras, abre rutas para reinterpretar un presente minado de adversidades: “contando esas historias nos sentimos en territorio, nos sentimos que regresamos a la memoria, a nuestra tierra, a nuestro lugar de origen” (Roa, 2016).

Los sentimientos topofílicos actúan como configuradores de la identidad, proceso en el cual la imagen de lo ancestral se asocia a un sentido de pertenencia y defensa del espacio, pero no desde un sentido exótico en el que se empobrece la historicidad de las relaciones gente-lugar, sino desde el reconocimiento de la identidad reclamando su lugar. Así lo expresa Fortunata Banguera (comunicación personal, 7 de febrero de 2016):

*[...] el territorio, más que un pedazo de tierra, es el querer y el compartir con la gente que tienes, más que un trozo de tierra en Chamón, en Sansón, en Guagüí, es vos, quién sos y qué haces por los tuyos. Si vos seguís promocionando lo que hacía tu mamá contigo, eso hace que el territorio se conserve y las ideas perduren. Si borras todo lo que tenés, lo que tu mamá tenía de vida, si lo borras, no sos nadie.*

---

<sup>64</sup> Elena Hinestroza. Con-Vivencias. 2017. Consultado en: <https://www.youtube.com/watch?v=6uRajXoB8co>

Como dice Olivia Bonilla, gestora cultural timbiquireña:

*Todo lo que yo sé, pienso enseñárselo a mis nietos. Las cosas que yo hago quiero que mis nietas las hagan, porque yo lo que sé se los aprendí a mi mamá y a mis abuelos más que todo [...] yo cuando oigo un bombo, mejor dicho, me mueve la sangre*<sup>65</sup>.

La guapireña Nany Valencia expresa la idea de responsabilidad por preservar los valores afincados en la tradición:

La música es muy importante en el pacífico, y sobretodo aquí en Guapi porque es la que nos da la identidad. Es la que nos permite apropiarnos de nuestros saberes tradicionales, ancestrales, legado que nos dejaron nuestros abuelos. Tenemos que crecer con ese legado como es el tocar del bombo, el repicar del cununo, el ruido del guasá, la melodía de la marimba<sup>66</sup>.

Una de las maneras como la alusión a lo ancestral define el presente, se manifiesta en la defensa del ser “negro”. Lo negro se disocia del campo connotativo dominante al que está asociado, como algo indigno, inferior, exótico o subordinado, para rearticularse, en un nuevo campo, en el que se afirma abiertamente el orgullo de ser negro. Lo negro es asumido por las poblaciones del Pacífico colombiano como una herencia del pasado que debe respetarse y dignificarse. Hay en este sentido de lo negro, una fuerte carga de responsabilidad en términos de honrar en el presente la memoria de los ancestros. Como lo expresa Helena Hinestroza: “soy negra y lo que Dios me dio como negra yo lo demuestro”<sup>67</sup>. En esta nueva asociación, lo negro se enaltece como parte íntegra de la cultura legada por los antepasados:

*Tengo grande la nariz porque yo soy negro  
la sonrisa blanca y los labios gruesos  
me gusta trenzarme como mis ancestros  
y de pelo quieto así es que soy yo*

---

<sup>65</sup> Cuando el río suena (Serie de TV Señal Colombia). Capítulo Timbiquí. 2015. Consultado en [youtube.com/watch?v=ukRAT4fRxK0](https://youtube.com/watch?v=ukRAT4fRxK0)

<sup>66</sup> Cuando el río suena (Serie de TV Señal Colombia). Capítulo Guapi. 2015. Consultado en: [youtube.com/watch?v=b47I2nZY-zk](https://youtube.com/watch?v=b47I2nZY-zk)

<sup>67</sup> Ibid

*Yo soy negro porque África me dio esa bendición  
y blanco por consecuencia de la colonización  
Soy seguidor de Mandela, Malcolm, Biohó y Luther King  
el saber de las abuelas será muy Carabalí  
"Soy blanco, soy negro" Negrito blanco indio  
por la colonización somos una raza multicolor  
Negrito vengo yo a cantar  
eso quiere Dios, yo vengo mamá para guarachar  
del río y del mar de allá es que soy yo  
con el pelo quieto no más  
Traigo bunde y juga, traigo currulao  
oye es mi marimba, yo traigo abosao  
pa que bailen los blancos, pa que bailen los indios  
pa que gocen sabroso este ritmo conmigo<sup>68</sup>.*

En el fragmento anterior se enfatiza con fuerza el vínculo de la ancestralidad con raíces africanas. Esta asociación debe considerarse de manera crítica, ya que no es acertado vindicar una africanidad pura en las construcciones identitarias del Litoral Pacífico caucano. La idea de una continuidad necesaria, genética y cultural, entre antepasados africanos y los hoy pobladores negros del Pacífico, debe ser revisada y entenderse como resultado de estrategias específicas, teóricas y políticas, de invención de la diferencia cultural del “afrodescendiente” en esta región del país.

Como explica Restrepo (2003), ha sido recurrente en las últimas décadas la interpretación de la historia y cultura de las “colombias negras” en términos de una *perspectiva afroamericanista*<sup>69</sup>, desde la cual importa el hallazgo de continuidades y rupturas de la

---

<sup>68</sup> Herencia de Timbiquí. Tema: Negrito. 2018. Consultado en: [youtube.com/watch?v=YarR1szLs1w](https://www.youtube.com/watch?v=YarR1szLs1w)

<sup>69</sup> El enfoque afroamericanista, indica Restrepo (2003), tiene un antecedente fundamental en el “modelo de encuentro” ideado por Melville J. Herskovits en los años 40’s, el cual, sobre el supuesto de una cultura africana homogénea, estaba empeñado en visibilizar el grado de retención de la misma en el Nuevo Mundo. Con importantes diferencias respecto al modelo de Herskovits, la promoción de este enfoque en Colombia ha estado asociado entre otros, a los trabajos elaborados en la década de los 80’s, por Jaime Arocha, Nina S. de Friedemann y Adriana Maya, quienes desarrollan el concepto de “huellas de africanía” a partir de fundamentos conceptuales sobre la formación de hábitos, aportados por Gregory Bateson, y la preponderancia del materialismo y la ecología cultural, en la explicación de la creación cultural

herencia africana en las expresiones culturales gestadas por los descendientes africanos en las Américas. Así mismo, el *enfoque adaptativo* sustentado por Norman Whitten comenzando los 70's, ha sido de gran relevancia para encarar la pregunta por el negro en Colombia. En este, más que la suposición de continuidad de “rasgos africanos” en el nuevo mundo, lo que importa es la explicación de los procesos de adaptación de estos grupos humanos al medio (Ochoa & Hernández, 2014).

Es preciso entonces apelar a una perspectiva constructivista que relacione las referencias a un “legado africano”, como parte de las mediaciones y estrategias que, en las últimas décadas, han permitido a las comunidades negras demarcarse y valorarse como diferentes, contexto en el cual las ideas de ancestralidad, territorialidad e identidad cultural, han permitido distinguir unos “otros” respecto del “nosotros” naturalizado de la identidad nacional, proceso identitario en el que se ha hecho pensable a las poblaciones negras como “grupo étnico” (Restrepo, 2013b).

El énfasis en la dimensión espacial de la creación de esta diferencia cultural presente en la *oralidad negra*, será expuesta con mayor énfasis en el siguiente capítulo; empero quisiera destacar en este punto, un aspecto crucial: el efecto del multiculturalismo étnico en la *oralidad negra*. Multiculturalismo experimentado con intensidad en la región Pacífica colombiana como un elemento decisivo en la concepción y transformación del espacio.

En la actualidad, plantean Ochoa y Hernández (2014), se presenta un fenómeno de “creación de memoria” como parte del proceso de construcción de identidad de las comunidades negras, y en virtud del cual cobran protagonismo los elementos culturales que establecen claras diferencias respecto al resto de la nación. Dicho fenómeno es la contraparte de la “exigua” retención en la historia y memoria de la gente negra del Pacífico, acerca de las relaciones que configuraban la cotidianidad en el pasado remoto. Así mismo, señalan los autores, hay un obstinado silenciamiento en la tradición oral de

---

afrodescendiente. Con tales “huellas” se reconoce que la alteridad étnica, cultural y lingüística de los esclavizados africanos implicaba una enorme heterogeneidad, debajo de la cual existía una “mismidad latente” en la que pervivieron principios gramaticales, un universo simbólico común, consciente y subconsciente, de los africanos y sus descendientes.

estas comunidades, con relación a la procedencia africana y al pasado de esclavitud.

En efecto, he encontrado que en la historia reciente existen marcadas referencias por parte de la población negra caucana a su ancestralidad africana y el tema de la esclavitud. Los registros orales expresan esta reinvención del pasado, en donde la exaltación de la imagen de África hace posible articular las ideas de identidad unitaria, coraje frente al maltrato histórico padecido en la esclavitud, y la alegría de vivir y luchar por hacerse a un lugar legítimo en la historia, como valores vibrantes en el presente que prefiguran utopías hacia las cuales dirigirse.

Como se mencionó, algunos estudiosos como De Friedemann (1997), han enfatizado en el legado africano en las manifestaciones culturales del Litoral Pacífico:

Hay memorias que surgen en fragmentos de mitos, en cuentos y cantos, en narraciones con acentos épicos y como en África, probablemente en los toques y los silencios del tambor y en los ritmos musicales de canoas y canaletes en aguas de ríos y mares. También en el gesto, en la danza y en la ética del vivir y del morir. (p. 91)

En este escenario de ausencias, y junto a la mencionada urgencia de construirse como diferentes, visibles y válidos en el relato de la nación, las expresiones literarias de la oralidad participan activamente en procesos, ambiguos y contradictorios, de selección y significación de los elementos que definen la propia identidad. De este modo, en lo cantado y lo contado, se reinventa el vínculo con África de una manera hiperbólica, reconociendo una identidad *afropacífica*. Así lo demuestran canciones como *Afrika* del grupo musical “Herencia de Timbiquí”:

*África tierra bendita, amo el calor de tu gente  
Contagias con tu alegría a todo el que viene a verte  
Al fusionarte tu etnia con las otras se parece  
Aquí cerca e nuestra raza, la transforma y embellece  
África con amor, África mi tambor, África siempre África  
Sigamos luchando por la unidad, una sola raza, un solo sueño de paz.*

(Herencia de Timbiquí, 2014)<sup>70</sup>.

Aquí el continente africano aparece habitado por una sola etnia, resaltando una supuesta identidad monolítica negra dentro de esta imagen edulcorada y alegre. Desde esa condición abstracta se asume la cercanía con “nuestra raza”, los negros del pacífico colombiano. Un sentido similar de la africanidad se encuentra en el verso del poema *Afrodescendencia* de la guapireña Lucrecia Panchano (1940-) (2006):

*Madre África distante y latente,  
grito sin eco, rabias contenidas...  
siempre y por siempre estarás presente,  
eres parte vital de nuestras vidas.*

Aunado al poema “Zumbo Zurungo”<sup>71</sup> de la también guapireña Mary Grueso (1947-), quien ensalza la imagen de África y retoma el pasado de esclavitud:

*Cuando se habla de manigua,  
de mina, manglar y son  
Esclavo, negro y negrero  
de África viene el clamor.  
[...]  
Manambá mandinga singa  
Guasá cununo y tambó  
Pescando en los esteros  
El negro se enfermó  
[...]  
y se murió como vino  
el negro en su pregón.  
Esclavo, negro y negrero  
de África viene el clamor. (Grueso, 2003, p. 73)*

La frase “Esclavo, negro y negrero” nos habla del pasado de esclavitud trenzado de manera irrestricta con el “clamor” de África, continente lejano y profundo que se lamenta

---

<sup>70</sup> Herencia de Timbiquí. Año 2014. Letra: Begner Vásquez Angulo / Ebo Taylor. Música: Begner Vásquez Angulo / William Angulo / Crithian Salgado Consultar en: [youtube.com/watch?v=VgldDPNiwqw](https://www.youtube.com/watch?v=VgldDPNiwqw)

<sup>71</sup> Grueso Romero, Mary. El mar y tú. Poesía afrocolombiana. Cali: Feriva. 2003. Pág. 73.

por los hijos que le fueron arrancados, pero que, en algún momento habrán de regresar para finalmente reencontrarse con los venerados antepasados.

En el siguiente relato, Ki-Zerbo ([1978] 2011) refiere la “patética nostalgia” inserta en la imagen romantizada de retorno a la matriz africana: “Dios de Angola, dios de Angola, tú enseñarás tres palabras de plegaria, tres padrenuestros, tres avemarías, que permitirán al africano volver a Guinea” (p. 332). Si bien el tono peyorativo usado por el autor tiene que ver con la idealización de un pasado remoto, por el que derivan añoranzas y fantasías de retorno al origen, lo que no se contempla en su visión, es el significado político y cultural que tiene para la gente negra, la vindicación de ese antiguo “clamor”, para alentar utopías de unidad, justicia y felicidad, que hagan imaginable un proyecto de vida alternativo.

El apartado que sigue procura realizar algunos nexos entre la ancestralidad con un breve recorrido en que se reconozcan algunos hitos históricos del poblamiento de la zona de estudio.

## **2.1. La diáspora negra y el poblamiento de los ríos en el Pacífico colombiano**

Desde la mirada de Romero (1991), durante la primera mitad del siglo XVI ya eran conocidas las reservas auríferas de la Costa Pacífica colombiana por parte de la corona española, quienes hicieron múltiples intentos para acceder y dominar estos espacios. Se adelantaron campañas desde Cali para unir la costa con el interior de la Gobernación de Popayán, mientras que, desde el sur, se realizaban esfuerzos por conectar a Pasto con la zona minera de Barbacoas. Como señala el mismo autor, durante este siglo y una parte considerable del siguiente, las resistencias indígenas –de los Noanamás en la zona de Buenaventura, y de los Sindagua en el Valle del Patía- supusieron dificultades serias para desplegar el dominio territorial español.

Adicionalmente se presenta un fenómeno de dispersión temprana y creciente de “cimarronismo selvático”<sup>72</sup> de los pueblos indígenas (Aprile-Gnisset, 2004),

---

<sup>72</sup> El término “cimarrón” refiere al esclavizado cuya dignidad y espíritu rebelde lo impulsaron a buscar su libertad lejos de los malos tratos de los amos, internados en la selva.

correspondiente con su sometimiento y reducción dados los rigores inhumanos de la esclavitud. Este es uno de los factores de mayor importancia que motivaron la incorporación masiva de cuadrillas de esclavos negros en la región<sup>73</sup>. Otro aspecto central en el incremento del ingreso de negros esclavizados en la costa pacífica tiene que ver, según Romero (1991), con el aumento de la producción ganadera, junto a la de aguardiente, miel y tabaco en los latifundios del interior, a finales del siglo XVII. De este modo, las mejores condiciones de producción en las haciendas, abrieron posibilidades de introducir grupos numerosos de negros esclavizados, en beneficio de la explotación minera en los ríos de la costa pacífica, lo que a su vez permitió el establecimiento de nuevos poblados en los que se asentaron las cuadrillas de esclavos.

Con el tiempo, Barbacoas, Iscuandé y Condoto se consolidaron como centros urbanos coloniales en el Pacífico, los cuales oficiaron como lugares de aprovisionamiento de los Reales de Minas<sup>74</sup> que dominaban la explotación aurífera en la región. Se produce de este modo una marcada división “socio racial” del trabajo que termina por forjar agudas relaciones de dependencia de los espacios volcados a la extracción minera, respecto a las haciendas y urbes del interior del país, particularmente de Popayán.

La presencia colonial de la corona española en la región adquirió una “personalidad territorial” de manera lenta y progresiva, a lo largo del siglo XVIII. Fueron las minas, a partir de una modalidad insular o de enclave, las que fueron consolidando unidades de poblamiento territorial, dentro de un patrón espacial, discontinuo, intensivo y de alta densidad demográfica (Aprile-Gnisset, 2004). La mina es entonces un conjunto de lugares articulados por recorridos cotidianos, donde destacan la casa del dueño de la mina (o

---

<sup>73</sup> Por cuadrilla se entiende a la unidad de producción del proceso de extracción minera, una forma asociativa habitual en la práctica tradicional de la minería, donde grupos que oscilan entre 4 y 8 personas, mujeres y hombres, trabajan conjuntamente en el proceso de extracción del mineral.

<sup>74</sup> Los Reales de Minas eran básicamente distritos mineros propiedad del lejano rey de España, sobre los que se aplicaba medidas orientadas al beneficio económico por la extracción de metales. Como lo afirma Restrepo (2013), en un Real de Minas en el Pacífico colombiano, había entre unos pocos y medio centenar de esclavizados. Hombres, mujeres y niños de diferentes edades trabajaban allí, “de sol a sol”, hurgando entre barrancos y barrizales con el propósito de encontrar y separar pequeñas pepitas de oro a través de un particular movimiento con bateas de madera que eran especialmente fabricadas para este fin. En estos Reales se cultivaban el maíz y plátano como principal fuente de alimento de las cuadrillas mineras.

capataz), el rancherío de esclavos, los cortes y entables de trabajo minero, y las *rozas* y *platanares* que proporcionaban la principal fuente de alimentación de los esclavos. El dueño de la mina poco a poco fue perdiendo el control del hábitat minero: división, dispersión y pérdida; además el precio elevado del esclavo, para que fuera rentable, obligaba al dueño a garantizarle un mínimo sustento, dicho de otra manera, “para cosechar oro, había que sembrar plátano” (Aprile-Gnisset, 2004, p. 277). El consecuente aumento de la circulación entre espacios diferenciados, fue sin duda, un factor influyente para la gestación de un “campesinado neoafricano” que empezó a gozar, a través de la agricultura, de una libertad parcial.

April-Gnisset (1993) ha planteado un modelo para explicar el poblamiento del Pacífico colombiano por parte de las poblaciones negras, el cual es posterior al primer ciclo de poblamiento indígena, previo al advenimiento de la colonia española. Este segundo ciclo de poblamiento de la vertiente del Pacífico por parte de los grupos negros, como se ha venido exponiendo, está estrechamente ligado al dominio territorial hispánico. El proceso inicia en el siglo XVII, crece en el siglo siguiente, y tiene su mayor expresión en términos territoriales y demográficos, a finales del XIX. A su vez, el autor reconoce dos etapas en este segundo ciclo: una reducida a los enclaves mineros, de carácter intensivo y territorialmente concentrado, que tuvo lugar en el Chocó; y otro con características similares pero de tipo más difuso, que se consolidó desde el sur de Buenaventura hasta la frontera ecuatoriana -región donde se encuentra el litoral caucano- caracterizado por una gran extensión de base agraria y minería independiente, dinámicas que comparto con Almario (2009), tienen una marcada influencia en la actualidad.

Una vez emancipados del sistema minero clásico del norte, los grupos negros emprenden una verdadera diáspora por la llanura aluvial del Pacífico mientras se dirigen en dirección al litoral, siendo refugio de la gente negra frente al régimen minero. En los albores del siglo XVIII, se consolida una población “libre”, también llamados “libertos” (Restrepo, 1996). Estos grupos negros emancipados, finalizando la colonia, sumaban más de los que aún se encontraban esclavizados<sup>75</sup>.

---

<sup>75</sup> Otro elemento crucial en la emergencia de estos grupos humanos *libres*, fue la temprana mixtura (desde el siglo XVII) que tuvo lugar en la mina esclavista, entre esclavos africanos y siervos indígenas americanos,

Dos fenómenos fueron determinantes en la liberación del modelo esclavista. Por una parte, muchos pagaron en oro a sus esclavizadores, el precio de su libertad. Restrepo (2002) menciona que fueron los capitanes de las cuadrillas quienes se encontraban en mejor posición de acumular el capital suficiente para tramitar su libertad, lo que normalmente tomaba años. Otros tantos, huyeron a sitios remotos para reconstruir su vida. A estos grupos que escaparon del yugo esclavista se les conocía como “cimarrones”; “palenques” o “quilombos” eran los lugares que construyeron para hacer su vida y defenderse de los constantes intentos de los esclavizadores por reinsertarlos en el sistema esclavista. Esto no sólo se dio al nivel del Pacífico colombiano, también las poblaciones negras esclavizadas en todas las Américas buscaban refugio hacía zonas que no fueran frecuentadas, las que paulatinamente se iban convirtiendo en centros habitados clandestinos (Ki-Zerbo, 2011) [1978]). Cada contexto tendrá claro, su escala y sus condiciones sociohistóricas particulares.

En el siguiente texto del poema “Negros amores negros del Telembí” de Hernández, citado en Sánchez, Giraldo y Nieto (2019), refulgen trazas de las aspiraciones libertarias incubadas en el corazón del negro cimarrón:

*El silencio de todos los mares  
Reunidos En la garganta negra  
Las aguas de todos los ríos  
En la encrucijada Hacia el mar  
Presagio húmedo de libertad  
Vienen del Telembí y el Patía  
Negras Amores negros  
Negros guerreros negros  
Todas las necesidades Escondidas  
en las raíces acuáticas  
Del estero  
De la vega  
De la selva*

---

lo que en palabras de Aprile-Gnisset “posibilitó el desenvolvimiento paulatino del segmento étnico-laboral mestizo no sujeto a servidumbre [...] que impulsaría luego la constante dilatación del espacio regional vital” (2004, p. 276).

*Donde nacen y crecen*  
*Los negros hijos negros (p. 74).*

Hoffman (1999), con base en los estudios de Zuluaga (1994) y West (1957), hace referencia a un palenque en particular, llamado “El Castigo”, ubicado en el extremo sur del Litoral Pacífico, en la parte alta de Telembí y Patía, cerca de los Reales de Minas de Guapi e Iscuandé, como un importante epicentro de revueltas negras en este periodo. Se dice que el nombre del palenque alude a la trágica y sangrienta masacre sufrida por los indios Sindagua hacia 1635, en manos de colonizadores españoles, luego de casi un siglo de intensa resistencia (González, 2012). Aunque no se sabe con exactitud el momento histórico que da origen al palenque, Zuluaga (1986) señala que hacia 1732 este era el principal centro de reunión y refugio de los cimarrones que huyeron de haciendas y minas de los principales centros esclavistas del sur-occidente del país.

En la medida que estos grupos de “libertos” o “cimarrones” migraban hacia nuevos parajes y se alejaban del mundo conocido de las minas, se encontraron con un entorno diverso que se expandía por el monte (los interfluvios) y los ríos. Poco a poco fueron diseñando estrategias de sobrevivencia en estas nuevas condiciones; de este modo, la agricultura, la caza, la pesca y distintas formas de recolección, se integraron a sus nuevas prácticas productivas. Esto mismo favoreció el asentamiento disperso y móvil de los grupos negros a través de un proceso de poblamiento organizado a partir de un modelo lineal a lo largo de los ríos (Romero, 1995), como se plantea en el documental Pacífico colombiano, entre la vida, el desarraigo y la resistencia:

*La vida del pueblo negro es ubicarse a la orilla de los ríos, por eso es difícil encontrar tantas calles, pero es normal encontrar un pueblo extenso, largo hacia la ribera de un río o la orilla de una playa, porque estar ahí cerca del agua es su vida<sup>76</sup>*

Este modelo de ocupación de casas aisladas y pequeños conglomerados a lo largo de las líneas costeras de los ríos fue característico en toda la región del Pacífico hasta la segunda mitad del siglo XX (Restrepo, 2002).

---

<sup>76</sup> Consultado en [youtu.be/vw35Xn5fNIw](https://youtu.be/vw35Xn5fNIw)

Es importante resaltar que al tiempo que ocurría esta migración de negros libres por el Pacífico, también se configura el escenario en el cual avanzan y asientan las cuadrillas mineras a lo largo de los ríos y principalmente en sus cabeceras, creando poblaciones conformadas en su mayoría por trabajadores traídos de las haciendas del altiplano y de África directamente. Es a partir de su multiplicación e instalación permanente, que estos núcleos mineros se ven forzados a diversificar sus procesos productivos articulándolos a lo agrícola y al desarrollo del mercado de diversos productos, en el que participaban principalmente los indios y negros libres dedicados a esta labor. De esta suerte, la cuadrilla pasa de ser un simple instrumento del sistema de trabajo minero a un núcleo social de producción de cultura (Hoffmann, 1997).

Lo anterior, sumado a la incomunicación impuesta por la colonia en las dos subregiones para evitar posibles levantamientos y cimarronajes, estimuló la formación de nacionalismos y localismos al interior de cada zona, los que a la larga se expresaron en significativas diferencias culturales. Entre 1776 y 1778 los datos refieren a dos grandes provincias, la del Chocó y Barbacoas, la última al sur y que para entonces incluía los distritos de Barbacoas, Iscuandé y Tumaco (Hoffmann, 1997).

Por entonces, puntalmente en 1772, el español Manuel Valverde funda a orillas del Río Guapi, la población porteña del mismo nombre, por comisión conferida por las autoridades de Iscuandé. No obstante, según el relato de Tabares (2005), el origen del poblado no es muy claro. En su indagación etnohistórica, fundamentada en la tradición oral, se destaca un origen informal del pueblo en el que la figura Manuel Valverde es la de un pirata dedicado al saqueo, quien colabora en la fundación, pero que, en términos estrictos, no sería su fundador. Se dice que el origen del pueblo se dio de manera fortuita cuando un grupo de pescadores que se dirigían a su pueblo en Ecuador transportando una imagen de la Virgen, se vieron forzados por el mal tiempo a internarse río adentro. Una vez en tierra firme, evento que ocurrió un 08 de diciembre, los pescadores se vieron en la necesidad de construir una casa para la Virgen, que quedó ubicada en el barrio de Puerto Cali. Poco a poco fueron llegando a este lugar las familias Martán, Góngora, Escallón, Benítez, entre otras. Pese a las confusiones sobre el origen, la declaración del poblado como cabecera del Distrito de Guapi en 1872, y capital de la provincia en 1911, cuenta con soportes históricos verificables.

En el mismo año, 1772, es fundado el poblado de Timbiquí, según información

suministrada por la Alcaldía, por los españoles Francisco Antonio de Mosquera y Andrés Saa, con el propósito de explotar las abundantes reservas de oro disponibles. En 1915 es reconocido como municipio, y años después, cuando las tierras pasaron de manos de los herederos de Mosquera a los pescadores, se crea entre las quebradas de Alonso y Zúrzula la cabecera municipal, que lleva por nombre Santa Bárbara de Timbiquí.

En el siglo XVIII, relata Hoffmann (1999), el proceso de poblamiento ligado a la explotación incentiva que los mineros residentes en las ciudades del interior como Cali, Popayán y Pasto, envíen cuadrillas a explorar nuevos yacimientos en Iscuandé y Micay, para desde allí obtener jurisdicción en los ríos Guapi y Timbiquí, en franca competencia con los mineros del gremio de Barbacoas, quienes también hacían presencia en estos territorios.

En las postrimerías del siglo XVIII se expresan y confirman claramente varias tendencias en la región: una de ellas es la consolidación de una sociedad de negros libres paralela a la esclavista en el marco de una frontera minera que permitía un amplio margen de movilidad a estas poblaciones. Otra es la sustitución de la población indígena por la negra, proceso que venía sucediendo de manera acelerada desde inicios del siglo XVII; sin embargo, a pesar de su casi completa eliminación, durante el siglo XVIII logran detener este proceso, estabilizarse e iniciar su paulatina recuperación. Entretanto, se constata la presencia de una minoría blanca mucho más preocupada por el beneficio de la explotación de oro que por poblar la región, lo que redundó en la presencia débil de las instituciones eclesiásticas, militares y burocráticas en este territorio considerado “baldío, inhóspito y salvaje”.

Según Almario (2009), los datos demográficos consignados en el último censo del gobierno de Popayán en 1797, confirman que de un total de 18.795 personas que poblaban el Pacífico entonces, el 82,2% estaba conformado por población negra (desagregados en 48,8% esclavos y 33,4% libres); 12,1% correspondían a la población indígena; 5,4% eran blancos y 0,1% clérigos. Al desagregar estos datos por provincias, Barbacoas figura como la más esclavista con un 60% de esclavos contra 25% libres, mientras que Tumaco mostraba el menor porcentaje de esclavismo con un 36% contra 46% libres.

Con todo, la frontera minera en la región del Pacífico Sur configuró procesos marcados de diferenciación interna que con el tiempo detonaron disputas políticas y conflictos de

poder por el dominio territorial, los cuales se exacerbaban durante las guerras de independencia en las primeras décadas del siglo XIX. En este escenario, Barbacoas cumplió un papel central dado que concentraba el núcleo blanco más importante y fungía como epicentro político, religioso y simbólico de la región sur del Pacífico<sup>77</sup>. Su influencia luego da origen a la ciudad de Iscuandé<sup>78</sup> como antepuerto suyo, la que luego se expande por el norte hasta crear el distrito de Micay<sup>79</sup>. Un poco más al norte, el poblado de Raposo escapaba al dominio de Barbacoas, siendo disputado por Cali, Buga y Popayán con el fin de controlar la vía de comunicación del Pacífico con el interior del país; internamente al norte con el sur y como un puerto estable en la bahía de Buenaventura<sup>80</sup>. Tumaco por su parte era de importancia vital para Barbacoas, toda vez que dependía de ella para recibir, a través de los ríos Patía y Telembí, los abastos de las regiones agrarias de Quito y Perú<sup>81</sup>.

En particular en la provincia de Micay, para el año de 1804, se registraban 1.464 habitantes correspondientes a “los reales de minas de Micay, Saija, Timbiquí, Guajuí, Guapi, Napi y catorce minas de oro corrido que había en las márgenes de estos ríos” (Almario, 2009, p. 82). La mina, según la descripción de Aprile-Gnisset (2004, p. 274), es

---

<sup>77</sup> Esta provincia contaba con 6618 habitantes, caracterizada por ser el único lugar en el pacífico donde de manera solvente y sin mayores conflictos, prevalecía el modelo hispánico que separaba la población blanca de la restante y en la que se consolidó de manera más fuerte el régimen esclavista intensivo llevando a su sociedad a una dependencia completa de la economía minera (Almario, 2009).

<sup>78</sup> Para aquel momento esta provincia contaba con 2435 habitantes. Estaba irrigada por ríos que al desaguar formaban playas en las que comúnmente se establecían asentamientos. Allí los “playadores” pobres instalaban lavaderos de oro corrido que se sacaba de manera informal y a través de métodos básicos, solamente cuando había necesidad del metal (Almario, 2009).

<sup>79</sup> Contaba con 1464 pobladores según el último censo de la época y se ubicó en la frontera del triángulo socio-histórico conformado por Barbacoas, Iscuandé y Tumaco. Aquí tuvo especial vigor el régimen esclavista y se expresaron con mayor intensidad los procesos de resistencia de los grupos negros libres; la recomposición de los indios y la notable movilidad de blancos y mestizos pobres.

<sup>80</sup> Para 1804 este poblado, que fuera antes epicentro de la provincia, había decaído notablemente y su escasa población se distribuía por la selva entre pueblos de indios y algunos reales de minas.

<sup>81</sup> Hacían parte de la provincia de Tumaco, en aquel entonces, 4119 habitantes indicados por el censo. Además de ser considerada como una región abundante en recursos, se le reconoce por el predominio de la navegación de cabotaje y de dinámica actividad portuaria y comercial; no obstante, muchos de los recursos naturales que poseía no eran explotados intensivamente dado que la mayoría de su población no estaba integrada a estos circuitos comerciales (Almario, 2009).

el conglomerado de sitios próximos entre sí y de circulación diaria, conformado por: la casa del dueño de la mina, el rancherío de grupos negros esclavizados, los frentes de trabajo, los sitios de procesamiento (canalones y represas), y alrededor, los rastrojos y platanares que suministraban la alimentación básica de la mano de obra.

En resumen, al final del periodo colonial el Pacífico colombiano, principalmente en la zona sur, se caracteriza por el predominio de una economía de carácter extractivo; el poblamiento disperso a lo largo de la llanura fluvial y la complejización de las relaciones entre centros urbanos (para entonces Iscuandé y Barbacoas) y los entornos rurales. Esto último con el tiempo consolidó un sistema socio-territorial dependiente de capitales extra-territoriales y estructurado internamente, como ya se mencionó, por una densa red de enclaves mineros a lo largo de los ríos, entre los cuales se extienden gigantescos espacios “vacíos” no controlados por el poder dominante, los que serán aprovechados por las poblaciones subalternas, en algunos casos conformando palenques, los cuales sostuvieron luchas intensas en contra de la actividad esclavista de la época. Las revueltas negras entre 1816 y 1821 constituyen un importante hito de este impulso emancipatorio (Hoffmann, 1997).

Cabe señalar que para que estas disputas tuvieran lugar, fue central la implementación de modelos de organización y poblamiento propios por parte de los grupos negros; el declive de la economía minera, y posteriormente, la manumisión de la esclavitud, en un primer estadio de hecho y posteriormente de derecho (entre 1851 y 1852). El fenómeno de la automanumisión se dio en gran medida cuando algunos esclavos lograban acumular algo de oro durante su “día libre” en la semana y eventualmente, luego de muchos años en la mayoría de los casos, contaban con la cantidad suficiente para comprar su libertad. Con esta, los grupos negros optaban por alejarse de los núcleos mineros a través de los cuales se reproducía el sistema colonizador (Oslender, 1998).

Ahora bien, recogiendo las ideas de Almario (2014), concuerdo con que la noción de “automanumisión” es insuficiente para expresar la riqueza de las dinámicas emancipatorias de la gente negra, de allí que sea más justo hablar de *desesclavización* para dar cuenta del proceso mediante el cual los grupos humanos esclavizados se hicieron a la libertad por diferentes vías, entre ellas, la compra de la libertad (propia y de la familia) como se mencionó previamente, y otro de *territorialización* o apropiación colectiva del espacio. Dice Almario (2014):

Con el concepto de *territorialización* nos referimos a un proceso de apropiación territorial, individual y colectiva, que se deriva de la conquista de la libertad por los grupos negros, lo que permitiría entender su etnogénesis como un proceso que conlleva a una identidad territorializada. (p. 103)

Esta dinámica libertaria que antecede la manumisión jurídica de la esclavitud es de gran importancia ya que, como relata el autor, en el contexto del levantamiento de la primera casta geográfica del país por parte de la Comisión Corográfica, se resalta el hecho de que en la región del Pacífico, los grupos se habían apropiado de los “baldíos nacionales”, oponiéndose al peonaje y las formas de trabajo asalariado, y por supuesto, a las tentativas de redefinir el sistema esclavista por parte de los antiguos mineros, quienes no hallaron las condiciones sociales ni ambientales para viabilizar sus intenciones (Almario, 2014, p. 105)

Con la abolición jurídica de la esclavitud toma fuerza el modelo de poblamiento y apropiación territorial basado en asentamientos dispersos a lo largo de las riberas de los ríos y líneas costeras, dedicados sobre todo a la producción agrícola y pesquera, en menoscabo del antiguo sistema organizado en torno a la actividad minera (Restrepo, 1996). Entretanto, como sostiene Oslender (1998), la disolución del régimen esclavista motivó que los propietarios blancos de las minas, sin la capacidad de sostener las estructuras de dominación soportadas en el trabajo esclavo, migraran a los centros urbanos de Cali, Popayán y Pasto.

Con la Constitución de 1852, la costa Pacífica colombiana se dividió en tres provincias, de norte a sur ellas son: Chocó, Buenaventura y Barbacoas. Debido a su pobre organización interna y el ya mencionado predominio de las capitales andinas en el control de la zona costera, se agudizaron los procesos de marginación sociorracial durante este siglo, lo que a su vez favoreció la posición privilegiada del altiplano andino del Pacífico por parte de la sociedad dominante. Lo anterior, sumado al agudo conflicto entre liberales en Popayán, conservadores en Pasto y radicales en Bogotá entre 1870 y 1876, se renovó el interés de las elites del litoral por ejercer mayor dominio de los que consideraban sus espacios, lo que generó un contraste significativo con la organización anárquica de las poblaciones negras luego de la manumisión en 1851. Estas sociedades, a diferencia de las dominantes, prescindieron de las formas de propiedad privada y de modelos de organización social mayores a la de la familia, por el contrario, sus principales

características fueron la alta movilidad e inestabilidad de los patrones de ocupación y apropiación territorial.

De este modo, durante el régimen republicano, continúa la tendencia recién señalada, es decir, las actividades mineras no recuperan el auge que tuvieron en la colonia, y con esto, los minoritarios grupos blancos abandonan los centros urbanos en los que se habían instalado, de tal suerte que son los negros e indios quienes triunfan en términos demográficos durante este periodo (Granda, 1977). Si bien hasta el censo de 1843 la región del Pacífico muestra una población de 24.837 habitantes, lo que habla de un crecimiento lento, luego hasta el nuevo censo en 1870 casi logra duplicarse llegando a los 43.447 habitantes. En este escenario, Barbacoas entra en marcado declive, lo que favorece la consolidación de Buenaventura que la sustituye en el dominio de la provincia de Micay y con ella a su capital, el poblado de Micay, así como a Guapi (que se convierte en el nuevo centro de la provincia) y Timbiquí. Lo mismo sucede con Iscuandé, que al desplomarse favorece la emergencia del poblado de El Charco.

Durante el siglo XIX se llevó a cabo la expansión molecular de los grupos negros desde las cabeceras de los ríos hasta sus desembocaduras en el mar, lo que se interpreta también desde el punto de vista de West (1957), como el siglo en el que se fortalece la territorialidad negra en esta zona del país, a partir de su vasto proceso de migración a escala regional desde los centros mineros. Así, el éxodo negro va llevando gente por los ríos hacia el sur, principalmente por los ríos Mira, Rosario, Changuí, Bajo Patía y Sanquianga que comienzan a poblarse con gente de Barbacoas, mucha de la cual se dirige hacia Esmeraldas, al otro lado de la frontera con Ecuador.

A lo largo del siglo XIX, la migración de población negra por la llanura aluvial del Pacífico consolida modelos de sobrevivencia en espacios hasta ese momento no codiciados por la sociedad dominante, dado que los consideraba hostiles y amenazantes. Esto posibilitó, en el marco de un complejo proceso de combinación del hábitat, producción y cultura, la apropiación física y simbólica de los ríos y los bosques aledaños, a través de prácticas espaciales que incluían desde la agricultura hasta la explotación selectiva del bosque, utilizando para ello normas de distribución y control de recursos mucho más sutiles y versátiles que las usadas por la gente blanca en su modalidad de apropiación privada de la tierra (Hoffmann, 1997).

Los asentamientos no se repartieron de manera homogénea en estos ecosistemas acuáticos; por el contrario, en las partes altas y bajas de los ríos se produjeron especializaciones productivas determinadas por las condiciones ecológicas y los saberes colectivos acumulados históricamente; por lo mismo, es usual tener en las partes altas de los ríos poblaciones sustentadas en la actividad minera y en las bajas dedicadas a la pesca, la agricultura y el comercio, quienes a su vez aprovecharon la particular diversidad que se produce en el intercambio de las aguas dulces con las saladas, así como las facilidades geográficas para tener un mayor contacto con el exterior.

A pesar de las diferencias señaladas, las poblaciones ribereñas constituyeron una misma unidad social y cultural. Sobre este aspecto, Almario (2009) menciona que tuvieron mucho que ver los mecanismos reproductivos de estas poblaciones, los cuales estaban vinculados a una estrategia más amplia de adaptación al ecosistema y de conquista de los ríos como nuevo espacio social, proceso que se realizó de manera extensiva y relativamente espontánea. Sin embargo, la impresionante diversidad que fueron encontrando estos grupos en la medida que se iban expandiendo por la llanura aluvial fue un estímulo para el aprovechamiento también diverso de la abundante oferta ambiental, lo que se hizo con elementos tecnológicos artesanales y en medio de un entorno selvático en gran medida considerado amenazante.

Estos aspectos hicieron fundamental, para la sobrevivencia de los grupos negros, el conocimiento a profundidad de los lugares que poblaban, el mismo que fue incluido en su corpus mental condensándose tanto en los referentes materiales relacionados con los usos cotidianos del medio, como en los referentes simbólicos, vinculados a sus usos mágicos, religiosos y curativos del mismo (Almario, 2009). En este marco, caracterizado por la densificación de las relaciones entre naturaleza y sociedad local, tomaron lugar las estrategias de control no sólo material, sino simbólico de un territorio sobremanera extenso caracterizado por la coexistencia de espacios socialmente dominados, como lo es el río, y espacios excluidos de dicho control como el caso del bosque (el monte). Tales particularidades dieron origen a numerosas leyendas y relatos populares representados en la tradición oral en donde es común encontrar entidades sobrenaturales que dan cuenta de los avatares cotidianos de la gente negra en medio de la selva.

Esta forma de poblamiento disperso a lo largo de los ríos forjó modelos de relacionamiento ecológico y social que a la larga sería determinantes en lo que se

reconoce como “ancestral”. En estos modelos cabe destacar las relaciones de reciprocidad, las estructuras familiares y de parentesco, y las formas de propiedad de la tierra, que ejercen aún influencia en los espacios rurales del Litoral.

## **2.2. Trabajo y reciprocidad.**

Un aspecto central de las prácticas y saberes ancestrales, reivindicadas en el presente, tiene que ver con las formas empáticas de entendimiento, expresadas en relaciones de reciprocidad entre familiares, amigos y vecinos. La construcción de relaciones basadas en el cuidado mutuo y en la cooperación indican formas empáticas de producción del espacio, practicadas en tiempos de los abuelos. La profundidad de los lazos comunitarios, la práctica genuina de la solidaridad y colectividad, se expresan en modelos de reciprocidad como la minga, el cambio de mano, la repartición de los frutos del trabajo como las cosechas, la caza o la pesca, y el uso compartido de la tierra, la mina o el bosque. Los valores comunitarios perviven de esta manera en el ordenamiento espacial, en las redes parentales de familia extensa que incluyen diversas formas de cooperación familiar (Motta, 2005). El dar desinteresado constituye una parte importante de las relaciones comunitarias, como actitud abiertamente anticapitalista.

Luis A. Ledesma (comunicación personal, 29 de enero de 2016), expresa la importancia de esos valores comunitarios en los espacios rurales:

Eso [el trabajo cooperativo] se nota en el sector rural, aquí no tanto. Allá se llamaba “cambio de mano”, uno decía: “Oye, tengo que hacer un trabajito mañana, por qué no me das una mano” “dame una mano, ayúdame aquí”. Y bueno, la famosa “minga” pues, que esa palabra es india. Yo creo que fueron los indígenas los que inventaron ese término, y era donde se reunía toda la gente a una obra común. Pero había otra que yo trabajaba un día, pero no me pagabas. Cuando vos necesitabas un trabajo yo iba entonces y luego me pagabas ese día de trabajo. “Dame una mano” es distinto al “cambio de mano”. Por ejemplo, yo tengo que mover ese potrillo “ey compañero, deme una manito aquí que quiero arrastrar este potrillo”, entonces usted va y me la da sin ningún compromiso. En el otro, yo te trabajo, pero con el compromiso que cuando yo te necesite vos me ayudás a trabajar. Se colabora mucho. El campesino es muy unido en eso. Cualquiera que esté viendo trabajar a otro, ahí mismo se arrima y lo ayuda.

Históricamente las relaciones asociativas han sido de gran importancia para las poblaciones negras del Litoral pacífico. Es común que entre familiares y amigos acuerden trabajar conjuntamente en función de un beneficio común. Algunas de estas formas de asociatividad responden a lógicas de *reciprocidad*.

La *reciprocidad*, como bien lo expresan Alberti y Mayer (1974) en su trabajo sobre la organización socio-económica tradicional en los Andes peruanos, representa como concepto y praxis, un elemento central en el sistema de producción de “tipo comunitario” que hoy en día tiene una enorme relevancia dentro de sistemas económicos no capitalistas<sup>82</sup>. En este sentido, manifiestan que la base estructural sobre la que se soporta la reciprocidad en comunidades rurales cohesionadas por el parentesco, está determinada por la “posesión común de la tierra” que es aprovechada tanto familiar como comunitariamente. Los autores distinguen entre dos tipos de intercambio recíproco, el simétrico y el asimétrico. En el primero, el circuito de intercambio se caracteriza por el hecho de que lo que se da se corresponde con lo que se recibe; así, el campesino ofrece ya sea un bien, o su tiempo y energía, sabiendo que será compensado en igual proporción. En el segundo tipo de intercambio, lo que se entrega no tiene una relación de equivalencia con lo que se recibe.

En las lógicas asociativas de manejo del espacio del Litoral Pacífico, Hoffmann (2004) ofrece un punto de partida anclado en la idea de campesino negro:

Los pobladores negros son campesinos en cuanto tienen una relación privilegiada

---

<sup>82</sup> Los sistemas económicos no capitalistas regularmente se han asociado a los saberes y prácticas nucleadas alrededor de la idea de familia campesina, acuñada por Alexander Chayanov, para quien se trata de “una familia que no contrata fuerza de trabajo exterior, que tiene una cierta extensión de tierra disponible, sus propios medios de producción y que a veces se ve obligada a emplear parte de su fuerza de trabajo en oficios rurales no agrícolas” (Chayanov, 1985, 44). Para este autor, el hecho de que existan productores y mercancías en una economía campesina, no por esto es típicamente capitalista. Así, este tipo de economía, estructurada a partir de unidades económicas familiares no asalariadas, no ocupa obreros pagados, sino que se reproduce a partir del trabajo realizado por sus propios miembros; por tanto, es ajena a las categorías y formas de producción capitalista (Chayanov, 1975). Para redondear esta idea, Korstanje (2007) afirma que lo distintivo en la economía campesina es la forma familiar y comunitaria de organización, que a su vez está basada en un tipo de producción agropecuaria no orientada hacia la acumulación de capital, sino hacia la reproducción de la unidad familiar a favor de alcanzar niveles de bienestar lo más elevados posibles.

con el campo, del cual sacan medios de subsistencia y reproducción, y el cual modelan en función de lógicas sociales de negociación y control del espacio, combinando modalidades individuales y colectivas. Es menester aclarar que para nosotros, dado el contexto socio-geográfico del litoral, “ser campesino” supone obviamente combinar las actividades de agricultura con la pesca, recolección y cacería. (p. 52)

Al respecto, Luis Ángel Ledesma me decía categóricamente: “Yo soy campesino, yo soy nacido en una vereda que se llama Balsitas” (L.A. Ledesma, comunicación personal, 29 de enero de 2016).

Dentro de esas modalidades colectivas, sobresalen dos prácticas históricas de reciprocidad de gran relevancia para las comunidades negras en las regiones rurales del Pacífico colombiano, la *minga* y *el cambio de mano*.

La minga tiene su origen histórico en las prácticas de reciprocidad de los pueblos indígenas, y consiste en la conformación de un grupo de trabajo con el fin de desarrollar una actividad específica al servicio de alguien (quien convoca la minga); este, a cambio, compensa con abundante alimentación, y en muchos casos, con la organización de un festejo en el que el licor no puede faltar. La minga entonces configura un sistema de reciprocidad, toda vez que la persona que saca mayor provecho de ella, asume una ‘deuda’ que lo ‘obliga’, moralmente hablando, a participar de las mingas que convoquen quienes participaron en la propia. En palabras de la timbiquireña María Jesucita Bonilla:

La minga es una actividad que durante mucho tiempo fue algo muy importante para nuestros ancestros. Ellos tuvieron una cohesión social a través de esta actividad. La hacemos para recordar todo lo que nuestros ancestros hacían cuando llegaron a estos recónditos del pacífico colombiano que llamamos pueblos, pero antes se llamaban palenques, que realmente fue donde el negro vino a vivir sus propias experiencias, sus propias costumbres, pero la palabra minga era el trabajo que realizaban todos los negros de esta zona y se iban, el uno a ayudarle y a colaborarle al otro. Todos iban a rozar al monte o al territorio de su compadre o a la rozería de ese señor, al dueño

de ese terreno, entonces iban muchos y luego a otros terrenos. No se pagaba, iban todos se reunían y se iban a trabajar<sup>83</sup>.

El reconocimiento de esas lógicas pretéritas de relacionamiento solidario, motiva iniciativas hoy día tendientes a revalorar prácticas como la minga, frente a los crecientes procesos de atomización social en la región, Teresa de Jesús Hurtado, gestora cultural del municipio de Timbiquí, reconoce que:

Anteriormente nuestros ancestros vivían con lo que producían y eran felices con lo que producían, si alguien producía plátano el otro producía, pescaba, entonces compartían los alimentos cuando ya empezaron a entrar nuevos productos, quien vino a traer esos productos no quería que le cambiaran por otros productos, sino que le dieran plata, dinero. Entonces ya comienza la forma de tener dinero para comprar y ahí se pierde la cultura, porque ya no voy a rozar a donde mi compañero, a hacer minga [...] la actividad de los recursos económicos ya ha superado esa costumbre, esa tradición que llevábamos anteriormente, que era la hermandad que se ha perdido, entonces, ahora, a través de esta minga estamos rescatando precisamente estas culturas<sup>84</sup>.

Elvis Emiro Herrera, también de Timbiquí, expresa sobre la minga:

Representa para la comunidad un trabajo mancomunado, un trabajo donde se desarrollan actividades de compartir, un “gana gana”, de darnos la mano entre hermanos que somos, entre vecinos, entre conocidos. En el trabajo en minga no solo se comparte lo que es el trabajo, se comparten temas de la cosmovisión desde el concepto de la tradición cultural, de los conocimientos mismos, un espacio para ser, donde nos reconocemos como hermanos, donde convivimos, recordamos épocas del pasado, donde recordamos a personas mayores que han sido significativas en nuestra comunidad y que hoy ya no están<sup>85</sup>.

Por su parte, como plantea Oslender (1998), el cambio de mano puede observarse en las zonas rurales, principalmente en las regiones más aisladas, sin embargo, la gradual monetarización de las relaciones laborales ha desestimulado la práctica de relaciones

---

<sup>83</sup> Minga Afrocolombiana en Timbiquí, Cauca. Ministerio de Cultura. Colombia. 2015. Consultado en: [youtube.com/watch?v=ga7hjCS8Yk4](https://www.youtube.com/watch?v=ga7hjCS8Yk4)

<sup>84</sup> Ibid

<sup>85</sup> Ibid

cooperativas entre individuos y comunidades rurales. Lucho Ledesma (comunicación personal, 29 de enero de 2016), explica una diferencia significativa sobre cambio de mano:

Dame una mano es distinto al cambio de mano. Por ejemplo, yo tengo que mover ese potrillo “ey compañero, deme una manito aquí que quiero arrastrar este potrillo”, entonces usted va y me la da sin ningún compromiso. En el otro, yo te trabajo, pero con el compromiso que cuando yo te necesite vos me ayudás a trabajar. Se colabora mucho. El campesino es muy unido en eso. Cualquiera que esté viendo trabajar a otro, ahí mismo se arrima y lo ayuda.

Insistamos en que estas relaciones de reciprocidad se establecen sin ningún tipo de mediación monetaria, esto es, no se paga en dinero el trabajo realizado por las unidades participantes en la actividad. La motivación que orienta el desarrollo de las actividades no es la de acumular dinero, con lo cual se ponen en juego otros valores, diferentes a los crematísticos, donde el cuidado de las relaciones comunitarias y el respeto por las fuentes de vida son prioridad. Esta puesta en valor de la comunidad y el medio que se habita es fundamental para dar apertura a una **política de lugar** el Litoral Pacífico caucano, máxime cuando, de manera recurrente, “la sabiduría ambiental de los ritmos y prácticas tradicionales de producción de estas comunidades es despreciada por quienes llegan a la región en aras de prontamente ganar un manojito de pesos a costa de destruir bosques y explotar a seres humanos” (Restrepo, 2002, p. 10).

Esta lógica se opone a la mirada crematística asociada a los procesos de expansión urbana, afirmando valores sustentados en modelos empáticos con el territorio, compartidos por grupos negros e indígenas, como fundamento de los procesos de reproducción económica y cultural, como lo presenta la gestora Diomelina Surita (comunicación personal, 5 de febrero de 2016):

Cuando yo llegué, porque ya era una jovencita [...] fue esa época de uno andar de que nadie lo intimidara a uno, de la confianza entre los vecinos. Por ejemplo “aquí dejo mi hija, tal cosa, mis muchachos” y no había ese temor de que una violación, de algo así, había mucho respeto por las personas, respetos por los mayores. Por ejemplo, donde yo me crié, un pueblo arriba, donde va la gente a las fincas y le dice: “comadre” o “vecino”, “hay voy dejando a mis hijos” y ellos tenían toda la autoridad sobre esas personas que

iban quedando ahí, si veían algún desorden, llamaban la atención y los niños les hacían caso. La madrina era como la segunda madre.

El poeta Lucho Ledesma comenta sobre estas formas de relacionamiento basadas en la reciprocidad.

Eso se notaba en el sector rural, aquí no tanto. Allá se llamaba “cambio de mano”, uno decía: “Oye, tengo que hacer un trabajito mañana, por qué no me das una mano” “dame una mano, ayudame aquí”. Y bueno, la famosa “minga” pues, que esa palabra es india. Yo creo que fueron los indígenas los que inventaron ese término, y era donde se reunía toda la gente a una obra común. Pero había otra que yo trabajaba un día, pero no me pagabas. Cuando vos necesitaras un trabajo yo iba entonces me pagabas ese día de trabajo. (L. A. Ledesma, comunicación personal, 29 de enero de 2016)

Faustina Orobio exalta con alegría las relaciones fundamentadas en la solidaridad y ayuda mutua, vivas en sus recuerdos de juventud.

Como el vecino echaba arroz, el otro vecino arroz, entonces hoy hacían la minga allá, pasado mañana hacíamos la minga allá, y ese poco de muchachos jóvenes, cantábamos bailábamos, mejor dicho, las viejas, las adultas, las señoras también cantaban una cosa y uno joven allí escuchando todo lo que ellas cantaban, y cuando hacían la comida allá en el monte y todo mundo cogía la hoja blanca y se sentaba allá en el monte a comer. (Comunicación personal, 3 de febrero de 2016)

En las últimas décadas, retomando a Restrepo (2002), las formas de asociatividad más usadas son la sociedad o “junta”, en la cual más de dos personas constituyen un equipo de trabajo en función de una actividad específica donde al final de la jornada se reparte de manera equitativa el total de las ganancias. Por ejemplo, como ya se mencionó, funciona muy bien para el caso de la minería. Aunque en esta modalidad asociativa, destaca el factor monetario, la ayuda mutua y solidaria en la relación laboral sigue teniendo un peso importante.

No obstante, la modalidad asociativa más practicada en la región es el “jornal”, el cual equivale a un día de trabajo, pero sin ningún tipo de vinculación contractual. Se realiza un acuerdo verbal para el pago del jornal por el tiempo convenido entre las partes. Cuando se paga no por el tiempo dedicado a la labor, sino por el resultado del trabajo, se le denomina “destajo”. Las peladoras de camarón, los cosechadores de fruta, los cortadores

de caña o las recolectoras de conchas ya mencionadas, ganan por la cantidad de producto entregado.

Por último, el endeude constituye otra forma muy común de mediar las relaciones laborales en las poblaciones negras del Pacífico. En este, el “patrón” adelanta dinero o materiales de trabajo a los trabajadores, con la obligación de que estos le vendan el producto de su trabajo a un precio notablemente inferior al que se esté manejando en el mercado local.

En suma, estas formas de asociatividad laboral, en particular las cimentadas en principios de reciprocidad como el *cambio de mano*, *la minga* o *el trueque*, reproducen una densa red de relaciones sociales que han constituido histórica y cotidianamente, los modos de vida de las comunidades negras en los espacios rurales del Pacífico. Estas relaciones han dado pie a la producción de un intrincado sistema material y simbólico que ha configurado las relaciones en las que se sustenta un vínculo singular con la tierra para estas poblaciones.

### **2.3. Relaciones familiares y estructuras de parentesco.**

Un aspecto importante para comprender las particularidades de los modos de vida de las comunidades negras, tiene que ver con los modelos de asentamiento y su relación con las relaciones familiares y estructuras de parentesco. Resalto aquellos que han sido coherentes con las relaciones asociativas y comunitarias ya mencionadas, a diferencia de la lógica económica dominante en los contextos urbanizados, donde el trabajo adquiere connotaciones fuertemente monetarias.

Siguiendo a Restrepo (1996), tenemos el asentamiento *residencial disperso*, configurado por unidades habitacionales que siguen el curso de los ríos y que son a su vez unidades productivas polivalentes. En éstas se desarrollan distintas actividades económicas realizadas en espacios diferentes (selva, río, estero, mar) pero complementarias, y en función de la reproducción del “grupo doméstico”, compuesto por un conjunto de familias que pueden ser “nucleares” o “extensas”. En este modelo, residencia, “grupo doméstico” y espacio productivo están estrechamente imbricados. Así mismo, los pequeños

*conglomerados residenciales* también se asientan en las riberas de los ríos, pero a diferencia del primer modelo, éstos conforman grupos de viviendas en los que empieza a diferenciarse el espacio residencial del productivo. Aquí, por ejemplo, la huerta doméstica donde se practica el “cultivo de zotea” no es tan importante, como sí lo es “el colino”, en donde se dispone de mayor espacio para el cultivo.

En los espacios rurales del Pacífico sur colombiano, los grupos familiares acostumbran ser amplios, allí están incluidos hermanos, hermanos de crianza<sup>86</sup>, primos, tíos, abuelos, padrinos, entre otros. Por esta razón se habla de un modelo de familia extendida, en el que las relaciones entre personas llegan a tornarse confusas por la cantidad de parientes que la integran. De Friedemann (1974), en su etnografía sobre los mineros agricultores en la aldea nariñense Los Brazos, caracteriza la organización de las familias, ubicadas a lo largo de la ribera del río Güelmambí. De dicho trabajo establece la categoría de “tronco” o “ramaje” para referirse al conjunto de familias cuya ascendencia es trazada por vía “matrilineal” o “patrilineal”, hasta llegar a un antepasado fundador al que suele revestirse de un halo mitológico.

En términos generales, la familia extendida, “parentela” o tronco familiar, se distribuye por varias viviendas relativamente cercanas, sea a lo largo de un río o en un mismo barrio o caserío, en muchos casos cubriendo gran parte de ellos. Estos troncos familiares al cobijar un amplio territorio, lograron en un periodo de larga duración, dominarlo en términos funcionales, haciéndose propietarios de minas, cultivos, zonas para la caza y la pesca, entre otras tantas actividades que ya se han mencionado.

Para acceder y usufructuar económicamente el territorio hay que estar integrado en el tronco familiar, es por ello que las “juntas” o sociedades normalmente están conformadas por los miembros de una misma familia extensa. Y aunque el grupo familiar extenso tienda a componerse de varias unidades domésticas matrimoniales vinculadas por una matriz compartida de consanguinidad, también es muy relevante el parentesco *figurado*, usado con frecuencia entre las poblaciones negras, por lo que es común que las personas

---

<sup>86</sup> Un hijo de crianza goza de los mismos derechos y tiene las mismas responsabilidades que los hijos biológicos. Para éstos, un hermano de crianza tiene igual consideración que la de un hermano con el que se tenga un vínculo sanguíneo.

se llamen como parientes (tío, tía, abuelo, abuela), aunque no lo sean biológicamente, reforzando los lazos de amistad y fraternidad (Restrepo, 1996). En este contexto, la poliginia es una práctica habitual en la que, no obstante, los hombres deben responder por las familias constituidas y los hijos procreados.

Entretanto, el parentesco *ritual*, que implica lazos de “compadrazgo”, también contribuye ampliamente a tejer alianzas y compromisos comunitarios. El “compadrazgo” o “padrinazgo”, es de suma importancia en las formas rurales de organización social, casi tan relevante como la de los parientes. Los bautismos de los hijos son los escenarios donde se establece la relación de “compadres” o “comadres”, la cual es sumamente estrecha y se espera que perdure a lo largo del tiempo. Estas relaciones, en los lugares donde las lógicas urbanas de producción del espacio son dominantes, suelen referirse tan solo como imágenes del pasado, como lo expresa Lucho Ledesma:

El Guapi donde yo nací, donde yo me crie, donde mis padres, mis padrinos, que eran un eje fundamental en nuestra sociedad los padrinos, el padrino, cuando el papá del niño moría, el padrino se encargaba de él, era como una obligación, ahora ya no. Era un vínculo fuerte ‘ay compadre, ahí le dejo a mi hija’ era una expresión muy común de los padres cuando se estaban muriendo. Y el padrino asumía ese control. Uno encontraba la madrina, el padrino, se arrodillaba y decía ‘en el nombre de dios padrino’, ‘en el nombre de dios madrina’. (Comunicación personal, 29 de enero de 2016)

Fortunata Banguera, gestora cultural guapireña, comenta:

El ahijado era muy querido por su padrino, era de entrega, de cariño, de respeto, uno decía, el padrino tenía un valor importante en la familia y en la sociedad. La palabra del abuelo, de la abuela, eso era una orden. (Comunicación personal, 7 de febrero de 2016)

El cuidado, respeto y la disposición decidida a colaborar en todo momento, es fundamental en el compadrazgo, es por ello que normalmente trabajan conjuntamente y cada cual pone a disposición del otro, los recursos y medios con los que cuenta para ayudarlo en cualquier situación. Su función en la resolución pacífica de conflictos es fundamental:

Si había un problema en la familia, venía el padrino y la madrina a dialogar el problema, ‘qué pasó aquí en este hogar, quién es el que tiene la culpa de algo’ [...] y se arreglaban las cosas [...] En el hogar donde yo me crie, uno iba a la finca, traía el chivo, el banano,

el plátano, uno lo compartía con el vecino, con el familiar, "lleve, mi comadre tal", cuando esa persona iba también lo compartía con uno. (D. Surita, comunicación personal, 5 de febrero de 2016).

Con todo, la solidaridad entre parientes es un rasgo fundamental en este modelo de familia extendida. Ya sea por vía de un parentesco sanguíneo, figurado, o de compadrazgo; ya sea en un caserío alejado en un poblado rural, o en un barrio dentro de una gran ciudad, los integrantes de un grupo familiar se acompañan y cuidan mutuamente.

En un sentido parecido al expuesto por Korstanje (2007) en sus indagaciones en perspectiva “agro-arqueológica” sobre la territorialidad campesina en el Valle del Bolsón en Catamarca (Argentina), resultan relevantes las redes de parentesco para el análisis del intercambio como actividad económica específica. Así, en el caso del mudo rural del Pacífico colombiano, el carácter de dicho intercambio ha sido determinado por una estructura social y de parentesco que favorece relaciones económicas basadas en la *reciprocidad*.

#### **2.4. Propiedad de la tierra**

Como lo indica Oslender (2000), la idea de *propiedad de la tierra* en las regiones rurales del Pacífico articula un sistema imaginario muy complejo que comprende nociones de lo privado y lo colectivo. La *posesión* es el derecho adquirido por los integrantes de una familia extendida, en general fuertemente cohesionada, para utilizar una o varias parcelas de tierra. Así mismo, la tierra pasa de una generación a otra, creándose así un fuerte vínculo con ella, práctico y emocional al mismo tiempo.

Rodríguez (2008) recuerda que los integrantes de un mismo tronco poseen derechos sobre la tierra que incluyen los de residencia, trabajo y herencia sobre los cultivos y minas laborados por sus antepasados. En el acceso a la tierra por vía de la herencia se deben resaltar ciertas singularidades: 1) cuando los hijos se independizan y conforman su propia unidad familiar, es común que reciban un “plante” o tierra donde trabajar, y puede tramitarse por vía paterna o materna; 2) la unión marital otorga derechos al cónyuge de usufructo de las parcelas, derecho que se pierde en caso de separación; 3) el patrimonio se mantiene en caso de residencia de los dueños en otros sitios, no importa que tan lejanos

sean. El derecho de uso se activa en el momento de retornar. 4) En caso de ausencia de la unidad familiar, otros parientes pueden usar y usufructuar los terrenos, lo que conlleva un efecto positivo en términos de mantener los espacios en condiciones para desarrollar la actividad productiva.

Ahora bien, más que por un ejercicio de legalidad jurídica, *la posesión está definida por las prácticas consuetudinarias de la tradición oral*, de manera que la delimitación de la tierra apropiada asume la forma de linderos naturales unas veces, pero principalmente de marcas del trabajo realizado por la gente que desde tiempo atrás la fue ocupando. Con todo, al hablar de derechos de propiedad en el contexto del mundo campesino que se ha venido exponiendo, hay que precisar que el trabajo, en un marco amplio de apropiación histórica del espacio, es el criterio demarcante decisivo (Oslender, 2000).

Se puede afirmar entonces, que desde el comienzo del proceso de poblamiento de los ríos cuando se fueron consolidando las “parentelas” a lo largo de los mismos, la tierra pertenecía de forma legítima a los miembros de la familia que la ocupaba y usaba. Éstos, a su vez, estaban en condición de dividir el espacio usado entre sus descendientes de modo que, aunque no hubiera titulación legal, sí existía un uso consuetudinario y una individualidad en la tierra (Oslender, 1999). En este sentido, adhesión afectiva al espacio y respeto reverencial por los abuelos están estrechamente vinculados<sup>87</sup>, “volver sin temores a la casa del abuelo, cuando su sabio consejo era sana medicina, cuando padrino y madrina tenían autoridad” (L. Ledesma, comunicación personal, 30 de enero de 2016)

Así, a fuerza del trabajo, los pobladores de los ríos imprimieron demarcaciones en el proceso de adaptarse a las condiciones ecosistémicas del espacio acuático del Litoral, laborando nuevas parcelas en la medida que se requería. Estos signos de apropiación

---

<sup>87</sup> Las personas de más edad de un tronco son conocidas como “mayores”. Son importantes figuras de autoridad, respetadas como figuras depositarias de grandes saberes y memorias, por ello sus opiniones se tienen muy presentes para la toma de decisiones, sean individuales o colectivas, que permitan resolver cualquier problema o conflicto. Así mismo, como anota Restrepo (2002), los curanderos, parteras y brujos son figuras que inspiran respeto y admiración por parte de los pobladores, quienes valoran en sumo grado su conocimiento y oficios. Los sacerdotes también ocupan un lugar de respeto en la estructura social, aunque la relación con éstos ha estado cargada históricamente por encuentros y tensiones, en función de la manera como las ideas religiosas que sostienen están en sintonía o no, con las prácticas culturales y espirituales de la gente. Como ya se mencionó, la estigmatización y “demonización” de la *cultura negra* ha sido una constante en la doctrina de la institución eclesiástica. Hoy día, además de los nombrados, maestros y médicos se han elevado como figuras respetables dentro del entramado social.

espacial tomaron la forma de mojones, por ejemplo: un árbol, una roca, una quebrada, una curva en el trayecto del río o cualquier accidente geográfico. Y si bien no fue necesario el uso de ninguna documentación jurídica que ratificara la propiedad, los límites de la misma sí fueron claramente definidos por las prácticas vernaculares de la *tradición oral* de las poblaciones negras, rasgo distintivo no solo de los grupos negros, sino también de los pueblos indígenas y mestizos del Pacífico, que a través de la oralidad transmitieron sus saberes y prácticas incluyendo las económicas.

En esta trama multi y transterritorial (Haesbert, 2011), formada a contrapelo de los intereses de las instituciones coloniales, los linderos nunca han estado definidos con exactitud. Como sostiene Vanín (2017), negros, indígenas y mestizos raizales han preferido generar un intercambio económico y cultural alrededor de la apropiación de modelos productivos y saberes sobre la naturaleza, con el propósito de favorecer la adaptabilidad en un entorno que así lo exige. Esto no quiere decir que eventualmente no se generen conflictos, en particular, por el acceso y uso de los recursos con fuerte demanda en el mercado como es el caso de los maderables de muy alta calidad. A pesar de lo anterior, en estos espacios compartidos, también denominados centros, confines, respaldos y mal llamados “baldíos”, se ha logrado convivir en torno a ciertas actividades comunes como la caza, la recolección de frutos silvestres, el cultivo de plantas medicinales y la extracción de maderas y bejucos para la construcción.

Digo “mal llamados baldíos” dado que, en acuerdo con Pantoja (2007), considero que el trazado de límites difusos pero funcionales, orientados por códigos de honor y respeto sostenidos por generaciones, justamente lo que indica es la capacidad que han tenido los grupos allí asentados, de establecer formas de propiedad colectiva fundamentadas en lógicas históricas y simbólicas de apropiación del espacio. Evidentemente esto no implica que tales relaciones estén exentas de fricciones y conflictos; sin embargo, connotar el espacio como “baldío”; esto es, como vacío, infructífero y abandonado, representa claramente, un síntoma de la manera como la hegemonía del Estado ha desconocido la producción de estos territorios, subsumiéndolos, como lo expresa Oslender (2003), en un campo semántico de lo invisible.

Además de los señalados, Rodríguez (2008) expone otros medios a través de los cuales se accede a tierras. Uno de ellos es la compra, práctica común entre miembros de una comunidad y que hasta hace unos años aún seguía regulándose por acuerdos verbales y

normas sociales dictadas por la tradición. Los cocales, cultivos de palma de coco y cañaverales, se solían vender con recurrencia. Otro mecanismo de acceso a tierras es el arrendamiento, normalmente realizado para cultivos transitorios y sujeto a qué tan idóneas son las tierras en función de las actividades que se planifica desarrollar allí.

Desde hace poco más de dos décadas la propiedad de la tierra en la región del Pacífico colombiano involucra una figura jurídica fundamental que es la de los Consejos Comunitarios de las “comunidades negras”<sup>88</sup>. La Constitución de 1991, así como sus leyes reglamentarias en relación con las poblaciones negras, promovieron la conformación de estos Consejos como nuevas formas de organización jurídica y administrativa étnico territorial de tales “comunidades”. La Ley 70 de 1993, o “ley de negritudes”, reconoce los derechos étnicos de propiedad colectiva de los grupos negros sobre el vasto territorio del Pacífico colombiano; no obstante, a pesar de la viva esperanza que generó este reconocimiento político en todo el país -en términos del posible advenimiento de una nueva forma de entender la política en la construcción de región, hacia el tránsito a una democracia directa que renovara la condición paquidérmica del Estado - ciertamente, se trata de un proceso lleno de ambigüedades y contradicciones que han marcado la construcción de un contexto político local y la emergencia de nuevos sujetos políticos que forcejean por la apropiación del territorio colectivo (Rolland, 2005). De esas ambigüedades y contradicciones se hablará en el capítulo siguiente.

De cualquier modo, la construcción de una identidad de carácter étnico ligada a la propiedad de la tierra hoy juega un papel fundamental dentro del campo complejo de relaciones que definen una territorialidad local múltiple en la que convergen sujetos económicos, políticos, científicos y sociales con determinadas posiciones, que, a su vez,

---

<sup>88</sup> Hablar de “comunidades negras”, tiene que ver con la insistencia de Restrepo (2013) por comprender esta noción como el resultado de un proceso conflictivo de configuración de un campo discursivo y de visibilidades que producen al sujeto de la etnicidad, y no de suponer la etnicidad negra como algo dado de antemano y referido a un “otro” esencialmente diferenciado respecto de un “nosotros” naturalizado. Dicho esto, las “comunidades negras”, según la Ley 70 de 1993, se definen como “conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo-poblado, que revelan y conservan conciencia de identidad que las distinguen de otros grupos étnicos”, definición que, dicho sea de paso, está inspirada en el único modelo de alteridad con el que para entonces contaba el país, el de los pueblos indígenas.

conectan con formas concretas de producción del espacio pensado y vivido. Por supuesto, las configuraciones espaciales en las que se han desarrollado los Consejos Comunitarios en el Litoral Pacífico caucano, han implicado la elaboración de discursos y prácticas sobre la naturaleza y la cultura, donde la acción humana ha determinado materialidades y sentidos de lugar, que como se ha visto, reivindican la importancia de las relaciones sociales ancladas en la tradición y la ancestralidad.

### 3. Lugares sin cuerpo, espacio sin historia

#### 3.1. Desarrollo del capital agroindustrial en el Litoral

A principios del s. XX, el Pacífico Sur colombiano se caracteriza por la implementación de un modelo de ordenamiento territorial Andino (o del interior) política y económicamente dominante. Se transita de una organización socioespacial de red con enclaves alineados a lo largo de los ríos, por la migración hacia las dos ciudades puerto: Buenaventura y Tumaco. En este caso la explotación aurífera no es el centro económico; lo fue en su lugar, la colonización agrícola fluvial por parte de poblaciones negras y grupos de blancos y mestizos, estos últimos fundamentalmente empresarios. El territorio es entonces disputado por modelos territoriales diferentes en condiciones de clara desigualdad.

Desde el punto de vista de Hoffmann (1997)<sup>89</sup>, se hizo más visible la falta de un desarrollo regional propio, lo cual está ligado a la fuerte dependencia de la Costa frente a centros Andinos como Cali y Medellín; así mismo, la autora reconoce que dicha estructura de dependencia se consolidó a partir de la consideración del Pacífico por parte de la identidad andina dominante, como un espacio vacío de actores y poderes, reduciéndose a un espacio-soporte inerte, funcional solamente en tanto medio de producción y en particular como medio de extracción. En este sentido, el Pacífico representó para los sectores económicos dominantes de la región y el país, un espacio aún sin apropiar y “libre” para la llegada de inversiones exógenas.

Esto se demuestra en las políticas agrarias del INCORA (Instituto Colombiano de Reforma Agraria), cuya labor, hasta 1991, se redujo solamente a regularizar títulos de propiedad para las grandes plantaciones en manos de inversionistas foráneos, restringiendo la misma posibilidad para los habitantes tradicionales de estos espacios, lo que supuso que quedarán en condición de fragilidad frente a las lógicas de desposesión practicadas por dichos inversionistas (Hoffman, 1997, p. 27). Tenemos entonces que, con la cada vez mayor ocupación no minera de los litorales, las poblaciones ribereñas

---

<sup>89</sup> A pesar de que la autora se concentra más en el Pacífico nariñense esto también se aplica para el caucano.

desarrollaron un sistema de explotación múltiple: agricultura, pesca, caza y recolección; algunas veces trashumante como estrategia para compensar la vulnerabilidad de las parcelas.

El modelo económico extractivista a principios del s. XX es desarrollado por una clase negociante “blanca”, a menudo extranjera, la cual marcó las pautas de integración de los habitantes negros. La historia del Pacífico Sur, es la historia de los auges y caídas de los mercados que giran en torno a bienes de vida como: la tagua, el caucho, y luego de 1930, la madera, con la extensiva plantación de árboles de Guandal y Naidí.

La extracción de oro también se encontraba en el listado de recursos aprovechables por empresas privadas en el Litoral Pacífico caucano. Dice Olivia Bonilla en la serie de Televisión “Cuando el río suena” Capítulo: Timbiquí (2015)<sup>90</sup>, que a principios de siglo XX, la compañía minera inglesa *New Timbiqui Gold Mines* “compró la cuenca entera del río Timbiquí para su explotación, e instauró un régimen en el que los habitantes fueron sometidos de nuevo a la esclavitud”, expulsando del pueblo a quienes se negaran a trabajar para la compañía.

La *invisibilidad cultural*, coincidiendo con Agier y Quintín (2003), se extenderá hasta finales de los 60’s. En el año 1979 surge el Círculo de Estudios de la Problemática de las Comunidades Afrocolombianas –SOWETO-, en la ciudad de Pereira, organización que da origen a la Asociación Movimiento Nacional por los Derechos Humanos de las Comunidades Afrocolombianas –CIMARRÓN, fundada el 15 de diciembre de 1982 (Blanco, Caicedo y Ortiz, 2015). Este movimiento social se opone abiertamente a la discriminación racial. Un espaldarazo para el naciente movimiento es el reconocimiento que la cultura dominante nacional hace de lo afroamericano en los 50’s a partir de la valorización de la música y la danza de la costa Caribe, lo que hace más visible la condición de exclusión de la costa Pacífica y su consideración de reducto empobrecido, jerárquicamente inferior con respecto a la sociedad dominante, e incapaz de consolidarse como espacio autónomo con sus peculiaridades culturales.

---

<sup>90</sup> Cuando el río suena (Serie de TV Señal Colombia). Capítulo Timbiquí. 2015. Consultado en [youtube.com/watch?v=ukRAT4fRxK0](https://www.youtube.com/watch?v=ukRAT4fRxK0)

Entre 1940 y 1960 se acentúa el capital agroindustrial foráneo, proveniente de Bogotá, el Valle del Cauca y los Llanos Orientales principalmente, además de algunas empresas extranjeras. Ello trae nuevas formas de explotación de los bienes comunes, entre estos destaca: las especies maderables, la palma y el camarón. La ley 2ª de 1959, sobre economía forestal de la nación y conservación de recursos naturales renovables, contribuyó a consolidar en la región, el poder económico de las grandes compañías madereras, al otorgarles permisos para apropiarse y explotar territorios que hasta entonces eran ocupados por poblaciones negras (Restrepo, 1996). Como bien lo reconoce Rodríguez (2008), bajo la figura de reservorio atribuida a los bosques nacionales, el Estado en cabeza del Ministerio de Agricultura, se abrogó el derecho de sustraer tierras a beneficio de los empresarios privados, pasando por encima de los derechos de propiedad territorial de los grupos negros e indígenas. El desconocimiento de las formas de apropiación histórica comunitaria del espacio se daba con palabras como: “tierras baldías” o “zonas de colonización” para referirse al Pacífico, que de esta manera se concebía como un inmenso espacio vacío sin presencia humana.

Como señala Hoffmann (2004), estas décadas traen consigo una transformación radical del campo, donde los patrones de territorialidad están fuertemente relacionados con dimensiones de modernización como: la escolaridad generalizada, la llegada de medios de comunicación masiva, y la aceleración de la emigración. En este nuevo ciclo económico de “recolonización negra”, el trabajo deja de ser garantía para la reproducción social al estar asociado a un gamonalismo exacerbado al que cada vez más jóvenes de la región entregaron su fuerza laboral en francas condiciones de precarización y como única salida al creciente desempleo urbano; prueba fehaciente del fracaso de la modernización en esta región.

Se evidencia, de este modo, un agotamiento de las formas tradicionales de producción y poblamiento a partir del proceso de movilidad generado por el despliegue del capital agroindustrial en la región (Villa, 1998). En la búsqueda de hacerse a las nuevas condiciones laborales, educativas y de acceso a servicios de salud, un número importante de pobladores rurales migraron a centros urbanos como Guapi, Buenaventura y Tumaco, habitados también, aunque lejos de ser mayoría, por pobladores blancos y mestizos, dedicados principalmente al comercio, la minería y la extracción de maderables (Agudelo, 2001).

De este modo, anota Restrepo (2002), la entrada de la segunda mitad del siglo XX es el inicio de un cambio profundo de las condiciones de poblamiento de los grupos negros en la región, quienes acostumbraban a vivir en asentamientos dispersos a lo largo de este complejo territorio fluvial, pero en ese momento eran atraídos cada vez más por los núcleos urbanos, epicentros de la pujante industria maderera.

Desde mediados de los 70, y con particular intensidad en los años 80, el aprovechamiento de recursos forestales se orientó al interior del país, debido a la creciente demanda por el proceso de urbanización, principalmente hacia ciudades como Bogotá, Medellín y Cali (Restrepo, 2002). Un factor que dinamizó este mercado fue el uso de medios de transporte fluvial con mayor velocidad y capacidad. En el caso puntual de Timbiquí, Rodríguez (2008) expone que familias como los Montaña y Santa Rosa se establecieron a mediados de siglo en Buenaventura, logrando afianzar contactos con aserríos del puerto que luego serían los principales compradores de los cortes de madera provenientes del Pacífico caucano.

La presencia de proyectos industriales se acentuó en los 70's, con los empresarios dedicados al aprovechamiento pesquero, minero, y de palma aceitera. Esta tendencia siguió su curso de modo que, al final de la década, la intervención económica del Pacífico quedó anclada a una serie de políticas específicas de desarrollo para la región (Escobar y Pedrosa, 1996). Esta manera de concebir al Pacífico, como región estratégica con gran potencial económico, fue posible debido a un discurso en el que el Litoral se figuró como puerta de contacto con la promisoría cuenca del Pacífico, lo que permitiría, como sostiene Agudelo (2001), contrarrestar las condiciones de marginalidad de la región respecto del interior del país; no obstante, el principal efecto de tales políticas fue el despojo de un territorio concebido como vasto y ancho por sus pobladores.

Comienza a calar la idea de un Pacífico “desarrollable”; según lo exponen Escobar y Pedrosa (1996), se imagina y diseña la región como escenario para la puesta en marcha de ambiciosos planes económicos bajo los imperativos del “desarrollo”. Ciertas expresiones de la oralitura ponen en entredicho los supuestos beneficios del desarrollo en la región. Lo expresa el decimero Baltazar Mejía (Mejía, 2010) en la décima “Timbiquí” (fragmento):

*Y cuál es el beneficio*

*Y cuál es el desarrollo  
Si se llega hasta el meollo  
De tremendo sacrificio  
Maquinarias sin oficio  
Que ya ni motores tienen  
Para que otros se llenen  
Y al igual que en el pasado  
El oro será llevado  
Por otras gentes que vienen.*

### **3.2. Etnización de las comunidades negras**

En las décadas de los 80's e inicios de los 90's hay una ola de reformas y movilizaciones en el Pacífico colombiano, que expresan el descontento social frente a la crisis del modelo clientelista en el que se había hospedado el capital agroindustrial, lo que estimula la emergencia de actores locales que reciben apoyo a partir de proyectos de desarrollo local gestionados desde distintas ONG's; la iglesia católica en su vertiente pastoral indígena y negra e instituciones del Estado como las Corporaciones Autónomas Regionales (Hoffmann, 2004).

Con el apoyo amplio de la base social, adquieren vigor las reclamaciones territoriales impulsadas por diferentes organizaciones rurales, en torno al reconocimiento de una identidad étnica compartida. Frente a la urgencia de contrarrestar el dominio territorial de las industrias forestales y mineras, al igual que el uso de las vías fluviales como corredores para el tráfico de narcóticos (Rosas, 2013), las organizaciones campesinas del medio Atrato, en el Chocó, constituyen espacios de gobierno propio nucleados en la Asociación Campesina Integral del Atrato (ACIA), la cual tuvo una labor fundamental en términos de representación de los colectivos negros ante el Estado. Rosas (2019) advierte que, para la reivindicación territorial en un sentido étnico, fue importante que las organizaciones campesinas acudieran a la figura de “pueblos tribales”, incluido en el convenio 169 de la OIT, como instrumento para visibilizar las prácticas tradicionales de producción, que finalmente, serían reconocidas por el Congreso a través de la expedición de leyes que reglamentaran la propiedad colectiva de la tierra por parte de los pobladores negros.

En este escenario tenso y conflictivo de negociación de los términos de la nueva

legislación, por parte de tres actores fundamentales: el sector empresarial, las instituciones vinculadas al Estado, y el heterogéneo mosaico de movimientos y organizaciones sociales, emerge en 1991 una nueva carta constitucional en la que se consagran derechos territoriales inalienables para las minorías étnicas, reconociéndose la nación colombiana como “pluriétnica” y “multicultural”.

El reconocimiento jurídico de la etnicidad negra en la Constitución del 91 tendría una gran resonancia en el Pacífico Sur, que desde entonces se convirtió en el epicentro de la alteridad negra en el país. Como señala Restrepo (2013), inicia un intenso proceso pedagógico orientado a discutir y elaborar propuestas con las organizaciones de base, alrededor de nociones como *territorio*, *biodiversidad* y *ancestralidad*. Dando lugar a la ley 70 de 1993<sup>91</sup>, desarrollando el artículo transitorio 55 de la reciente constitución, reconociendo a las “comunidades negras” derechos colectivos sobre la tierra, y abriendo la posibilidad a la población rural ribereña de adquirir títulos en los territorios colectivos manejados por consejos comunitarios<sup>92</sup> (Hoffmann, 2002). Como resultado de la negociación de los términos de la ley 70, surgió un nuevo movimiento negro, el Proceso

---

<sup>91</sup> La ley 70 de 1993 reconoce derechos territoriales y el carácter étnico a la población rural ribereña. Por lo mismo, bajo la figura de territorios colectivos manejados por consejos comunitarios, reglamenta la adquisición de títulos para las comunidades negras del Pacífico. Asuntos como la etnoeducación, la representación política y la participación en proyectos de desarrollo regional y local, se hacen protagónicos en la reglamentación de esta ley; no obstante, como lo plantea Hoffman (2002), la ley excluye de sus principales aspectos a los habitantes urbanos, que son cerca del 70%. Habría pues, según lo expuesto, dos grupos sociodemográficos distantes entre sí, la población negra en general y la susceptible de movilizarse alrededor de la ley 70.

<sup>92</sup> Entre 1996 y 2004, como resultado de su intensa movilización, las poblaciones negras en el pacífico acceden a títulos colectivos otorgados por el INCORA, que se aproximan a los cinco millones de hectáreas, integrados a su vez a 132 títulos o “globos territoriales” en los que viven más de 50.000 familias que suman, más o menos, 281.321 personas. Así mismo, entre comunidades negras e indígenas disponen de alrededor del 70% de la superficie del Pacífico, bajo la forma de propiedad colectiva y sobre la base de su propia institucionalidad materializada en consejos comunitarios, lo que convierte a esta región según Villa (2005), en el lugar de proyección del sentido pluriétnico y multicultural de la nación. Los Consejos Comunitarios se crean como mandato de la ley 70 de 1993 y el decreto 1745 de 1995, y es la principal instancia organizativa para la administración de los territorios colectivos de comunidades negras.

de Comunidades Negras (PCN)<sup>93</sup>, que en esta álgida década de cambios en el país desempeñó un papel central en la elaboración de un discurso de carácter étnico-territorial que hizo viable el proceso de titulación colectiva. En medio de esta atmósfera política, se crean las condiciones para redefinir la identidad de los pobladores del Pacífico sobre la reivindicación de sus legítimos derechos territoriales y el reconocimiento de su ancestralidad y singularidad cultural. Para Restrepo (2013), este discurso fundamentado en la “etnización de las comunidades negras”, es evidente a principios de los 90’s.

Para Agier y Quintín (2003), es allí donde se generan las condiciones para construir una fuerte identidad “afrocolombiana”, reivindicada frente al carácter avasallador de las políticas desarrollistas aplicadas en la región. De este modo, se revalorizan los discursos de corte regionalista y localista, en los que la *identidad étnica* y la protección del ambiente constituyen ejes centrales. A su vez, va perdiendo importancia la lucha antirracista y de integración igualitaria a la sociedad, liderada por el movimiento Cimarrón en los 70’s y parte de los 80’s.

Entonces, la Constitución Política de 1991, la ley 70 de 1993 y los decretos de su aplicación en 1995, facilitan la vinculación del nuevo Movimiento negro con la nueva legitimidad institucional. Por primera vez, las poblaciones negras se encuentran provistas de argumentos “legales” -aportados por el mismo Estado- para ser escuchados, de manera que sus reclamos tengan resonancia institucional y sean advertidos por la sociedad nacional. Al devenir las poblaciones negras como “grupo étnico”, retomando a Agier y Quintín (2003), indica que el acceso a los recursos del Estado depende de nuevas relaciones entre identidad y territorio.

El artículo transitorio 55 (AT55) en el marco de la emergente legislación, inaugura prácticas en el Pacífico vinculadas al discurso de lo *étnico*, a partir de la consideración de los pobladores en términos de “comunidades negras”, impulsando con ello la generación de mecanismos de aplicación de la ley basados en categorías como *territorio*, *cultura* y

---

<sup>93</sup> El PCN nuclea a cerca de 140 organizaciones de base, consejos comunitarios y personas, en su mayoría del pacífico sur. Su estructura la conforma una Asamblea Nacional de Comunidades Negras (ANCN) y el Consejo Nacional de Palenques; los Palenques Regionales se articulan a la estructura nacional (Renacientes, 2019).

*ambiente*, las cuales no habían tenido ninguna incidencia significativa hasta el momento. Estas categorías son indisociables de la consolidación del multiculturalismo en el país, como factores clave de interlocución frente al establecimiento institucional de la etnicidad, a partir de la Constitución del 91.

Si bien se concede a los pobladores negros derechos territoriales sin precedentes, antes de esta, sus formas de autorepresentación no tienen fuertes amarres con el discurso de la etnicidad. Escobar (2006) sugiere que lo que sucede en los 90's es una "relocación" de lo negro dentro de las nuevas formas de alteridad, determinadas por la politización de la diferencia y la emergencia de las comunidades negras como nuevo sujeto político. Esto no es fortuito, se presenta en un marco de apertura neoliberal del país a la economía mundial, dentro de la política de integración de las economías de la cuenca del Pacífico, donde el Pacífico colombiano adquiere notoriedad como nueva y prometedora frontera para el desarrollo, sobre la base de implementar macroproyectos sustentados principalmente en el cultivo industrial extensivo de palma africana y la industria de camarón.

En el sentido expuesto, la identidad negra está dada tanto por la sobrevivencia de rasgos africanos y las huellas de un pasado de esclavitud, como de en una condición de movilidad y apertura, algo así como una *identidad en crisol*. Se irían potencializando las identidades construidas antes del AT55 y la Ley 70, de carácter más localizado; fuertemente basadas en el lugar y encastradas al río como centro de sus prácticas materiales y simbólicas hacia una etnicidad negra más general, instalándose nuevos imaginarios.

En la medida en que el viejo modelo racial homogéneo blanco-europeo occidental entra en crisis, las nuevas identidades, ahora reivindicadas por el Estado, presentan dificultades para ser controladas, debido justamente a la incidencia de factores transnacionales que ponen el acento en la diversidad cultural, el medio ambiente y los derechos humanos. Desde esta arista del problema, la etnización del Pacífico se debe considerar como un proceso compartido en el que políticas culturales emergentes confrontan en más o menos grado, el discurso institucional del Estado, de allí que las representaciones de lo negro, en tanto etnicidad, impliquen la instalación de un *campo de disputa político* en el que se pone en juego la rearticulación del pertenecer y con ello la creación de un imaginario político fundado en la diferencia, la autonomía y los derechos territoriales (Restrepo, 2002).

Es importante reconocer que la construcción identitaria de los grupos negros, apelando a rasgos afincados en la ancestralidad, la tradición y el carácter comunitario de las relaciones sociales, implicó esencializar la identidad cultural (Rosas, 2015), propiciando conflictos intra e interétnicos, provocados muchas veces por saber amenazada tal identidad. Ahora bien, la noción naturalizada de la identidad negra, si seguimos las ideas de Spivak (1987), da cuenta de cierto “esencialismo estratégico” usado por los colectivos negros del Litoral Pacífico, en aras de conseguir y visibilizar unos objetivos políticos, económicos y sociales específicos; de este modo, al invocar su identidad étnica, los colectivos negros intentan resistir a la tentativa de la colombianidad dominante, de borrarlos o marginalizarlos. Con todo, la cuestión central que plantea Escobar (2006), es si en última instancia, la *etnicidad negra* como cualquier otra identidad moderna, termina o no cautiva de la política representacional producida por las estructuras de poder de las que pretende emanciparse.

### **3.3. El espacio abstracto de la diferencia étnica**

La producción de una nueva territorialidad y etnicidad negra en el Pacífico colombiano da lugar a múltiples y profundas contradicciones. Según Offen (2009) la nueva legislación deja traslucir ambigüedades significativas, pues considera que a la vez que el Estado impulsó el reconocimiento étnico y cultural de las poblaciones negras remarcando su diferencia respecto de la cultura andina dominante en el país; también funcionó como un eslabón importante en la integración de dichas poblaciones dentro de las dinámicas globales del capital. Así, al definir lo que debe entenderse por “etnicidad negra”, la nueva legislación elaboró todo un sistema de codificación con fuertes implicaciones sobre los modos en que la gente negra usa la tierra, se organiza en el espacio y le da sentido al lugar.

La relevancia de la diferencia cultural, en términos de diferencia étnica, corresponde con la elaboración de una diferencia espacial, donde se resalta una forma radicalmente “otra” como la gente negra del Pacífico ha espacializado sus relaciones con el territorio. Se construye de este modo, una mirada esencialista y abstracta del espacio, al que se le niega su sentido global y la lógica de conectividad que lo constituye.

Las formas esencialistas de la diferencia exigen imaginar el espacio no como condición de la multiplicidad, o un aspecto potencial de la multiplicidad, sino como un cambio a

través del tiempo. Si la diferencia se entiende de esta manera, como el cambio en el tiempo de una sola cosa, esto es, como una identidad que se va modificando a medida que pasa el tiempo, queda clausurada cualquier posibilidad de incluir al espacio como causa, abierta y creativa, de la construcción identitaria (Massey, 2005). Se produce entonces una diferencia sin multiplicidad, sin interacciones, donde el espacio es reducido a la dimensión de la fijación y el confinamiento; es decir, al “reino de la *stasis*” (Massey, 2005, p. 112). Este divorcio entre tiempo y espacio hunde sus raíces en una perspectiva abstracta y mecanicista, nodal en pensamiento moderno, y muy funcional para la construcción de la diferencia étnica en el Litoral Pacífico caucano.

La modernidad trajo consigo la consolidación de una cosmología caracterizada por la definición de dos planos existenciales bien distinguibles entre sí: el de la naturaleza y el de la cultura. Como señalan Pons y Descola (2012), el problema no está en la forma de la oposición binaria en sí misma, sino en la pretensión de universalidad de su contenido, desde el cual la cultura se define por las diferencias que establece con la naturaleza. Dentro de esta lógica de dos planos, no sólo encontramos el par naturaleza-cultura. Asociados a este, la separación ontológica entre ciencias sociales y ciencias naturales, geografía e historia, lo humano y lo no-humano, y en última instancia, tiempo y espacio, lo que ha hecho mella en los modos como comprendemos y actuamos en el mundo.

La física newtoniana y las filosofías de Kant y Descartes, centrales en la formación del pensamiento moderno, construyeron una perspectiva mecanicista del espacio, comúnmente vinculada a la idea de continente abstracto y pasivo sobre el que se deposita el tiempo histórico. La ventaja del tiempo sobre el espacio, según Waldenfels (2004), obedece a tres razones: 1) El tiempo, más que el espacio, ha estado ligado a la naturaleza del alma y la conciencia, inquietas por la duración del vivir; 2) El progreso histórico refiere al dinamismo cambiante del tiempo, y no al espacio, al que se le atribuyó un carácter estático; y 3) El espacio es reducido a *extensio*, como algo puramente exterior que encuentra compensación reforzando la interioridad del tiempo. Se construyó de este modo una muralla infranqueable entre tiempo y espacio a favor del primero. El espacio se puso a servicio del tiempo únicamente como telón de fondo sobre el cual proyectar las proezas de hombre. En un espacio así suceden acontecimientos, pero en sí mismo no acontece.

En contraposición a esta idea fija de espacio, Henri Lefebvre, situado en un marco

holístico y relacional, desarrolla a lo largo de su obra una idea de espacio que trasciende su significación como simple escenario receptor de la realidad social, para entenderlo como el despliegue mismo de la actividad humana y condición existencial de toda relación social. Ese despliegue transforma y produce el espacio social, lo destruye y organiza incesantemente. Construye así una mirada del espacio que pone énfasis en las relaciones internas y refuerza la idea de que cualquier influencia externa es internalizada en procesos y objetos específicos a través del tiempo. Un espacio así, contenido en objetos, sugiere que un objeto existe en la medida que representa y contiene las relaciones que sostiene con otros objetos (Harvey, 2010).

Lefebvre ([1974] 2013) considera que el espacio del capitalismo dominante en la actualidad produce un *espacio abstracto*: “este espacio formal y cuantitativo niega las diferencias, tanto las que proceden de la naturaleza y del tiempo (histórico) como las que vienen del cuerpo, la edad, el género y la etnia” (p. 108). El *espacio abstracto* dominante en toda sociedad es indagado por Lefebvre a partir de la idea de *representaciones del espacio* o *espacio concebido*, cuyo dominio se ejerce a partir de discursos científicos de la modernidad legitimados por formas estandarizadas de la ciencia y el arte. Estas representaciones se estructuran a partir de saberes expertos institucionalizados que crean visiones normalizadas, homogéneas y transparentes del espacio, que, en su abstracción, indiferencia y declarada aspiración a la verdad, opacan las ambigüedades existentes e invisibilizan las disputas por la tierra. Tanto mayor la eficacia de ese dominio, cuanto más socava la capacidad diferencial histórica y corporal del *espacio vivido*; de este modo, resume Lefebvre ([1974] 2013): “en la *práctica espacial* del neocapitalismo [...] las *representaciones del espacio* permiten manipular los *espacios de la representación*” (p. 116).

En el Litoral Pacífico Sur, el proceso de titulación de la tierra mandado por la Ley 70 de 1993, significó la producción y despliegue de un espacio abstracto que exigía la demarcación de límites fijos, donde antes fueron funcionales formas de territorialidad móvil caracterizadas por el uso itinerante, difuso y flexible del espacio. Como señala Rodríguez (2008), se establecieron reglas para acceder a los recursos proporcionados por los ecosistemas, para lo cual fue necesario designar titulares con derechos legales para el uso de estos espacios; de este modo, con la delimitación territorial, las relaciones interétnicas fueron reguladas por un marco formal, donde los acuerdos y consensos –

otrora definidos por una lógica consuetudinaria de apropiación del espacio- quedaron totalmente desdibujados.

Comparto con la autora, que la asunción de una línea cartográfica, sin atender la experiencia del espacio regida por eventos históricos, procesos simbólicos e intereses prácticos y cotidianos, termina por producir divisiones y acentuar exclusiones. Un espacio así, vaciado de eventos, se produce como abstracción racional en la cual trazar fronteras rígidas que permitan condicionar el comportamiento de individuos y colectivos frente a las formas de acceso y uso de los ecosistemas. Con todo, los diferentes actores estatales, académicos y sociales -incluyendo los propios “activistas étnicos”- que impulsaron la titulación territorial étnica a partir del reconocimiento y demarcación de los territorios colectivos negros a lo largo de los ríos, consintieron en aplicar una visión exclusivista (Rodríguez, 2008), donde los usuarios de estos espacios rurales quedaron inmovilizados en los contornos rígidos de la lógica formal impuesta por el mapa. Esto debido a las presiones e imposiciones políticas que van acompañadas tanto de la fuerza ideológica – como es el caso de la educación – y de la fuerza coercitiva armada.

Recuerdo en particular, cómo durante una de las faenas de pesca que acompañé con Don Juan y Gustavo en el corregimiento del Cuerval, Don Juan señalaba con evidente disgusto, que los pobladores del río Guajuí, pertenecientes al Consejo Comunitario del mismo nombre, regularmente desconocían los límites definidos y realizaban sus jornadas de pesca en pleno dominio del Consejo Comunitario del Cuerval, actitud que a todas luces era calificada de irrespetuosa. En esa breve charla entendí una parte fundamental de la conflictividad asociada a la determinación de líneas rígidas ajenas a la realidad histórica del espacio vivido.

Como resultado y mediación del proceso de etnización de las comunidades negras en la costa caucana del Pacífico, se han conformado cinco consejos comunitarios en el municipio de Guapi y siete en Timbiquí, según Plan de Desarrollo de Guapi (2016-2019) (Tabla 1, Tabla 2 y figura 17).

Es relevante destacar que los Consejos Comunitarios están cobijados, para el caso de Guapi, por las organizaciones de segundo nivel Cococauca y Asoconegua. Por su parte, en Timbiquí, las organizaciones de segundo nivel que nuclean los consejos son el Palenque El Congal, Cococauca y Asoconsejos.

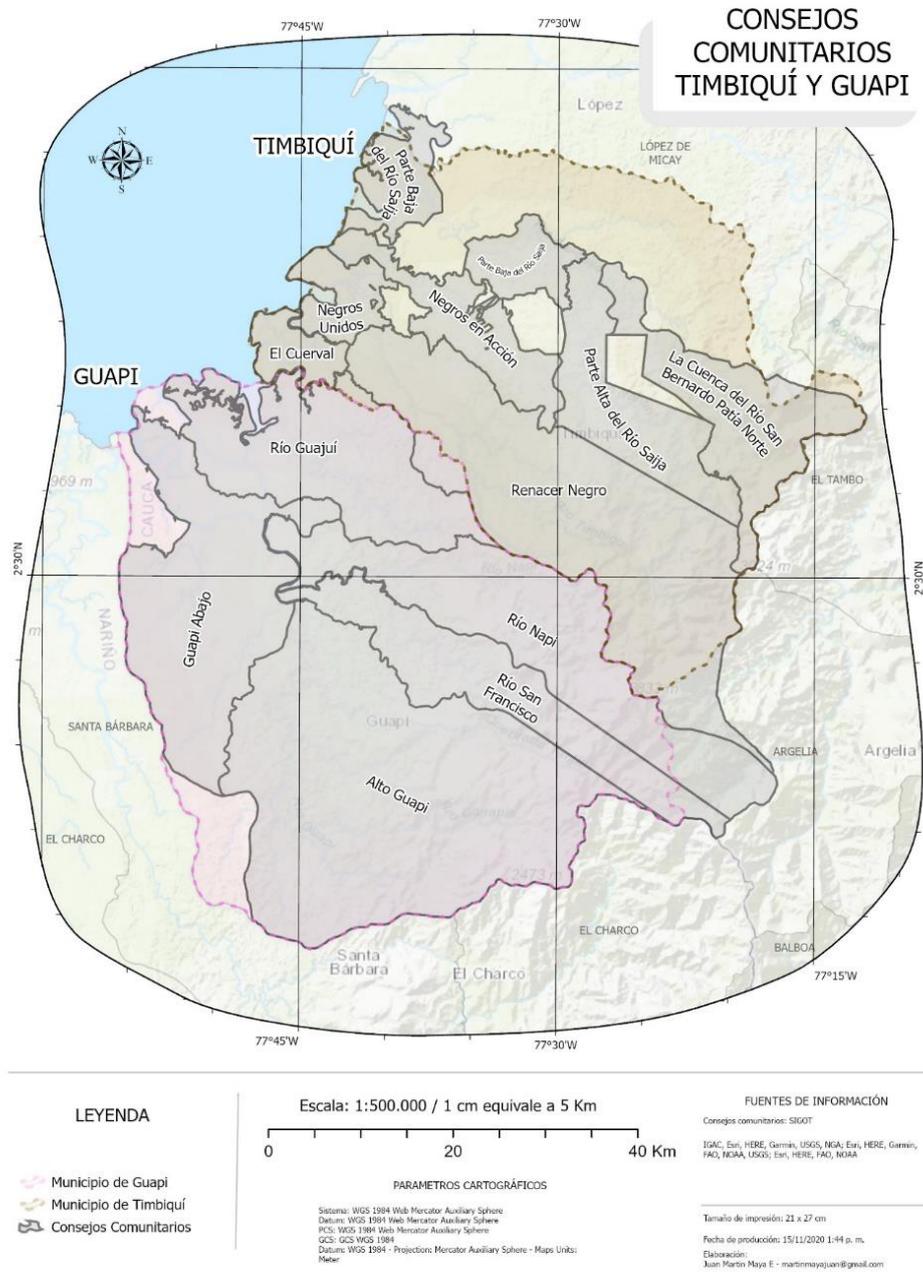
**Tabla 1.** *Consejos Comunitarios de Guapi*

<b>Organización</b>	<b>Resolución</b>	<b>Comunidades</b>	<b>Área (ha)</b>	<b>Personas</b>
Consejo Comunitario Guapi Abajo	348 de 09/21/2015	Calle Honda, Partidero, La Pampa, Codicia, Sansón, Penitente, El Carmen, Santa Rosa, Chamancito, Parcelas, Playa Obregones, La Sabana.	43196	2592
Consejo Comunitario del Rio San Francisco	347 de 09/21/2015	El Roble, Pascualero, Obregones, Madre Vieja.	26232	801
Consejo Comunitario del Rio Napi	352 de 09/29/2015	Bocas de San Francisco, Playa del Medio, Isla de Tomas, Santa Gertrudis, Pinulpi, San Antonio.	47007	2074
Consejo Comunitario del Rio Guajuí	s.d.	El Cantil y Playa Blanca	35735	3514
Consejo Comunitario Alto Guapi	346 de 09/18/2015	San Agustín, Hojarascal, Chiguero y Caimito.	103742	2026

Fuente: Lemaitre, 2011, citado por Estrada, et al. (2013); DACN-Mininterior (2020).

En el Litoral Pacífico Caucaño, el proceso de titulación colectiva de la tierra careció de un entendimiento integral por parte de las comunidades negras, acerca de los alcances y beneficios del modelo de ordenamiento territorial propuesto desde la Ley 70. En esta región, como anota Rodríguez (2008), no toda la gente adhería a la idea de la titulación colectiva de la tierra; por el contrario, la titulación individual impulsada desde el INCORA en los 60's, seguía siendo una fuerte aspiración por parte de muchas familias.

**Figura 21.** Mapa de Consejos Comunitarios de Guapi



Fuente: Contreras y Maya (2020), con base en Plan de Desarrollo de Guapi (2016-2019)

**Tabla 2.** Consejos Comunitarios de Timbiquí

Organización	Resolución	Comunidades	Área (ha)	Personas
Consejo Comunitario Renacer Negro	366 de 10/09/2015	Santa María, San José, Coteje, Realito y Piandero, Cheté, El Charco, Mataco,	71010	4.572

<b>Organización</b>	<b>Resolución</b>	<b>Comunidades</b>	<b>Área (ha)</b>	<b>Personas</b>
		San Miguel y La Fragua		
Consejo Comunitario Parte Baja del Río Saija	356 de 10/26/2010	Nueva Esperanza, Los Brazos, Santa Barbara del Mar, Puerto Saija, San Francisco, Herradura, La Troja, Cupi, La Viuda y Camarones, Bocas de Patía, La Brea, Cabecital, Bocas de Guagui.	16115,9	900
Consejo Comunitario Parte Alta Sur del Río Saija	2204 de 3/12/2002		19926,59	
Consejo Comunitario Negros en Acción	125 de 06/27/2017		14362,8	
Consejo Comunitario de Negros Unidos	265 de 06/01/2015		7008,9	
Consejo Comunitario de la Cuenca del Río San Bernardo Patía Norte	2064 18/11/2002		25652,39	
El Cuerval	2722 de 27/12/2001	Concepción, San Miguel del Mar, Cuerval	5397,39	

Fuente: DACN-Mininterior (2020)

Es notable que el proceso de etnización de las comunidades negras supuso cambios profundos en la manera como la gente negra del Litoral configuró sus espacios y dio sentido a los lugares. Reconozco que con la nueva legislación se abrieron posibilidades para la titulación de tierras en términos de fortalecer un sistema de derechos étnicos y territoriales, lo que en cierto nivel, ha significado una herramienta valiosa en la defensa del lugar, sin embargo, este proceso está minado de tensiones asociadas a la invención de nuevas formas de organización espacial caracterizadas por el establecimiento de límites político administrativos problemáticos; así como nuevos discursos, sentimientos y subjetividades que riñen con los imaginarios geográficos anclados en el espacio vivido.

Revisemos algunos de esos discursos des-historizados y des-corporalizados sobre el lugar –como el del progreso y desarrollo p. ej.- y su expresión en la oralitura negra.

### **3.4. El culto a la biodiversidad**

Las imágenes que dominaron la imaginación geográfica del Pacífico, desde entrado el siglo XX, lo figuraron como un lugar inhóspito, inaccesible, salvaje e insano. A estas imágenes de una selva agreste, apabullante y obstáculo de la acción civilizatoria, se suman, dice Restrepo (2013b), otras cargadas de un “pesimismo antropológico”, histórico-político, en las que los pobladores son representados como gente atrasada, ignorante, abandonada, perezosa e irresponsable; en suma, incapaz de usufructuar una tierra abundante en riquezas naturales.

No deja de ser llamativa la paradoja señalada por Restrepo (2013a) de que, a estas narrativas y representaciones del lugar, desde las nociones de barbarie, abandono y salvajismo, fueran asociadas las de riqueza natural ingente y desbordada, desaprovechada por la “indolencia de sus gentes”. La desnudez y la renuencia al trabajo sobresalen como rasgos propios de esta imagen tropical del Pacífico, y se hace visible una “geografía de las razas y castas”, trazable desde la Colonia, en la que se establece cierta correspondencia entre las condiciones ambientales del trópico con el carácter y comportamiento de la “raza negra”, en tanto la “razas superiores” son asociadas a las elevadas altiplanicies.

Se establece de este modo, una *topografía moral* del Pacífico, categoría usada por Wade (1997), a través de la cual la región es interpretada, por lo menos desde el siglo XIX, a partir de la confluencia de tres factores: las condiciones climáticas y geográficas del trópico inhóspito, la predominancia de las poblaciones negras y el estado de miseria y precariedad de las mismas. Desde este argumento, señalado por Restrepo (2013a), lo racial y lo espacial se co-producen para dar significado a la región:

Esta geografía de la negridad se ha articulado a un pensamiento racial, heredero de los imaginarios coloniales, que inferioriza al ‘negro’. Atribuyéndole a la biología supuestas incapacidades morales e intelectuales de la ‘raza negra’, se argumenta la marginalidad y pobreza de regiones como la del Pacífico precisamente por la predominancia racial del ‘negro’ (p.173).

Siguiendo la exposición del autor, durante el siglo XX las imágenes racializadas de la región son acentuadas gracias a una “gramática de cualidades y vicios” de los grupos negros que habitan la región. En documentos institucionales como el Plan de Fomento, liderado por el Departamento Administrativo de Planeación comenzando los 60’s –pero presentes desde el siglo anterior, por ejemplo, en la Comisión Corográfica liderada por figuras como Agustín Codazzi<sup>94</sup>- revelan un marcado “pesimismo racial”, en la que se proyecta la imagen del negro como un ser inculto, atrasado y primitivo, apegado irracionalmente a las tradiciones. Al pesimismo racial, se suman el geográfico, que explica la imagen lamentable del negro, endilgándola al entorno tropical; y cierto carácter anárquico, rebelde y desordenado.

A la larga, estas imágenes terminarían por justificar una retórica salvacionista del desarrollo, en virtud de la cual, el Pacífico colombiano es inventado en términos de la modernidad, lo que se ve reflejado, en los 80’s, en la formulación del Plan de Desarrollo Integral de la Costa Pacífica (PLAIDECOP), al igual que en el Proyecto de Desarrollo Integral Agrícola Rural (DIAR). La región se convierte así, en palabras de Escobar y Pedrosa (1994), en una “entidad desarrollable”, un espacio volcado a los fines de “desarrollo”, el “progreso” y la “integración”. El desarrollo, forma que tomó la modernidad en el Litoral, implicó la inserción de múltiples dispositivos científicos, económicos, estatales y administrativos, en la médula del *espacio vivido*. Dicen los autores:

Al Litoral se lo cuantifica, se lo mide a lo ancho y largo de su territorio, se lo conmina a entregar sus secretos. Creemos que lo conoceremos a través de números, las estadísticas, las encuestas. Desde la perspectiva de la modernidad en el Pacífico hay “poblaciones”, hay “necesidades”, hay “recursos” [...] Habría que preguntarse qué hay en el juego de esta economía política del número, más allá de crear un sentido de la urgencia o inminencia de la intervención desarrollista (p. 41).

La mirada del “desarrollo” como respuesta racional al llamado de una región abundante

---

<sup>94</sup> En uno de los pasajes citados por Restrepo (2013a) dice el corógrafo: “Nadie podrá venir a habitar estas regiones sin ser acometido de los fríos y calenturas; y el hombre blanco por aclimatado que esté tendrá una vida más corta que la que tuviera en otros lugares; sus fibras se debilitarán, y llevará una existencia débil y enfermiza, por poco que se exponga al agua y al sol” (Codazzi [1853-1855] 2002, p. 87)

en riquezas naturales, pero desaprovechada, se articularía iniciando los 90's, a un discurso "celebracionista" de la enorme biodiversidad, la cual demandaba ser conservada. Este "giro" a la biodiversidad, según Restrepo (2013b), puede entenderse "como el conjunto de discursos, prácticas y subjetividades que, apuntalados a menudo en los conocimientos expertos de la biología y la ecología, articulan una inusitada inteligibilidad y legibilidad de esta región en términos de una excepcionalidad en clave de 'diversidad biológica'" (p. 181).

En este contexto, el proceso de etnización de las comunidades negras no se puede deslindar de la emergencia de una serie de discursos globales afincados en el respeto de los derechos humanos y el éxito de propuestas como el desarrollo sostenible. Como describe Rosas (2015), el ordenamiento jurídico colombiano y la concepción de lo étnico dentro del mismo, estuvo fuertemente influenciada por discusiones que por entonces se dieron en el país en torno a la conmemoración del V centenario del "descubrimiento de América" y la importancia de reparar la violencia histórica sufrida por las poblaciones negras esclavizadas. Concomitante a lo anterior, se promovió una reflexión global sobre el desarrollo sostenible, que tendría lugar de cara a la realización de la Cumbre de Río de Janeiro en 1992.

En este sentido en la Constitución del 91 se declaró además del carácter multiétnico del país, la importancia de establecer un conjunto de políticas alrededor de la protección de la naturaleza en un marco de sostenibilidad ambiental. El acento en la sostenibilidad, para entonces, representó un giro que permearía el concierto político internacional.

Con la asimilación de la identidad negra en el nuevo discurso de la conservación, vino su naturalización; a partir de este momento los grupos negros comenzaron a considerarse como ambientalistas, la comunidad como si viviera en asentamientos discretos y sus modalidades de organización subsumidas a las formas de autoridad convencionales. En suma, los pobladores negros se convirtieron en objeto de regulación espacio-temporal bajo las nociones dominantes de territorio y cultura instaladas por un régimen moderno, racional y normativo. La construcción identitaria de las comunidades negras en términos de grupos étnicos es articulada de manera simple a una supuesta racionalidad ambiental, en una relación idílica con la naturaleza, expresada en multiplicad de prácticas

ancestrales<sup>95</sup> y tradicionales, que ahora tendrían una función crucial en términos de conservar la megadiversidad de la región (Restrepo, 2013b).

El posicionamiento de las minorías étnicas dentro del discurso ambiental no era algo del todo nuevo. Los pueblos indígenas fueron representados, desde los años 70's y con creciente énfasis -por toda clase de programas ambientales, proyectos de cooperación, ONG's, los medios de comunicación y la sociedad en general- como "guardianes de la naturaleza", "eco-héroes", "nativos ecológicos", cuyas prácticas amigables con el ambiente se percibieron como luz de esperanza frente a los desmanes del capital global (Ulloa, 2001). Esta forma de representación en términos de "identidades ecológicas" resultó decisiva en el juego relacional y múltiple de configuración de las identidades étnicas colectivas en el país, incluyendo por supuesto, la etnicidad negra.

Esta imagen romantizada de una comunidad<sup>96</sup> que convive en armonía con la naturaleza, en una suerte de "oasis de paz", se sostendrá hasta mediados de los 90's (Agudelo, 2001). Negros e indígenas del Pacífico, en medio de la pavorosa violencia que atravesaba el país, fueron imaginados como comunidad cándida e inocente, a los que era justo reconocer por haber conservado el hábitat casi intacto, a través de un modelo ancestral de manejo amigable del ambiente.

Lo que ocurre con este viraje espacial, desde la mirada de Escobar (2006), es una conquista material y discursiva de los territorios del Pacífico, donde ahora, los sujetos etnizados ostentan una identidad indisociable de su función como guardianes de la

---

<sup>95</sup> Lo "ancestral" en este apartado difiere significativamente de lo discutido en el capítulo anterior. Aquí lo ancestral no es lo que pervive del pasado, ejerciendo límites y presiones reales en la práctica espacial, sino una imagen empobrecida y edulcorada, en la que los estereotipos del "buen salvaje" tergiversan los aportes reales de las prácticas y saberes pretéritos en el presente.

<sup>96</sup> En las ciencias sociales el concepto de comunidad tiene múltiples connotaciones, no siempre en acuerdo. Las comunidades están articuladas fundamentalmente en torno a intereses sobre las cuales convergen. Liceaga (2013) afirma que las comunidades no son fijas ni siempre contrapuestas a la sociedad moderna; más bien, la comunidad se constituye a través de procesos de identificación, asociados a territorialidades y relaciones sociales compartidas, en permanente (des)articulación; con lo cual, obedecen a dinámicas contradictorias y discontinuas, donde un mismo sujeto puede migrar de una comunidad a otra, según la identificación estratégica, ideológica o social a la que esté adherido.

naturaleza, protectores de la biodiversidad y sostenedores de una cultura que ha convivido de manera armónica con la naturaleza. Se les hizo así, responsables de salvaguardar la biodiversidad, como el baluarte máspreciado para garantizar el desarrollo regional. Como acertadamente lo sostiene Rosas (2019), el fuerte nexo producido entre identidad étnica y conservación de la biodiversidad, a través de la idea de ancestralidad, se expresa abiertamente en el artículo 21 de la Ley 70:

Los integrantes de las comunidades negras, titulares del derecho de propiedad colectiva, continuarán conservando, manteniendo o propiciando la regeneración de la vegetación protectora de aguas y garantizando mediante un uso adecuado la persistencia de ecosistemas especialmente frágiles, como los manglares y humedales, y protegiendo y conservando las especies de fauna y flora silvestre amenazadas o en peligro de extinción.

La conservación de la biodiversidad fue endilgada a las prácticas consuetudinarias de los grupos étnicos, cuya vocación histórica, se asumía, era la del cuidado de la naturaleza. Este argumento fue recurrente en los textos jurídicos que reglamentaban el acceso y uso colectivo de la tierra. Vista de esta manera, la titulación colectiva de tierras se entendió como una estrategia de “aprovechamiento sostenible”, central en aras de conservar los ingentes recursos naturales de los que goza la región. La territorialización de la etnicidad y la conservación del hábitat biodiverso se convirtieron en ejes fundamentales en la manera de concebirse el “desarrollo” de la región.

Se entiende que en este contexto fuera plausible el término ‘bio-región’, ‘Chocó biogeográfico’, ‘Pacífico biogeográfico’ o ‘Biopacífico’, para referirse a la región del Pacífico –desde la cordillera hasta la costa, desde la frontera con Panamá, hasta el norte de Ecuador- a partir de la arista de las enormes posibilidades para el desarrollo, contenidas en la biodiversidad de su selva. Restrepo (2013a) es enfático en este punto al reconocer que el uso de estos términos no solo denota un cambio en el lenguaje. No se trata simplemente de un cambio en la manera de referirse a este espacio; más bien, se produce un nuevo espacio resultante de la conjunción del giro biodiverso y la etnización de las comunidades negras. Hablamos pues, de una ‘nueva región’ que implica cambios en las políticas de su significación, pero también de su intervención.

Libros como “El Pacífico colombiano” y el proyecto “Biopacífico” – este último financiado por el Fondo Mundial para el Medio Ambiente - participan activamente en la

inauguración de este discurso de corte conservacionista (Restrepo, 2013b). Estos textos fueron centrales como orientadores de políticas públicas en la región, frente a las prioridades económicas y sociales que debería encarar el Estado. Allí la biodiversidad es valorada en tanto objeto de conocimiento e investigación, puntualmente con fines biotecnológicos.

La imagen de la biodiversidad como fuente de riqueza, explica Restrepo (2013a), es cobijada por la idea de recurso propiedad de la nación; de este modo, se le asigna una responsabilidad central como baluarte para el progreso del país. Su conservación y adecuada negociación, se prevé, abriría enormes oportunidades de participación de las ganancias económicas derivadas de su aprovechamiento comercial. El país, y regiones como el ‘Chocó biogeográfico’ en particular, comienza a leerse como reservorio de recursos dispuestos en ‘bandeja de plata’ para su apropiación y negociación en el escenario del comercio internacional.

Esta práctica discursiva implicó la formulación por parte de la lógica posmoderna del capitalismo, de una nueva política de la naturaleza en la que esta pasó a ser nominada como ‘recurso natural’ e interpretada como ‘medio ambiente’, conceptos sumamente operativos para la creación e implementación de nuevas legislaciones y proyectos de “desarrollo sostenible” (Escobar, 1999), concordantes más con una lógica de conservación interesada en el futuro aprovechamiento capitalista y dominio funcional del espacio, que con las prácticas cotidianas de su apropiación simbólica efectuadas tradicionalmente por los grupos negros. De este modo, a partir del discurso del “etnodesarrollo”, se produce toda una estructura de significación de los “grupos étnicos” en la que se les hace responsable de una región ahora “desarrollable”, en tanto “guardianes de la biodiversidad”.

Siguiendo a Offen (2009), se entiende que el Banco Mundial viera con buenos ojos el proceso de titulación territorial colectiva en el Pacífico colombiano y decidiera destinar recursos económicos para dicho fin, entendiendo la titulación como un medio para facilitar la estabilización de los regímenes de propiedad sobre tierras de alta biodiversidad, y de esta manera, protegerlas de los vaivenes del mercado que pudieran llegar a comprometer su futuro usufructo. Se garantiza así la inversión extranjera al incorporar tecnologías apropiadas a las exigencias de conservación, la cual, desde este punto de vista, no se contrapone a los procesos de acumulación de capital. Lo irónico de

este argumento según el cual se asume a la propiedad colectiva de la tierra por parte de los grupos étnicos, como una forma efectiva de conservar la biodiversidad, radica justamente en que se consideren a quienes han sido víctimas de los procesos de apropiación privada de la tierra, como responsables de salvaguardar la mayor “riqueza ambiental” de la región.

La mirada conservacionista se vincula de esta manera con modelos de explotación de la naturaleza. La minería, los cultivos ilícitos – y las fumigaciones realizadas a los mismos-, y la sobreexplotación de maderables, han sido permitidos en los territorios del litoral Pacífico colombiano, ya sea por acción u omisión del Estado, siendo este mismo el que favorece el despliegue del discurso conservacionista, que impone la significación de la naturaleza exclusivamente como “recurso” explotable para el capital, como reserva de explotación a tiempo futuro. La decantación de este discurso en el sentido común hace que la selva sea concebida como reserva forestal y no como espacio habitado, vivido y significado históricamente por la gente negra; de esta manera, se justifican los modelos extractivistas como horizonte de posibilidades de la configuración espacial.

Respecto a lo anterior, y en el marco del trabajo de campo de la investigación, tuve ocasión de asistir en febrero de 2016, a la reunión de representantes de Consejos Comunitarios del Litoral Pacífico caucano (Guapi, Timbiquí y López de Micay) convocada por el Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible con el fin de exponer la estrategia de reducción de gases de efecto invernadero (ENREDD). En dicho escenario, llamó mi atención la intervención de una de las consejeras, quien señalaba el cinismo que se oculta detrás del hecho de que los intereses particulares de los actores políticos y económicos que ‘acaban con los ecosistemas’ – a través de la actividad minera, las fumigaciones de cultivos de uso ilícito o la extracción de maderables- sean los mismos encargados de incitar a la gente a reñir por donaciones y migajas para cuidar lo que ellos siempre han cuidado, y por lo cual además las comunidades deberían sentirse ‘favorecidas’ y ‘agradecidas’. Se hace notable entonces –apelando al pensamiento lefebvriano- cómo en la práctica espacial del *capitalismo verde*, los espacios de representación – saturados de alusiones permanentes a los elementos ancestrales y tradicionales de la cultura negra- son manipulados por las representaciones del espacio, articuladas en el discurso del etnodesarrollo y del “desarrollo sostenible”. El espacio se convierte así en un receptor pasivo del relato del “desarrollo”.

Ahora bien, la valoración del lugar, en términos de biodiversidad y la importancia de su conservación, está respaldada en diferentes formas de ecologismo, en particular por el ‘culto a lo silvestre’. Esta corriente del ecologismo, según Martínez Alier (2005), se fundamenta en la defensa de la naturaleza inmaculada, de los prístinos bosques y ríos, en el amor por los lugares que se suponen ‘intocados’ por la dinámica del mercado.

El ‘culto a lo silvestre’, que en un sentido emocional significa el ‘amor a lo silvestre’, funge como eje de las preocupaciones por la preservación de la naturaleza salvaje; sin embargo, no cuestiona los principios que rigen el mercado, como la maximización del crecimiento económico, tan sólo busca la manera de evadirlo; esto es, de proteger la naturaleza de la voracidad del capital. En las últimas décadas dicho ‘culto’ ha estado representado por el movimiento de la ecología profunda, que emerge de esta estructura de sentimiento hacia la naturaleza, en la que convergen dos conjuntos complementarios de ideas: aquellas que giran en torno a la antipoblación y las conexas al conservacionismo natural (Orduna, 2008).

Si bien la actitud que promueve esta forma de ecología pugna por el biocentrismo, en términos ideológicos el mensaje que resuena es que es plausible *conservar y restaurar la naturaleza sin necesidad de interrumpir los procesos económicos de acumulación de capital*. Considerar, como lo hace constantemente el discurso de la biología de la conservación, que una de las tareas más acuciantes de cualquier sociedad es la de fomentar la creación de áreas consagradas a la conservación de la biodiversidad, supone varias afirmaciones de fondo; a saber, que hay áreas en las cuales la naturaleza sí puede ser sometida bajo la acción antrópica, y por otro lado, que es deseable la separación del trabajo, la vida humana activa, de los ecosistemas, so pena de que estos terminen por ser inevitablemente saqueados, cuando no totalmente degradados. Con todo, lo que ratifica este discurso es el viejo divorcio entre naturaleza y cultura.

Los sentimientos de apego al lugar se articulan a los planteamientos conservacionistas, donde llama la atención el deslizamiento sentimental desde amor al lugar, a la angustia por su inminente pérdida. El temor del saqueo de las riquezas naturales está presente en expresiones como ‘biopiratería’ o ‘saqueo genético’ que traslucen la idea de que en cualquier momento la biodiversidad será expoliada por parte de gente poderosa e inescrupulosa, casi siempre venida de países extranjeros.

*El Pacífico costero  
era el último pulmón  
que le quedaba a la tierra  
para su oxigenación.  
Colombia estaba orgullosa  
con su riqueza ambiental,  
variedad biodiversa  
de la fauna y flora hermosa.  
Se contemplaba dichosa  
reliquia del mundo entero,  
por los celos del extranjero  
el aire están fumigando  
y sin piedad están acabando  
al Pacífico costero.  
Se acaba la brisa pura,  
se aproxima la extinción  
pronto vendrá una explosión,  
llantos del ecosistema,  
sangrarán todas las venas  
por el último pulmón.  
Los ríos pierden su caudal  
y las aguas su pureza,  
toda la naturaleza  
lanza un destello ambiental  
y el arte medicinal,  
que por tradición se aferra,  
mira sus plantas en guerra  
repletas de glifosato,  
se acaba todo el recato  
que le quedaba a la tierra.<sup>97</sup>*

La asociación del “Pacífico costero” con expresiones como “último pulmón”, “variedad

---

<sup>97</sup> Romilio Cadena. “El Pacífico costero”. Documental “Pacífico colombiano: entre la vida, el desarraigo y la resistencia”, publicado en el año 2013. Consultado en: [youtu.be/vw35Xn5fNIw](https://youtu.be/vw35Xn5fNIw)

biodiversal”, “fauna y flora hermosa” y “reliquia del mundo entero”, acentúan la comprensión de este espacio como un prodigioso y al mismo tiempo excepcional acervo de “recursos naturales”. La expresión “riqueza ambiental” usada en la décima, sugiere que se es rico, en la medida que la biodiversidad se encuentra a disposición. Así, en tanto fuente inconmensurable de riqueza, la naturaleza funge como un factor decisivo de desarrollo.

Cabe mencionar que la interpretación de la selva del Pacífico con el filtro de la ingente “biodiversidad”, bajo una lógica conservacionista, se halla comúnmente enmascarada en imágenes estetizadas de una naturaleza considerada virgen, genuina, paradisiaca, exótica como los “nativos” que moran en ella. Es preciso reiterar que dichas imágenes configuran un tópico romántico que circula desde mucho tiempo antes de su (inte)legibilidad como riqueza megadiversa objeto de conservación; no obstante, ambos tipos de imagen se hallan fuertemente imbricadas en la visibilización del Pacífico como “región desarrollable”.

La concepción idealista de la naturaleza produce el paisaje en tanto espectáculo digno de ser mirado, y reafirma el valor de la naturaleza preservada y no alterada por la presencia del trabajo humano. Las imágenes del paisaje asociado con la naturaleza virgen, utilizadas frecuentemente por la industria del turismo, son el testimonio de qué tan vigente sigue siendo hoy la perspectiva idealizada de la naturaleza<sup>98</sup>. Estas imágenes se han hecho dominantes en la manera como el Pacífico se ha publicitado en la arena del mercado. La percepción de lejanía, de silencio, de acceso a una naturaleza inmaculada o de paraíso perfecto para descansar y escapar de la cotidianidad, son algunas de las promesas que expresan los paisajes producidos por este *imaginario geográfico*.

---

<sup>98</sup> En relación al fenómeno turístico, Hiernoux (2004) establece cuatro idearios o anhelos subjetivos que han orientado el comportamiento de la sociedad en relación con la práctica turística, ellos son: *la conquista de la felicidad*, la cual se realiza en el consumo de cierto tipo de imágenes naturales y culturales; *el deseo de evasión* que se fundamenta en la negación de la cotidianidad en el sentido de una serie de actos repetitivos que llevan a la alienación; *el descubrimiento del otro*, en el que se destaca el exotismo como un elemento estimulante del viaje; y por último, *el regreso a la naturaleza*, que encuentra su principal incentivo en la degradación ambiental propia de la vida urbana

En este punto se evidencia una de las principales funciones ideológicas que contiene esta forma de imaginación del espacio, a saber, el escamoteo de la historia, que no es otra cosa que el escamoteo del presente. Como lo plantea Rojas (2006), el imaginario colonialista, al considerar que ciertos pueblos son destinos de pura naturaleza y de culturas confinadas en el pasado, se niega la historia; esto es, las vivas, conflictivas y cambiantes relaciones entre naturaleza y cultura. No obstante, reconocer la historia, y con ello el presente, resulta muy inquietante para el mercado, ya que tendría que visibilizar las tensiones y contradicciones producidas por un modelo de sociedad que desde hace más de medio siglo ha estado confundiendo desarrollo con crecimiento económico.

Ahora bien, la presencia del Estado en el Pacífico en los 90's, además de estar vinculada al discurso y práctica de la conservación de la biodiversidad y la intervención a través de proyectos de desarrollo como el ya mencionado Biopacífico, se concretó en la facilitación del ingreso de un flujo creciente de capital externo, asociado a los sectores de la minería y la industria maderera. Para Oslender (1998), el proceso de apertura económica experimentado por entonces incidió en alto grado para que las comunidades locales y sus métodos tradicionales de uso de su "espacio acuático", fueran ignorados para favorecer el dominio territorial de grandes intereses económicos que operaron a través de "actividades de intervención amansadoras" tendientes a marginalizar, o integrar estas comunidades en condiciones de exclusión y precariedad.

Paradójicamente, al tiempo que se aplaude el modelo pacífico de convivencia ancestral sociedad-naturaleza de las comunidades negras -a través del reconocimiento jurídico de su diferencia étnica, de sus legítimos derechos de propiedad sobre la tierra, y de la exaltación de su ingente biodiversidad- se inicia en la región, como anota Rosas (2015), un ciclo bélico agenciado por intereses globales de corte neoliberal, los cuales traerán consigo una cruenta dinámica de des-territorialización de estas comunidades.

Plantearía la paradoja de que una frontera histórica y natural como el Pacífico hasta momentos muy recientes, estaría siendo integrada a la dinámica nacional e internacional vía la guerra y el tráfico ilícitos [...] La paradoja resulta tanto más dramática cuanto más se hace conciencia de que esta brutal integración de la región se produce, justamente, durante un periodo en el que sus gentes, negras e indígenas ampliamente mayoritarias, habían logrado darle forma a un proyecto étnico y territorial propio. (Almario, 2004, p. 86-87).

Cabe aclarar que esa frontera o periferia, hasta los 90's, mantuvo relativamente distante a la región respecto de la dinámica del conflicto que convulsionaba el interior del país, lo que significa que, si bien la costa Pacífica no era ajena a diversas formas de conflicto y violencia, estas no habían alcanzado las proporciones dramáticas de otras regiones (Agudelo, 2001). Unos pocos años más tarde, lo que fuera un “oasis de paz”, se transformó en un paisaje del miedo, producido por procesos de neo-colonización del territorio, en conjunción con dinámicas económicas legales e ilegales que apelaron a estrategias bélicas para ejercer su dominio territorial.

Con lo dicho hasta este punto, no es fortuito que la implementación de políticas multiculturales, el giro a la biodiversidad y la apertura neoliberal, hayan convergido en el Pacífico. Como sostiene Rosas (2019), capital y Estado acentuaron la diferencia cultural de los colectivos negros, marcándolos como étnicos, pero al mismo tiempo confinándolos en los extramuros del país dentro de un esquema de poder andino-céntrico, de manera que, ese supuesto “reconocimiento” ha servido para ocultar la violencia sistemática, material y simbólica, que se ha ejercido en el mundo negro del Litoral.

### **3.5. Topofobia o el lugar como experiencia de dominación**

A partir de los 90's el Pacífico colombiano, incluyendo su litoral caucano, se convierte en un escenario de disputa territorial armada. Si bien, desde antes había presencia de grupos armados, estatales y al margen de la ley, es solo hasta este momento cuando el conflicto adquiere su forma más atroz, dejando miles de muertos, desaparecidos y desplazados como saldo social. Alterando

de manera escandalosa los hábitos de vida, los afectos, la solidaridad, el sentido de habitar el territorio; cambia la relación con el pariente y vecino, y hace que se pierda el sentido de pertenencia [...] El puente que ahora se tiende entre el mundo rural, convertido en un gran monocultivo de la coca o la palma africana, dominado por los grupos armados, y el mundo urbano, lleno de corrupción política y de insularidad, no da espacio para que rituales como los de la tradición oral sean los protagonistas. (Vanín, 2016, p. 10)

El proceso de “desterritorialización” y las formas de violencia que se van acentuando en la región, no se pueden deslindar del gran interés económico y político del espacio como

escenario para proyectos de inversión a gran escala, el “Pacífico desarrollable”. Así, el Pacífico colombiano es disputado por quienes intentan dominarlo y quienes buscan apropiarlo. Resguardos indígenas, territorios de comunidades negras, áreas protegidas, zonas de propiedad privada, se instalan en el espacio, con sus *imaginarios geográficos* y prácticas enfocadas al aprovechamiento de la naturaleza.

### 3.6. El Pacífico como región desarrollable

*En los últimos cincuenta años los colombianos hemos tratado varias veces de destruir la selva de la costa del Pacífico y de Urabá. Hemos ensayado diferentes y variados métodos: construir ferrocarriles y carreteras para acelerar la colonización, extraer tanino del manglar, promover la industria de madera y pulpa, crear empresas para excavar las riberas auríferas, ensayar la siembra de palma africana, importar búfalos para trabajar la tierra y producir carne y leche, sembrar arroz, enlatar las palmas, convertir los manglares en granjas camarónicas, crear cooperativas agrícolas, sembrar plátano y banano; sin hablar de los cientos de proyectos que, para bien o para mal, se han quedado en las mentes de los progresistas que, como el geógrafo estadounidense Crist, pensaban que bastaba con tumbar los árboles para convertir la costa en un emporio agrícola. (Carrizosa, 1993, p. 370).*

Al tiempo que se lograba la titulación de tierras para el ejercicio de la soberanía territorial de los pobladores negros del pacífico, se producen también los procesos de expulsión<sup>99</sup> de sus habitantes por parte de los actores armados en conflicto. En los lugares en los que se presentó esta situación son los mismos en los que avanzaron macroproyectos<sup>100</sup>.

Con la formulación en los 90's del Proyecto Biopacífico - financiado por el BID e

---

<sup>99</sup> Para Lozano (2015), el término expulsión es mucho más justo para referirse a la realidad de los desarraigados de su territorio, que la noción de exclusión, ya que esta refiere a un estado en el que se encuentra la persona, pero no da cuenta del proceso de producción social que hace que un individuo o colectivo sea arrojado del lugar.

<sup>100</sup> Se entiende por Mega-proyectos, “las obras civiles o intervenciones que se realizan en un territorio determinado; se caracterizan porque tienen una cobertura geográfica amplia, conllevan alteraciones considerables en el entorno físico, económico, social y cultural existente, se orientan al aprovechamiento directo de recursos naturales (hidroeléctricas, termoeléctricas, explotación de minerales o hidrocarburos) o a crear redes físicas acondicionadas para transporte (puertos, vías férreas, carreteras), comprometen presupuestos millonarios, y su implantación es llevada a cabo por compañías privadas nacionales o transnacionales” (Tierra Digna, 2016, p. 2).

integrado en Plan Pacífico junto al Plan de Acción Forestal para Colombia, para el cual se formuló el documento Conpes 2589- se exhiben ante el mundo las riquezas naturales y culturales, abundantes y diversas con las que cuenta el ‘Chocó Biogeográfico’. Desde entonces la región ocupó, crecientemente, un sitio estratégico dentro de las perspectivas del mercado internacional.

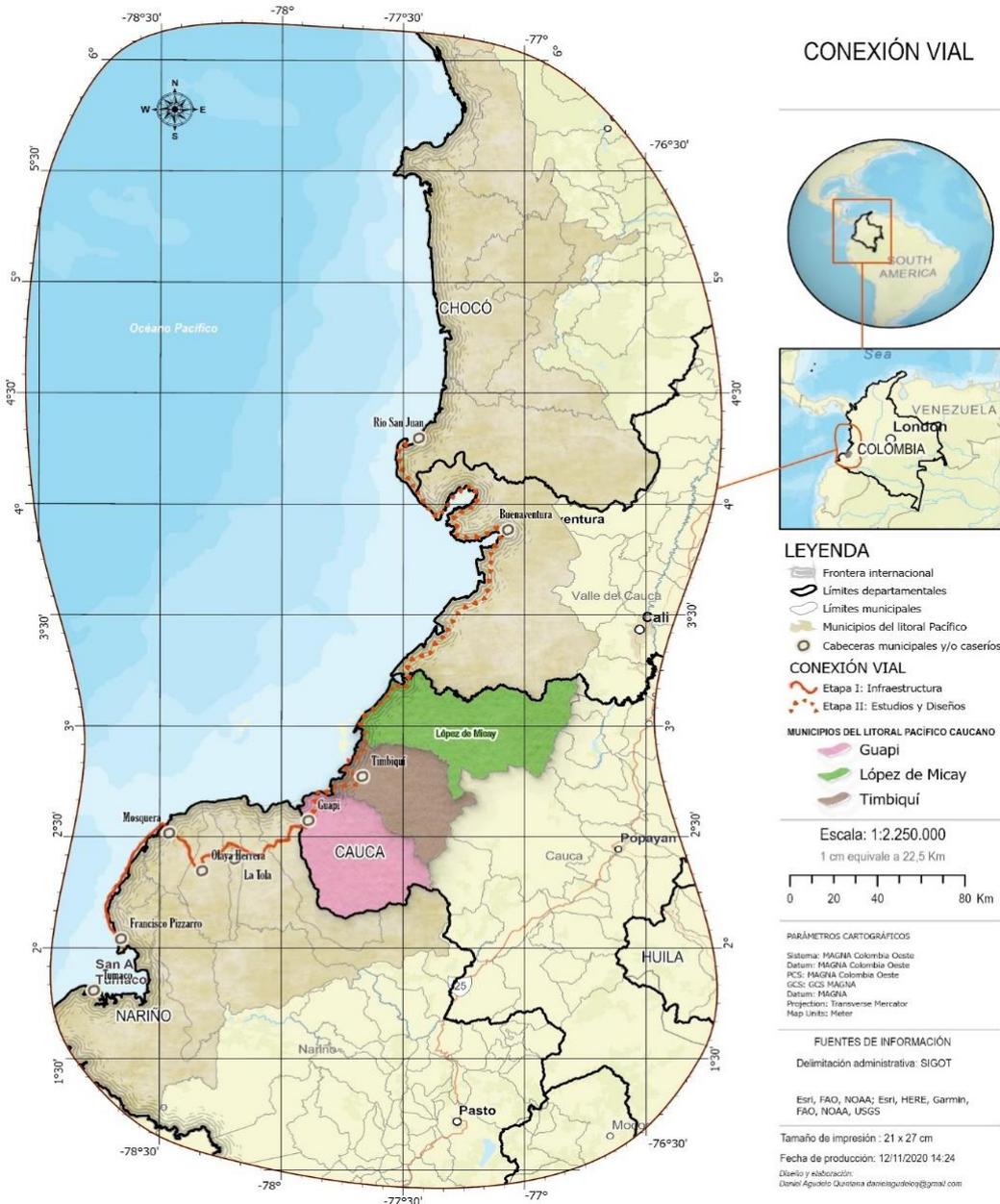
Según la Cámara de Comercio de Cali (2011), el Pacífico cuenta con “recursos naturales” y condiciones favorables para el desarrollo de infraestructura portuaria; grandes atractivos turísticos; reservas forestales que suman el 16% del total nacional y proporcionan el 45% del consumo nacional de madera; recurso pesquero con un uso potencial de 450.000 toneladas al año, de las que sólo se aprovecha la cuarta parte; biodiversidad, como se mencionó es la segunda región a escala mundial; recursos hídricos y solares, por sus altos niveles de pluviosidad y horas de exposición al sol, determinantes en la generación de energía; cuencas hidrográficas y recursos mineros, siendo primera en platino y segunda en oro en el país.

Entre los proyectos de mayor envergadura propuestos para la región del Pacífico, sobresale el proyecto carretable para unir la zona Andina con la Costa en Tribugá al norte del Pacífico. También retornan con entusiasmo ideas de los 80’s basadas en la construcción de grandes obras de infraestructura para comunicar el Océano Pacífico con el Océano Atlántico. Los corredores Chocó-Manabí y Chocó-Darién, que en conjunto ocupan casi la totalidad del Pacífico, se consideraron estratégicos en perspectiva de comunicar con el corredor mesoamericano, aspecto geopolítico trascendental para el desarrollo del Plan Puebla Panamá (PPP) hacia el Cono Sur. Este plan, junto con el canal Atrato-Truandó que busca la unión del Pacífico con el Atlántico, y la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana (IIRSA), son tres de los megaproyectos de mayor envergadura en la región.

Por otra parte, en el marco del Plan Todos Somos Pacífico (TSPP), con financiación de la Banca multilateral (crédito público externo), se formula el proyecto de la Acuapista del Pacífico, con un costo de 40 US millones (Proyecto Arquímedes). Este proyecto tiene grandes ambiciones en términos de conectividad. Se trata de una gigantesca ruta que una a Tumaco y Buenaventura, atravesando los esteros. Se requiere la construcción de siete muelles (uno de ellos en Timbiquí), con instalaciones básicas para pasajeros y carga en los distintos municipios de influencia, con objetivos en la zona de estudio, como el

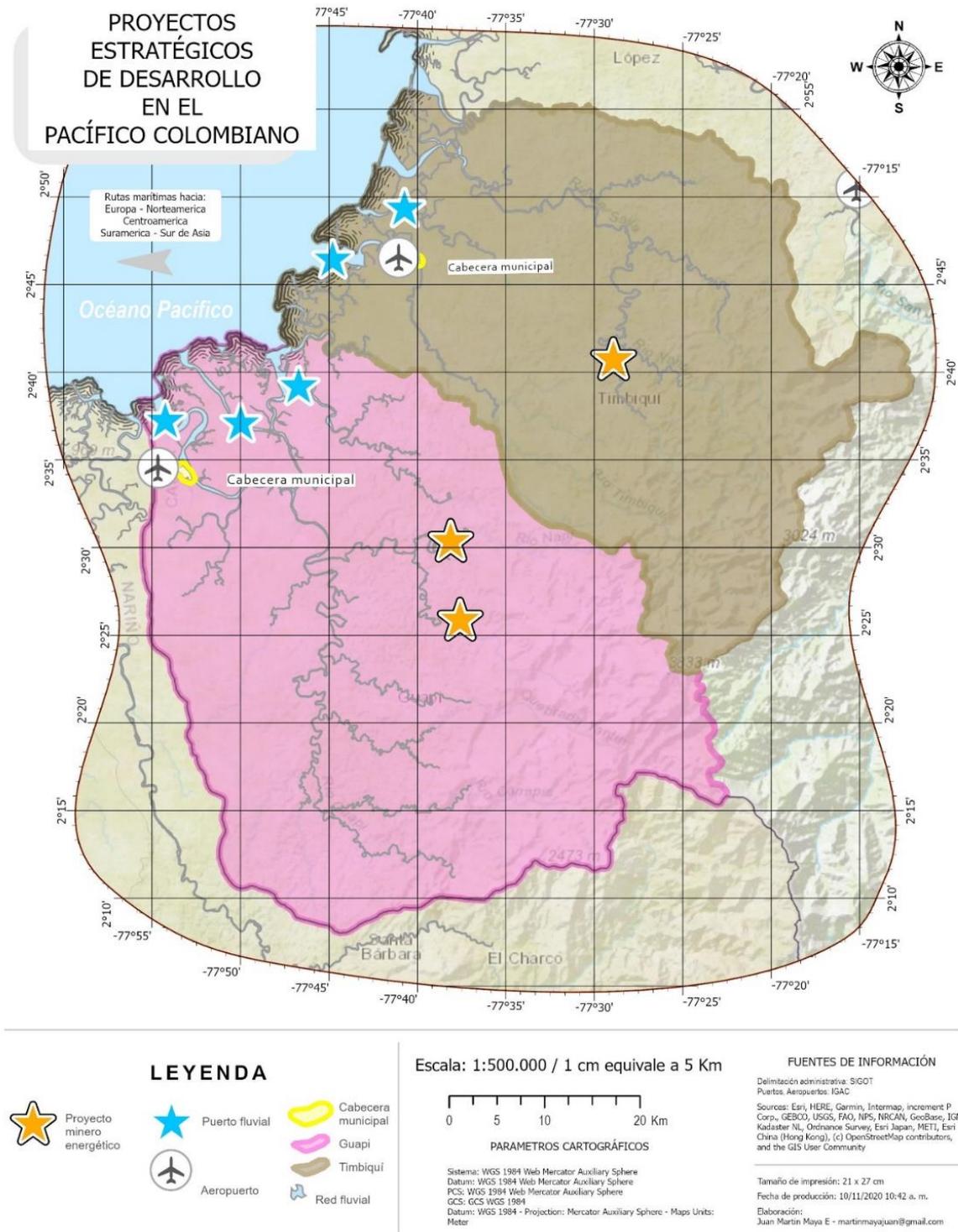
mejoramiento de las condiciones de conectividad fluvial entre Guapi-Cauca y Tumaco-Nariño (DNP, 2015) (Figura 21). Así mismo, se relacionan con otros megaproyectos en la región (Figura 22).

**Figura 22. Proyectos de conexión vial en el Pacífico Colombiano**



Fuente: Contreras y Agudelo (2020), Con base en Colfecar (2008)

**Figura 23. Proyectos en el Litoral Pacífico caucano (Pacífico colombiano)**



Fuente: Contreras y Maya (2020), con base en DNP (2010)

No es fortuito que Colombia haya realizado grandes esfuerzos por articular la economía del país a la cuenca del Pacífico. La solicitud para ingresar al Foro de Cooperación Económica Asia-Pacífico (APEC) y el proceso de consolidación del bloque regional Alianza Pacífico que integra junto a México, Chile y Perú, son una clara muestra de la resonancia presente del Pacífico dentro de las nuevas modalidades de integración del “tercer mundo” a la economía global.

De este modo, la presencia de modelos de desarrollo indiferentes a las realidades locales, ha tenido consecuencias nefastas en los procesos de *lugarización* en el Litoral.

La cultura y la etnia afropacífico ha construido sus propios referentes culturales, ha elaborado maneras de ver, de conocer y de pensar el mundo en cuyo proyecto ha pasado mucho tiempo y ha recorrido sus múltiples espacios y por tanto se han propuesto contextos diferentes, se han construido varias prácticas culturales articuladas a sus ecosistemas particulares. Sobre estos valores de identidad, sobre estas concepciones del mundo, se ha llegado con modelos foráneos de vivir, sentir y ver el mundo afropacífico, generándose una serie de “imágenes”, creándose “estereotipos” de estos modelos leídos por occidente. (Motta, 2005, pp. 141-142)

Producto de este vínculo con los prácticas desarrollistas se han generado fracturas de las relaciones comunitarias y el escamoteo de los sentidos propios de lugar; un violento extractivismo a la vez que Reserva Forestal, ligado a la actuación de actores armados y al deterioro ecosistémico; la expansión de sentimientos de *topofobia* vinculados a procesos de desplazamiento, desarraigo, confinamiento y prohibición; la exotización y estereotipación del Litoral Pacífico y de la cultura negra; la incorporación de referentes culturales ligados a ideologías que connotan la civilización como progreso económico, anulando los elementos geo-sociohistóricos diferenciales y constitutivos de la identidad negra.

[...] los barcos, la influencia del trabajo de la tierra, del oro, ha hecho que la vida del pez sea más difícil, tiene que huir a otros espacios. La gente, cosechaba desde atrás de su casa, tenía sus sembríos para el pan coger, no tenían que ir a la selva lejana a traer las cosas, los animales no tenían tanto ruido. Con la civilización se va talando mucho bosque, los animales tienen que ir mucho más al fondo para que no los cojan, porque cada uno tiene su modo de supervivir. Aunque la familia era más extensa, todos comían, no había hambre, la gente compartía mucho lo que tenía; acá había muy entrelazado el lazo familiar

de que la abuela le daba a los nietos, los tíos le daban al sobrino. Ahora la vida se ha vuelto más difícil, ahora cada cual está para lo de él, la vida está mucho más cara. Aunque se conserva el compartir con la familia, pero eso ahora está más difícil. Antes éramos todos los mismos, conocidos, ahora con la movilidad social mucha gente va y viene de otra parte y para acá. Y eso se trata la vida, no somos estáticos; vamos de aquí para allá sin convertirnos en nómadas. Gestora Fortunata Banguera (comunicación personal, 7 de febrero 2016).

“La civilización” – referida a la presencia de los barcos, la explotación del trabajo, la extracción del oro- se identifica como la causante del deterioro de la “vida del pez”, de la pérdida de la soberanía alimentaria, de la tala del bosque, además del detrimento de las relaciones comunitarias de solidaridad; fracturas en las tramas del *espacio vivido*. “Civilización” es en esencia “crisis civilizatoria”, “progreso y desarrollo” puesto en función de objetivos opuestos a la permanencia digna de la gente en sus *espacios de vida*.

En la ideología dominante de la sociedad occidental, el imaginario del “progreso” es clave en la justificación del orden social. Desde una mirada teleológica “progreso, civilización y desarrollo” son una superación de lo “salvaje, incivilizado y subdesarrollado”. La sociedad moderna actual se sustenta sobre el “culto al progreso”, socavando o moldeando bajo sus parámetros, cualquier alternativa que lo cuestione o contradiga. En el “culto al progreso”, la tradición es imaginada como atraso y solo es aceptada e incorporada dentro de los márgenes de lo folclórico y lo exótico.

Bajo estos preceptos, “progreso” y “desarrollo” se despliegan como imágenes “salvacionistas”, erigidas como únicas soluciones para un contexto en el que la naturaleza agreste, representa un desafío frente a la deseable acción civilizadora. Así mismo, el imaginario ambiental del “Pacífico desarrollable” apela a una representación lastimera de los *grupos negros*, quienes además de ser figurados como “ignorantes” y hasta “indecentes”, son considerados como poblaciones cuyo apego a las prácticas anacrónicas de sus ancestros, las ha condenado a la miseria y el atraso, mientras que lo andino se hizo hegemónico estableciéndose como imagen representativa de la colombianidad.

Ahora bien, con el avance implacable de las políticas neoliberales orientadas al desarrollo de megaproyectos basados principalmente en el cultivo industrial de palma africana y camarón (Escobar, 2006); y con el incremento de la extracción minera de los ríos, se produce también el arribo de distintos actores armados: ejército, guerrilla y paramilitares;

también vinculados en el negocio del narcotráfico. Para el año 2000 los Consejos Comunitarios son escenario de intimidaciones, desplazamiento, masacres y asesinatos selectivos de líderes comunitarios (Escobar, 2014). Se da una *geografía del terror* (Oslender, 2008) con graves efectos espaciales en las poblaciones locales.

El miedo, expone Moïsi (2009), es una respuesta, el reflejo defensivo de supervivencia, frente al peligro inminente. Revela la fragilidad de un individuo o colectivo. Una pequeña cuota de miedo aporta el impulso necesario para encarar situaciones que se consideren amenazantes; no obstante, en alto grado, el miedo paraliza y bloquea la capacidad de interactuar con el mundo, llevando la ansiedad a límites contraproducentes. Cuando una persona o grupo social está tan intensa y constantemente expuesta a fenómenos amenazantes, se instaura una cultura del miedo, fundamentada en la idea de la permanente amenaza de la identidad. Entonces las sensaciones de incertidumbre, colapso, inseguridad, pérdida de control, penetran medularmente en la manera como la gente define sus relaciones con los lugares habitados. En la región del Pacífico las *geografías del terror* desconciertan, los espacios vacíos, o, mejor dicho, “vaciados”, convierte los lugares cotidianos en lugares de confinamiento y prohibición. El “sentido aterrorizado de lugar” (Oslender, 2008).

No, vea, usted se va a este río-arriba, el río Guapi. No tiene ni idea hermano del paraíso que hay allá. Nosotros nos embarcábamos, íbamos para allá arriba en el año unas dos, tres veces, playas que usted no cree, ¡inmensas! chorreras, cascadas...ya nadie volvió, nadie va. La gente iba a bañarse, a cocinar en esas playas. Uno se iba allá por ahí a las siete de la mañana a hacer el fogón en la playa, debajo de los chíperos y ponía su gallina a cocinar y el río ahí. El río era súper claro, que a usted se le cae una moneda y usted la ve. Ahora ya no la ve porque el río está lleno de mercurio y de barro. (L. Ledesma, comunicación personal, 30 de enero de 2016)

Los procesos extractivistas y la intensificación de la violencia transformaron radicalmente el espacio y su relación con él. Actividades como la minería, el cultivo de coca y los proyectos palmicultores se convirtieron en poderosos vectores de los *paisajes del terror* en el Litoral pacífico Cacuanó.

### **3.6.1. “Coca por coca”**

La hoja de coca, como sostiene Rodríguez (2008), fue introducida en el Pacífico desde la

década de los 80's por redes de narcotráfico provenientes del departamento del Valle. Una de las razones más importantes para que su cultivo se incrementara en el pacífico, expone Rosas (2019) fue el denominado 'efecto globo', consecuencia de la relocalización de los cultivos desde los departamentos del Caquetá, Guaviare, pero principalmente Putumayo, debido al alto impacto que tuvo el Plan Colombia adelantado por el gobierno desde 1999 acentuándose con los gobiernos de Álvaro Uribe Vélez (2002-2006 y 2006-2010)<sup>101</sup>, donde la aspersión a gran escala con glifosato, diezmó el cultivo de coca en dichas zonas. La aplicación indiscriminada de este herbicida sobre territorios colectivos implicó graves impactos en términos sociales y ecosistémicos. El fenómeno de desplazamiento forzado está directamente vinculado con la condición de vulnerabilidad en la que quedan las comunidades contaminadas con glifosato, al contravenirse derechos fundamentales como la salud, la alimentación, la subsistencia, el gobierno propio representado en formas de autoridad tradicional, entre otros (Corte Constitucional, 2014).

Hay mucha contaminación ahora en los ríos con esa cuestión de la fumigación, y cae eso y es como si le echaran veneno al río, y al otro día amanece la balsada de pescados muertos. Parece que se contaminan también los ríos, entonces los pescados se están muriendo, y ahora ya casi la gente no come pescado [...] Acá toda la vida la gente ha comido es su comida natural, con sus yerbas de acá, la cebollita que uno ha sembrado acá. (Timbiquireña Olivia)<sup>102</sup>

Esta agua era muy buena, muy limpia, pero ahora con las tales fumigas se está contaminando el agua. Uno echaba su cabo al agua, uno cogía hartos pescados, la tierra, uno siembra sus colinos, esos colinos no se morían. Ese veneno lo echan en la tierra, eso se baja acá, uno ya no dura más [...] Ahora ya no se encuentran más viejos. El viejo que está tiene que tomar aguüitas de pipa<sup>103</sup>, o aguas de lluvia cuando vienen los aguaceros. No demora en que comiencen a fumar también el aguacero. (Timbiquireño Francisco Torres)<sup>104</sup>

---

<sup>101</sup> El Plan Colombia resulta del acuerdo bilateral entre los gobiernos de Colombia y Estados Unidos, incluye un gran flujo de capital desde el país noratlántico en los ámbitos militar y social, dentro de una estrategia amplia de lucha antidrogas.

<sup>102</sup> Documental "Cuando el Río Suená, Timbiquí". Consultado en [youtube.com/watch?v=ukRAT4fRxK0](https://www.youtube.com/watch?v=ukRAT4fRxK0).

<sup>103</sup> Agua de coco

<sup>104</sup> Francisco Torres. Guapireño. Cuando en río suena – Guapí. Consultado en [youtube.com/watch?v=b47I2nZY-zk](https://www.youtube.com/watch?v=b47I2nZY-zk)

Para el departamento del Cauca los programas de aspersión aérea con glifosato, se dispararon exponencialmente desde el año 2009, con un pico extraordinario en el año 2010, como lo reflejan los datos de la Dirección de Antinarcóticos (Tabla 3).

**Tabla 3.** *Aspersión aérea de cultivos de coca, en ha, por departamento (2002-2012).*

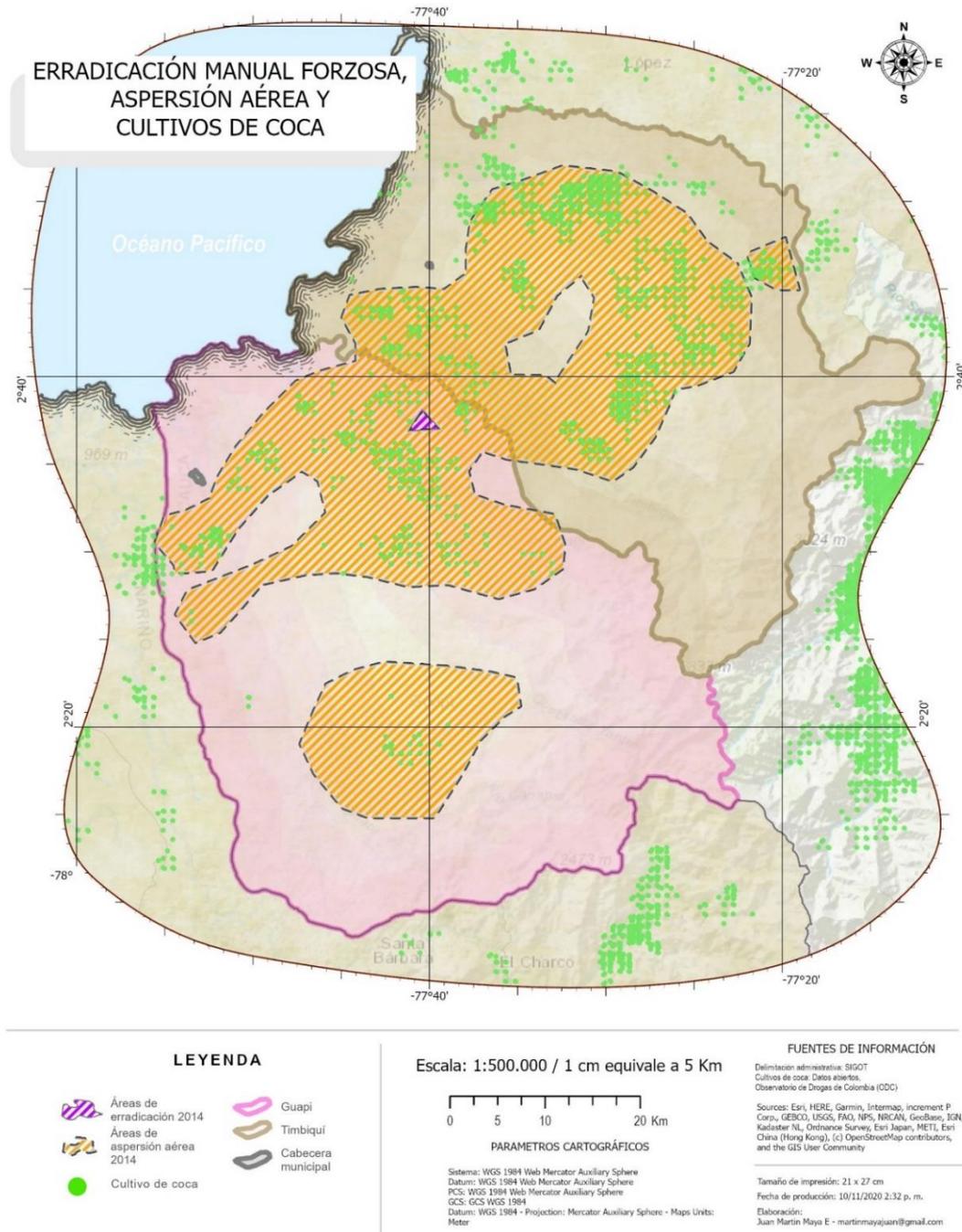
Departamento	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012
Nariño	17.962	36.911	31.307	57.630	59.865	36.275	54.050	39.992	25.940	34.988	37.831
Chocó	-	-	-	425	-	-	-	-	-	4.287	13.259
Guaviare	7.207	37.493	30.892	11.865	14.714	10.950	13.061	12.584	17.633	8.917	11.088
Cauca	-	1.308	1.811	3.292	1.536	3.557	6.891	11.136	14.450	11.834	10.697

Fuente: Policía Nacional-Dirección de Antinarcóticos, En: UNODC-Gobierno de Colombia (2013, p.85).

Históricamente, los programas de fumigación en el departamento del Cauca se han concentrado en la Costa Pacífica y en la Bota Caucana (en su parte baja pertenece a la Amazonía). Según los datos de la Oficina de Naciones Unidas Contra la Droga y el Delito (UNODC), de las cerca de 81.193 ha asperjadas entre 1999 y 2014 en la región, el 80% se concentró en los municipios de Guapi, López, Timbiquí y Piamonte. Así mismo, para el año 2014 se asperjaron 2.982 ha en el departamento, de las cuales el 37% se concentró en el municipio de Timbiquí. En términos de cobertura geográfica, se aprecia que las actividades se focalizaron en su mayoría en la Costa Pacífica (Figura 23).

La ubicación estratégica del Pacífico, cubierta de una densa selva, próxima al mar, con poblados pequeños dispersos a lo largo de una extensa e intrincada red fluvial, hizo de la región un escenario privilegiado para la instalación de laboratorios, el procesamiento de cocaína, y el despliegue de circuitos de distribución y comercialización del producto transformado. La ausencia de controles por parte del Estado, como señala Rodríguez (2008), favoreció el arribo de colonos de diferente procedencia para la siembra de coca *in situ*, todos ellos interesados en llenar sus arcas participando en el negocio del narcotráfico. Los mismos pobladores negros hicieron parte activa del cultivo, integrándose en actividades de invasión de tierra, compraventas y negocios turbios, que hacen parte del complicado panorama de venta de tierras provocado por su demanda mercantil.

**Figura 24. Erradicación de cultivos ilícitos en el área de estudio**



Fuente: Contreras y Maya (2020), con base en Observatorio de drogas Colombia. Datos abiertos (2019)

En este enmarañado tejido de advenedizos y locales, atraídos por la fiebre del narcotráfico, se instala en el piedemonte costero una “cultura de la cocaína”, con ruptura de relaciones sociales y comunitarias, incluyendo las prácticas tradicionales de producción ancladas en la apropiación histórica del espacio, y de las formas relativamente

autónomas de gobernanza territorial (Rosas, 2019).

El sentido del espacio se ve radicalmente trastocado hacía su dominación funcional donde prima su *valor de cambio* por encima de cualquier otro. Se desvirtúa de este modo, el sentido que otorgó la Constitución del 91 a los territorios colectivos como espacios inalienables, imprescriptibles e inembargables. Más bien, lo que sale a flote es una marcada desatención y desconocimiento por parte de compradores y vendedores, de los marcos legales y jurídicos que regulan el uso colectivo de la tierra titulado a las comunidades negras. Uno de los efectos más inquietantes de la apropiación ilegal de la tierra para el cultivo de coca, dice Rodríguez (2008), es el “endurecimiento de la frontera étnica”; esto es, la creación de “territorios uniétnicos”, negros o indígenas, que circunscriben sus formas de uso y comportamiento espacial dentro de contornos rígidos celosamente vigilados, reforzando así una lógica de inclusión/exclusión que establece diferencias tajantes entre un “nosotros” y unos “otros”. Emergen así, etnicidades más estrictas, que recusan de los modelos multi y transterritoriales que flexibilicen y hagan más difusas las líneas rígidas en la configuración territorial.

Adicionalmente, en este periodo, la violencia arremete en la región a través de la presencia de actores armados, legales e ilegales. Fuerzas militares, guerrillas y paramilitares (conocidos también como autodefensas), intentan ejercer el dominio territorial en la región a través de la práctica de la Violencia. Según Almario (2004), la guerrilla del Ejército de Liberación Nacional (ELN), perdió capacidad para determinar sus estrategias militares de manera autónoma en la región, con lo cual, estaba en retroceso de las estrategias tomadas por los demás actores en confrontación: la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo (FARC-EP), los paramilitares y las Fuerzas Armadas del Estado. Según el autor, la confrontación entre actores armados implicó que día a día la extensión del conflicto llegara a nuevos territorios que otrora estuvieron en la periferia del mismo; de modo que, cada grupo armado, estuvo en condiciones de desplegar estrategias cada vez más efectivas con consecuencias desastrosas para la población civil y los grupos étnicos involucrados. Así, la dinámica de retroalimentación del conflicto intensificó la espiral de violencia a partir de actuaciones que fueron adquiriendo tintes cada vez más oscuros y degradantes para los grupos étnicos del Litoral.

Para el financiamiento del accionar bélico, fueron fundamentales los cultivos de uso

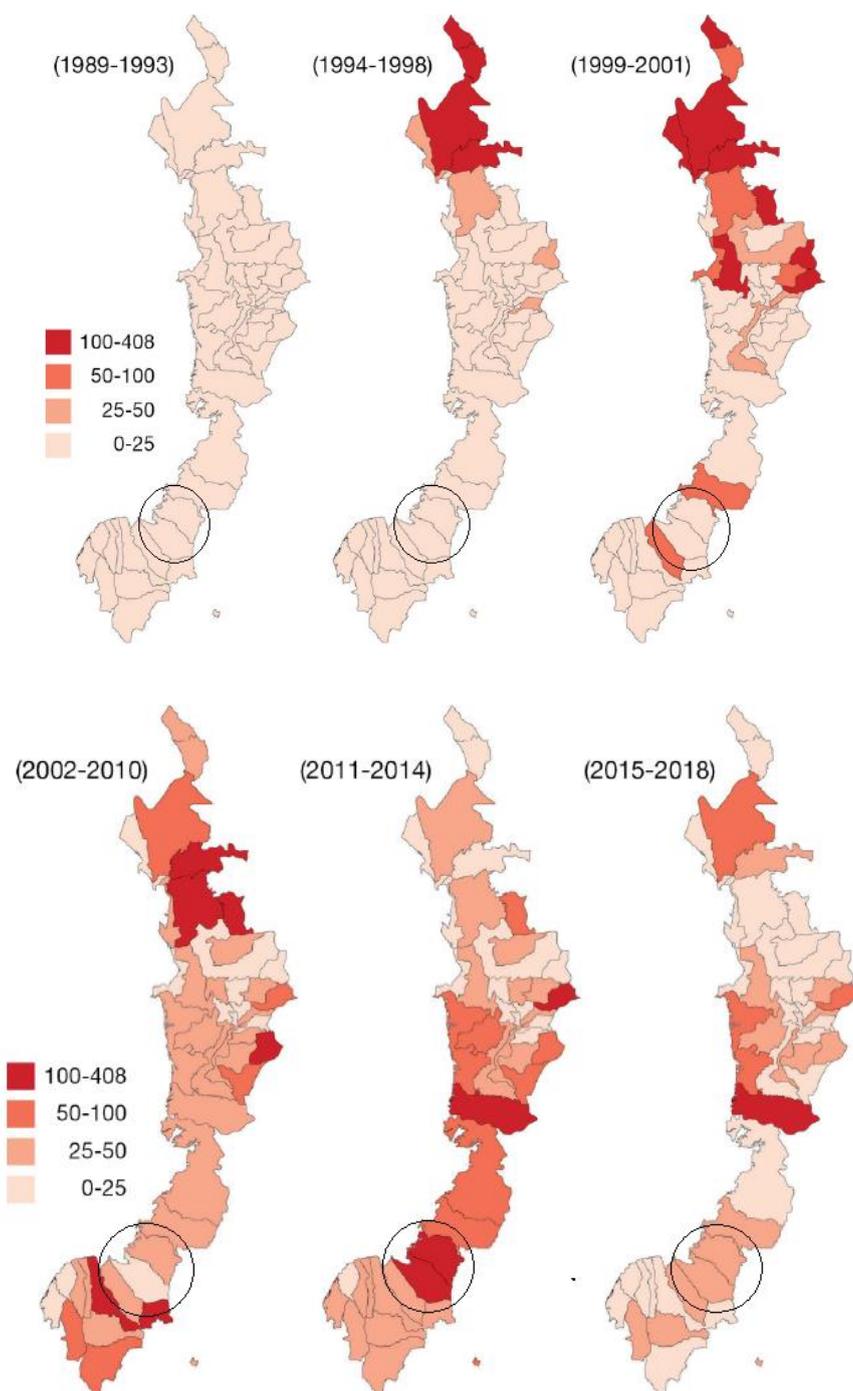
ilícito, y en general, el control completo de la cadena productiva del narcotráfico (Rosas, 2019). Los grupos subversivos no tuvieron el camino despejado para desarrollar sus actividades militares y económicas. Las fuerzas paramilitares ingresaron activamente en la región recrudesciendo los niveles de violencia que se expresaron en despojo de tierras, amenazas y asesinatos de líderes comunitarios.

Para Agudelo (2001), la presencia de los paramilitares en la región a mediados de los 90's, marca un punto crucial de agudización de la dinámica del conflicto armado. El crecimiento de la capacidad militar de la guerrilla y la respuesta militar, pero sobre todo paramilitar, en la disputa territorial, desemboca en un drama de muertes y desplazamientos forzados. La población civil quedó cautiva en medio del fuego cruzado. Muchos habitantes rurales comenzaron a ser señalados como objetivos militares por el simple hecho de vivir en un escenario de influencia de un grupo armado. Los paramilitares comenzaron a tildar de guerrilleros a individuos y comunidades enteras, por su presunta participación o colaboración con los grupos insurgentes, con lo cual, la expulsión territorial, o la eliminación directamente, se convirtieron en la opción más común dentro de esta lógica guerrillera. De manera similar, aunque sin alcanzar los niveles de "lumpenización" de los grupos paramilitares, la guerrilla dejó en un segundo plano la convicción ideológica que les dio origen, en función de incrementar su capacidad bélica y de confrontación militar.

Las masacres fueron la primera etapa para remover a la gente que se paraba en el camino del desarrollo. Las fumigaciones sirven para hambrear a la gente que permanece, al erradicar sus cultivos alimenticios y las plantas silvestres de las que dependen, junto a cualquier coca que crece ahora en el pacífico colombiano; el genocidio se esconde en la disputa territorial (Romaña, et al, 2010, p. 124).

En el informe de *Crisis Group* sobre los efectos de la violencia en el Pacífico, para el periodo comprendido entre 1989-2018, se muestra la tasa de desplazamiento por cada mil habitantes (Tabla 24). Resaltado en un círculo puede verse la incidencia del desplazamiento forzado en Guapi y Timbiquí, donde destacan los años del 2011 al 2014 como periodo más crítico, con una tasa de desplazamiento de 100 a 408 personas expulsadas de su territorio, por cada mil habitantes.

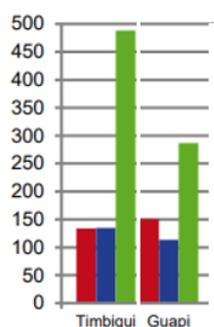
**Figura 25.** Tasa de desplazamiento (1989-2018)



Fuente: Tomado de Informe de *Crisis Group* (2019, p. 40)

Las cifras anteriores se condicen con las de familias desplazadas, donde se aprecian los resultados más dramáticos para el año 2011 en el municipio de Timbiquí, con cerca de 500 familias expulsadas de su territorio:

**Figura 26.** Desplazamiento de familias entre 2009 y 2011 en Guapi y Timbiquí



Fuente: Tomado de UNODC-Minjusticia (2013, p. 51).

El desarraigo es uno de los efectos más difíciles de sobrellevar por parte de quienes se ven obligados a abandonar los lugares vividos, repletos de afectos e historias personales. Durante los recorridos que tuve oportunidad de realizar en el trabajo de campo de la investigación, apreciaba los efectos del miedo en la experiencia espacial. En ciertos poblados como San Miguel del Río, en Timbiquí, reconocía las casas vacías, sumidas en el abandono. Reflexionaba también sobre cómo la expulsión territorial a la vez que producía “espacios de la desolación”, paralelamente producía los de la “marginalidad”, en las urbes donde llegan los grupos desplazados, como es el caso de Aguablanca en Cali.

Roa (2016) en la crónica que escribe sobre la poeta y cantautora timbiquireña Elena Hinestroza, narra cómo en el 2007, un día cualquiera, los militares decidieron emboscar el pueblo, seguramente en represalia por los guerrilleros que la gente ‘hospedaba’ en sus casas. El miedo, que invadió a todo el mundo, también tocó a la puerta de Elena y la obligó a partir. El siguiente fragmento de oralitura muestra el significado que le atribuyó a esta partida:

*¿Por qué me voy? (bis)*  
*adiós pues*  
*como late un reloj acelerando el tiempo*  
*latió mi corazón una mañana*  
*la cual me tocó abandonar mi tierra*  
*la que nunca pensé que abandonara.*  
*Yo miraba las nubes pasajeras*  
*escuchaba las aves en las montañas*  
*pero el temor, el miedo me vencía*  
*sentí que ya mi vida fracasaba.*

*Emprendí un largo viaje  
sin saber a dónde ir y en dónde estaba  
el vaivén de las olas me dormía  
la angustia y el dolor me despertaban  
Me da dolor (bis)  
es muy triste vivir lo que he vivido  
es muy triste llorar lo que he llorado  
es muy triste sentir lo que he sentido  
pero más triste es dejar lo que he dejado.  
Atracó el barco en la bahía de Buenaventura  
cogí mi maletica bajo el brazo  
y empecé a caminar sin rumbo fijo  
sentía el corazón hecho pedazos<sup>105</sup>*

En los nuevos parajes, la precarización territorial se expresa de múltiples formas, como lo comenta la poeta Hinestroza (Roa, 2016):

Muchas cosas que acá me faltan, de pronto, porque por más que uno quiera crear, y hacer y sentirse bien, hay cosas que no tiene uno cómo hacerlas. Acá no tenemos territorio donde podamos ir a sembrar la mata. Acá nos hace falta el río. Que podamos ir andando en su potrillo, en su canoa, en fin, muchas cosas no las tenemos.

De acuerdo a la información de la Red Nacional de Información para la Atención y Reparación a las Víctimas-RNI, entre los municipios que cuentan con títulos colectivos de territorios de comunidades negras, se ha producido el desplazamiento de aproximadamente 319.649 de habitantes negros, en el lapso comprendido entre 1985 y 2014, lo que equivale casi a un 5% del total de la población desplazada a nivel nacional. Para el año 2015, según Minsalud, cerca de la quinta parte de la población de Guapi y Timbiquí se considera víctima de la violencia (Tabla 4).

Con la presencia paramilitar en la región, se inaugura un tiempo de terror sin precedentes. En 1999, los paramilitares arriban a Buenaventura con su acostumbrado anuncio de “limpiar” la zona de guerrilleros inadaptados. Lozano (2015) expone, cómo el Bloque Calima de las autodefensas perpetró más de mil asesinatos entre los años 2000 y 2001.

---

<sup>105</sup> Grupo Integración Pacífica. Tema: ¿Por Qué Me Voy?. Consultado en [youtu.be/M0kgCn4ieIY](https://youtu.be/M0kgCn4ieIY)

En el imaginario social se le llama “el año de los mil muertos”. Las masacres en las veredas de Sabaletas, Aguaclara y Llano Grande ocupan un lugar importante en la memoria de la guerra. La violencia adquirió las formas más atroces: desmembramientos, “casas de pique” o “ajusticiamiento” donde son cercenados los cuerpos de las víctimas por parte de los actores armados ilegales, acuafosas (cementeros escondidos en esteros), desapariciones y expulsiones territoriales.

**Tabla 4.** *Víctimas de la violencia en Guapi y Timbiquí.*

Municipio	Víctimas <sup>106</sup>	Porcentaje de víctimas/población general
Guapi	5957	20,1
Timbiquí	5107	23,5

Fuente: Minsalud (2015)

*Se pusieron a talar todo el bosque,  
para un producto nuevo sembrar.  
Se olvidaron de plantar papa china,  
Chontaduro, yuca y la pepepan.  
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.*

---

<sup>106</sup> Las personas (individual o colectivamente) que han sufrido daño por causa de infracciones al Derecho Internacional Humanitario o de violaciones graves y manifiestas a las normas internacionales de Derechos Humanos, ocurridas con ocasión del conflicto armado interno. Consultado en [https://gapv.mininterior.gov.co/sites/default/files/plan\\_de\\_caracterizacion\\_consejo\\_comunitario\\_alto\\_guapi\\_-\\_guapi.pdf](https://gapv.mininterior.gov.co/sites/default/files/plan_de_caracterizacion_consejo_comunitario_alto_guapi_-_guapi.pdf)

*Con la lengua afuera y dedos cortados,  
porque dijo algo que era de guardar.  
Irreconocibles porque les echaron,  
químicos que usan para procesar.  
Y como consecuencia de esos malos cambios,  
en nuestro paraíso se acabó la paz.  
En vez de chontaduro marihuana dan [...] <sup>107</sup>*

La *oralitura negra* no solo empieza a reflejar el nuevo contexto, sino que también se ve abocada a un silenciamiento. La incursión de los actores armados y sus formas de violencia, acallaron las voces que cantaban y contaban historias relacionadas con la cotidianidad del lugar, las voces de los copleros, los poetas, los decimeros, los narradores de historia, dejando una huella en la estructura de sentir espacial.

La gente se divertía y la gente se reía, y había gente que si uno no le sacaba la copla se enojaba... Oiga hermano y cuando aparecieron aquí los paras (*con voz bajita*), la gente reclamando... yo no me meto más en esto... nos dio miedo... porque si uno hacia una copla, un tipo haciéndole buche, entonces le pega su tiro, y no volvimos más. Y era una tradición bonita, llevábamos como cinco años ya.

Sospecho que un día de estos, sonarán las campanas intentando un lamento. Todos preguntaremos por los muertos ajenos, por las balas perdidas, si los males están o si se fueron. Y en un arranque de indolencia suma, iremos inventando historias raras con las preguntas claves que tendrán mil respuestas. Quién sabe, quién sería, dónde fue. Luego el espanto matará los reclamos, urdirá nuevas tramas, callará el comentario y secará las lágrimas. Según esto, sospecho que un día de estos sonaran las campanas intentando un lamento. Ya no preguntaremos por los muertos ajenos, por las balas perdidas, si los males están o si se fueron. Porque somos nosotros los llamados a juicio. Mientras el pueblo en silencio cómplice, haciendo gala de indolencia suma, con las preguntas claves que tendrán mil respuestas peregrinas, seguirá preguntándose: quién sabe, quién será, dónde fue. Ledesma (comunicación personal, 30 de enero de 2016).

Es visible cómo las lógicas economicista y guerreristas se articulan de manera estrecha produciendo procesos de “excusión territorial”, categoría usada por Haesbaert (2004) para referirse a la manera en que los territorios son excluidos de los procesos de

---

<sup>107</sup> Herencia de Timbiquí. Tema “Coca por coco”. Consultado en <https://youtu.be/dsOpgcTRsSU>

ocupación/habitación humana; o también se puede ver como la exclusión a los grupos sociales del acceso al territorio. Hay de este modo un proceso amplio de exclusión recíproca entre territorio y sociedad, lo que se expresa en que cada vez se crean más espacios en los que se restringe o clausura cualquier posibilidad de apropiación y circulación humana, quedando de esta manera “bloqueados” para su uso social. La “exclusión territorial” puede tomar diversas formas, como la de los parques naturales protegidos, regidos por una lógica espacial de “naturaleza sin sociedad”; o la de las áreas completamente transformadas por la intervención antrópica, donde prevalece la lógica de la “sociedad sin naturaleza”. No obstante, la forma de exclusión más común en el Litoral Pacífico caucano, está asociada a las *geografías del terror*. En este caso la exclusión no es total, sino que se crean territorios cuyo acceso y uso es permitido en condiciones restringidas, en beneficio de unos y perjuicio de otros.

En suma, la *topofobia*, entendida como los sentimientos de miedo, rechazo, angustia sobre el lugar, se hace predominante en la configuración emotiva respecto al espacio.

Yo primero componía bastante, con bastante facilidad, pero ya como que no encuentro el medio, porque todo se ha ido como destruyendo, a uno a veces le da como miedo escribirle a la violencia, y entonces hay cosas, sufrimientos que lo hacen, lo lastiman a uno, y uno como que va perdiendo el deseo de componer algo bonito ¿sí? Porque uno a veces siente que la gente no valora ciertas cosas, ni lo que uno hace, ni lo que muchas otras personas hacen con amor. Ya han perdido ese respeto como a la vida, como a las cosas. Yo me siento a componer y todavía compongo, pero antes componía con más facilidad. [...] En el 2010 hice un trabajo con unos indígenas también acá arriba, enseñándoles a bailar, a tocar, y me mandó a decir la gobernadora que no fuera, que no subiera más por seguridad, y fui a Temui y ya habían bajado los grupos ahí hasta Temui, entonces más bien que no fuera por el tema de seguridad. Entonces todos los proyectos aquí y los procesos que he iniciado me ha tocado cortarlos porque ha sido difícil. Pero bueno, yo le doy gracias a Dios porque Dios es el que sabe cómo hace sus cosas. Faustina Orobio (comunicación personal, 3 de febrero de 2016).

Experimentar el lugar de manera negativa como forma de dominación guarda una estrecha relación con el mayor posicionamiento –dentro de la estética verbal- de temas relacionados con la muerte, la impunidad, el dolor o el miedo. En estos casos el espacio se despliega más como obstáculo que como potencia de ser de los pueblos negros del Litoral. En el siguiente fragmento dedicado a la memoria de Marino Beltrán Balanta,

virtuoso marimbero de Timbiquí, muestra la desesperanza que trae consigo la violencia.

Mataron la marimba/ Mataron al Cununo/ Mataron la tambora/ mataron al Guasá/  
Mataron el canto/mataron la interpretación/ Mataron la memoria/ mataron el ritmo/  
Mataron la melodía/ mataron la armonía/ Mataron al chachajo y a la chonta/ Mataron los  
cueros hablantes y las manos musicales/ Destemplan el cantar de las mujeres/ Mataron  
la música/ nos mataron a todos/ Mataron a Ángel Marino Beltrán, al negrazo de Timbiquí.  
(Sánchez, Giraldo y Nieto, 2019)

A pesar de los avances en la conformación de gobiernos locales, Villa (2005) plantea una posición crítica respecto a los alcances, en términos políticos y organizativos, de los Consejos Comunitarios, invenciones de la constitución del 91 que han visto obturada su capacidad de regulación los usos del territorio, debido entre otras circunstancias, a la lógica de guerra que durante años desestabilizó la gobernabilidad en la región. Según sus estimaciones, el 90% del territorio, correspondiente a los 132 consejos, no contaba con capacidad para dar respuestas colectivas frente a los procesos de desterritorialización, ligados a fenómenos tan sensibles como el desplazamiento forzado. En las pocas ocasiones que los Consejos intentaron regular efectivamente el territorio en su condición de autoridad local y regional, no tuvieron el apoyo institucional suficiente para resolver los conflictos emergentes de la tensión entre dominación y apropiación del territorio; en lugar de ello, el Estado burocratizó sus iniciativas de ordenamiento, facilitado la continuidad de un modelo extractivista de saqueo de las riquezas naturales.

Ahora, en tiempos de pos-acuerdo, el panorama sigue siendo lamentable. El final del conflicto armado con las FARC -que azotó al país por más de medio siglo, y provocó pérdidas irreversibles en el Litoral Pacífico en las últimas décadas- no significó para esta región el fin de la guerra. En la actualidad se asiste a una versión reciclada y sofisticada de la guerra (Rosas, 2019), donde la ilegalidad, la ausencia de políticas de Estado incluyentes, y la criminalidad, continúan ocupando un papel central en los procesos de lugarización del Litoral. En lo que va del milenio, el Pacífico sur colombiano ha sido una de las regiones más golpeadas por los rigores del conflicto armado. Hoy día, luego de los acuerdos firmados en La Habana, sigue representando un botín de guerra disputado entre diferentes grupos armados legales e ilegales; entre estos últimos, las “BACRIM” (abreviación de “bandas criminales”), eufemismo con el que se evade reconocer la presencia activa de los grupos paramilitares. El vacío de poder dejado por la

desmovilización de las FARC, plantea la ONU (2016), es codiciado por diferentes grupos armados ilegales, con emergencia de algunos nuevos, que intentan controlar las rentas ilícitas del narcotráfico, la minería, la extorsión, entre otros. Así mismo, el sector agroindustrial sigue ejerciendo presiones en los ecosistemas y los grupos locales. Con todo, las condiciones se siguen prestando para que la maquinaria de guerra instalada hace poco más de un par de décadas, se siga reproduciendo en la región.

Las amenazas a líderes y lideresas en las comunidades, como Puerto Saija, con desplazamientos selectivos y violencia sexual, continúan, así como las restricciones a la movilidad en El Cuerval, la Sierpe y Unión Málaga, debido a su posición como corredor estratégico para el tránsito de embarcaciones ajenas a las comunidades (Informe MIRA, 2017, citado en Mininterior, 2017).

Es importante evidenciar que el corte de tiempo de la investigación está dado en el año de 2016 fecha del último Trabajo de Campo realizado, debido a esto el análisis de La Violencia se da hasta este período.

### ***3.6.2. Colonización agroindustrial de la selva***

Un ejemplo del comportamiento ‘ecocida’ se expresa en los impactos de la empresa extractivista de maderables. En el año 2018 se presenta el Plan de Negocio Sur Pacífico. Madera y Productos Forestales No Maderables, que se constituye en un proyecto de aprovechamiento forestal sostenible en territorio del Consejo Comunitario Alto Guapi, con el aprovechamiento de árboles como Aguamanil, Caimito, Carbonero, Cargadera, Chanúl, Cuángare, Guabo, Sande y Sorogá, para un total de 7.818,93 m<sup>3</sup> de madera al año (ONF-Banco Mundial, 2018).

Entre las décimas escritas por Baltazar Mejía, se registra “El Pacífico Pobre” (Mejía, 2010), donde se resaltan las problemáticas ambientales ocasionadas por la pesca ilegal, la extracción excesiva de palmas como la tagua y árboles como el mangle nato y el caucho:

*Sobre el Pacífico pobre  
yo te quiero comentar  
gentes que trabajan duro*

*en la tierra o en el mar.  
El pescado ya está escaso  
a punta de pesca ilegal  
muchos árboles son raros  
la tagua, el caucho, el natal  
es un extendido mal  
que casi acaba el manglar  
y pronto se va a acabar  
bonito, pargo y camarón  
será mala situación  
en la tierra o en el mar.*

El extractivismo, consecuencia de los impulsos modernizadores, implicaron la pérdida de las tierras de los pobladores del Pacífico. La magnitud fue tal, que afectó el modelo de sobrevivencia móvil de lazos inter-ríos y de aprovechamiento múltiple de los recursos disponibles por parte de los grupos negros asentados en sus riberas (Agier, 1999). En este nuevo ciclo, que puede nombrarse como de recolonización negra, el trabajo deja de ser la garantía de la reproducción social, puesto que, en las nuevas formas de consecución de los recursos de sobrevivencia por parte de los pobladores del Pacífico, predomina la venta de la fuerza de trabajo a empresarios externos.

La copla “El Polín” recreada por Pastor Castillo, advierte las transformaciones consecuentes de la explotación de los árboles maderables en el municipio de Guapi:

*En los montes ya no hay palo  
lo más que se tapan es sande  
es causa los polineros  
que ya se están acabando  
polín no fuera acabando  
comuera quibano a cé<sup>108</sup>  
varioj no iban a vestirse  
ni a poderse mantené  
cristiano no hagan así  
que a todos les duele el mundo*

---

<sup>108</sup> ¿Cómo era que íbamos a hacer?

*saquen el que es de primero  
y dejen el de segundo  
cuando el piolín llegó aquí  
varios se hacían a un lao  
saquen los que están muy pobres  
que ese palo es muy pesado  
ahora como han quedado  
sin boca pa conversá  
aunque este viejo u té enfermo  
apoliniase se va  
la plata del polinero  
es plata sin razón  
la gastan en aguardiente  
y en seguí la diversión  
hace tres años y medio  
que el polín llegó al lugar  
todo el tiempo están vendiendo  
y no acaban de compra  
oigan los viejos ancianos  
lo que dice este letrero  
que no ha de llevar buen fin  
la plata del polinero  
unos compran lo que sirve  
otros lo que nada vale  
negro cuando coge plata  
le hace fatiga en la mano. (Motta, 2005, p. 197)*

Pastor Castillo señala cómo los árboles del “monte”, entre ellos los del sande, se transforman en mercancías gracias al quehacer del polinero, quien realiza la acción de sacar el árbol de su ecosistema y acerrarlo. Si bien el polinero hace referencia al empresario extractivista venido de afuera, también compromete al habitante del litoral cuando se “apolina”. Convertirse en polinero es fracturar los modos de sobrevivencia y las prácticas productivas y culturales; es romper la relación con el “monte” y, por ende, con las formas tradicionales de trabajo. Permitiendo la degradación moral y social asociada a la adquisición de ese dinero. La ganancia del polinero, simboliza para Castillo una ilusión, representada en las expresiones: “es plata sin razón”, “que se hace fatiga en la mano” y

que no “ha de llevar a buen fin”. La dinámica extractivista significa, en esta expresión de la *oralitura negra*, la amenaza a las posibilidades de sobrevivencia, tanto materiales como simbólicas, de los habitantes del litoral.

Un proyecto sobre siembra de palma africana, aunque fallido debido a dificultades en la planificación y administración de la propuesta, se elaboró con miras a colonizar el monte en el territorio colectivo de Guapi Abajo en el municipio del mismo nombre, que estuvo acompañado por debates sobre los efectos de la implementación de proyectos agroindustriales de palma, y sobre “los retos para su desarrollo en zonas altamente complejas en términos ambientales y sociales, entre otros” (Carvajal, 2010, p. 2). A pesar de las siembras realizadas, que llegaron a 700 hectáreas en estos predios colectivos, el proyecto no tuvo continuidad en el tiempo, a pesar de que el sector palmicultor, por lo general en cabeza de empresas del Departamento del Valle, adquirió ingentes cantidades de predios en el Pacífico. La estrategia de despojo de las tierras descrita por Hoffmann (2007), se basó en su acaparamiento progresivo, lo que condujo a un proceso de contención territorial de las comunidades locales, que quedaron inhabilitadas para acceder y usar sus espacios cotidianos, sin más opción que depender de la dinámica económica implementada por las palmicultoras. Se hizo común la compra de tierra bajo mecanismos violentos y coercitivos. Los casos de expulsión y abandono de la tierra se multiplicaron, y quienes no se fueron, terminaron integrándose como jornaleros de la agroindustria palmicultora en condiciones complicadas de precarización laboral (Mena, 2016).

La estrategia de usurpación toma forma en la entrega de la tierra para la producción de palma de aceite, en usufructo hasta por 60 años.

Bajo el modelo de Alianza Guapi<sup>109</sup>, “pasas de ser el dueño a ser el empleado: las comunidades afrocolombianas dueñas de los territorios donde se hace la siembra, trabajan para los cultivos de palma de propiedad de los inversionistas convertidos en empleadores» (Lemaitre, et al. (2011), citado por Estrada et al. (2013, p.133).

Desde la mirada de Villa (2005), el cultivo de palma africana está estrechamente asociado a la expansión de la frontera de la guerra. Así en la zona que se extiende desde el Paramillo

---

<sup>109</sup> Alianza Guapi: proyecto prioritario, que define la política para el Pacífico Colombiano (Conpes 3491).

hasta las partes media y baja del río Atrato, una gran parte de la población expulsada fue a parar a Buenaventura (Valle del Cauca), Quibdó (Chocó) o Medellín (Antioquia). Una muestra del proceder mancomunado del poder económico y militar en la región se presentó en el año 2001, con la siembra de 1500 hectáreas por parte de la empresa URUPALMAS, en territorio de comunidades negras del Chocó. Dicha labor tuvo la colaboración de la Brigada XVII del ejército colombiano, además de la presencia de civiles armados en sus factorías. Este es un caso notable del uso de la violencia como mecanismo de integración de nuevos territorios a la frontera agrícola.

De este modo, las medidas violentas fueron efectivas en términos de despejar el camino para el dominio funcional y control empresarial del territorio. El impacto del sector agroindustrial en los ecosistemas y cultura local puede interpretarse en términos de la noción de ‘criminalidad verde’, perspectiva desde la cual se ponen de relieve las injusticias ambientales vinculadas a los riesgos y daños sociales, así como al comportamiento ‘ecocida’ que afecta a especies humanas y no humanas, debido a las acciones de los gobiernos y grandes corporaciones en un territorio (Mayoral, Ojeda y Dworesky, 2020).

### ***3.6.3. Minería Ilegal.***

En el Municipio de Guapi, el incremento de la minería industrial y la contaminación de las fuentes de agua con mercurio, como es el caso del Río Papayo, en la Comunidad de Balsitas, ha generado graves impactos ambientales por el uso de retroexcavadoras, sin embargo, la connivencia de los propietarios locales del territorio afectado, quienes reciben un 10% por parte de la empresa minera, impide alguna movilización de la comunidad (Mininterior, 2017).

Según relatos de pobladores de la zona, en Timbiquí hay alrededor de 86 retroexcavadoras extrayendo oro ilegalmente (Verdad Abierta, 2014). La Defensoría del Pueblo (2016) estima en las cuencas de los ríos Saija, Bubey y Timbiquí, (especialmente en las comunidades de las veredas de Santa María, San José, Coteje y Chete), que la explotación ilegal no tiene ningún registro. Algunas de las máquinas llegaron de otras zonas erradicadas por el Estado para instalarse en ríos de López de Micay y Guapi. La violencia

llega con los procesos mineros industriales; extorsiones, presiones y amenazas, que se suman al daño ambiental provocado por la maquinaria de extracción.

Los mineros ilegales en el Pacífico son llamados “retreros” quienes, ofreciendo dinero a las familias de los Consejos Comunitarios, ingresan las máquinas y extraen los minerales (Verdad Abierta, 2014). En las zonas altas de los ríos Guapi y Napi, la extracción minera va acompañada de la presencia de grupos paramilitares, que según la Defensoría del Pueblo (2016), para el año 2002 se toman estos territorios; intensificando el cultivo de coca y la minería a gran escala, en detrimento de la minería tradicional en la región.

La minería de hecho se ha convertido en un factor generador de graves impactos contra la población en el campo económico, ambiental, de salubridad, en el aumento de conflictividad y la desprotección social y, en general, en la vulneración de derechos fundamentales. (p. 32)

La minería de alto impacto, se refuerza con el otorgamiento de títulos mineros, sin consulta previa, como es el caso de los dos contratos de concesión otorgados por el Gobierno Nacional a la empresa Cerromatoso, para la extracción de minerales asociados al Níquel, en terrenos del Consejo Comunitario del Alto Guapi. (Mininterior, 2017).

Por su parte, el informe de Riesgo Estructural (Defensoría, 2014, citado en Mininterior, 2017), identifica las siguientes dimensiones problemáticas en los municipios de Guapi, Timbiquí y López de Micay:

Pérdida de la capacidad de producción autóctona y detrimento de la seguridad alimentaria por degradación y sobreexplotación del medio ambiente. Insostenibilidad de los procesos autóctonos de economía frente a las contradicciones y secuelas de los modelos económicos nacionales. Iniciativas de desarrollo incompletas o fracasadas, en la costa caucana. (p. 60)

Mininterior (2017), por su parte, categoriza la actividad minera ilegal en el departamento del Cauca:

(i) Presencia de actividad minera “criminal” realizada por actores armados al margen de la ley, (ii) Procesos de “formalización” de la actividad por terceros que van en contravía de las practicas ancestrales y de propiedad colectiva de los territorios, así como de las practicas ancestrales utilizando maquinarias de gran calado que no solo tienen impacto

en lo social y económico sino en el medio ambiente de las zonas donde se viene practicando. (p. 60)

Puede verse, por ejemplo, cómo la contaminación del río Guapi por el mercurio arrojado a los ríos por cuenta de la actividad minera, influye en la ruptura de sus formas de apropiación que otrora incluían, además del disfrute estético del lugar, el uso lúdico y recreativo del mismo. Las siguientes líneas, dedicadas al río Guapi, revelan la pesadumbre provocada por su contaminación; no obstante, la voz inculpa al pueblo como responsable de esta situación:

*Río que naces en Napi  
y desembocas al mar  
le he preguntado a las olas  
que me digan cómo estás,  
me han dicho que estás muy triste  
y que te han visto llorar  
porque la gente del pueblo  
contaminándote están,  
también dicen que han sentido  
tus quejidos al llegar  
arrastrando tus pesares  
hasta la orilla del mar.  
Los manglares son testigos  
de todo ese padecer  
porque llegas agobiado  
hasta el fondo de tu ser.  
Los Guapireños ya saben  
la causa de tu penar  
por eso yo los invito  
alivieemos ese mal  
que por mucho tiempo lleva  
nuestro río en su caudal.*

Esta copla, que hace parte de la recopilación de registros orales hecha por Ochoa (2008), expresa vivamente el sentimiento de pena, integrado en la configuración emotiva con la que los guapireños se relacionan con su río. La personificación de un río que padece y que está agobiado, es la operación metafórica necesaria para producir un sentimiento de

compasión por el mismo. En términos ideológicos se puede señalar que la forma de afectividad construida con el río da lugar a un tono de denuncia acerca de la contaminación que “la gente del pueblo” ha generado en él. Hay en la denuncia algo potencialmente transgresor respecto de los regímenes de representación dominantes del espacio: una figuración del río que desborda su concepción instrumental como mero “recurso”/capital natural; donde, por el contrario, se defiende un vínculo histórico y afectivo que exhorta a las gentes a auxiliarlo y aliviarlo.

No obstante, también hay que resaltar una frecuente operación ideológica en virtud de la cual se invisibilizan las luchas por la defensa de la tierra y el agua. La abstracción “gente del pueblo” -y la afirmación de que “los guapireños ya saben la causa de tu penar” pero sin llegar a enunciarla- impide ver con qué nivel de responsabilidad unos contaminan más que otros (como los propietarios privados de títulos mineros), en qué medida unos son más afectados que otros (como los pescadores artesanales) y en qué grado unos se benefician más que otros.

Entre los efectos más inquietantes de la perpetuación del conflicto, se tiene la ruptura de los vínculos comunales; en su lugar, se ha hecho dominante una lógica individualista que permea todas las esferas sociales. El temor y la nostalgia prevalecen en la relación que establecen individuos y lugares. La sensación de haberlo perdido todo, o de estar en riesgo de perderlo, incluyendo la propia vida, está fuertemente incrustada en los *imaginarios geográficos* del espacio rural del Litoral Pacífico caucano. El miedo a la desterritorialización, a ser expulsados del espacio vital, permea en lo profundo, las geografías personales y colectivas.

### **3.7. La experiencia nostálgica del lugar**

La imaginación del *espacio vivido* se amalgama con el recuerdo de un espacio pretérito, lugar y comunidad de la cual se hizo parte en tiempos remotos, o incluso de un pasado que, aunque no se haya experimentado directamente, se considera propio en tanto herencia del mundo recreado por los abuelos, los ancestros. Comúnmente la percepción de ese pasado se asocia con un espacio que reviste un carácter inmaculado, donde el espacio es evocado en imágenes poéticas que lo figuran como un escenario rebosante de

belleza, impoluto, no degradado de manera alguna por efectos de la acción humana. En este sentido el sentimiento de “apego” al *lugar vivido* se sustenta en la imaginación de una naturaleza prístina y dispuesta en abundancia para el usufructo humano, no explotada ni sometida.

En suma, la experiencia dichosa del lugar -que resplandece en expresiones como “no tiene idea del paraíso que hay allá” o “Guapi, rincón fascinante, situado cerca del mar, de belleza sin igual y cultura prodigiosa” (L. Ledesma, comunicación personal, 29 de enero de 2016), coincide con la imaginación de un paisaje, heredado ancestralmente, y cuya belleza inmediata y natural es preponderante. Por otra parte, la imaginación de ese espacio feliz, eminentemente rural, incorpora otra imagen fundamental en la que se exalta un modo de vida que se corresponde con las cualidades atribuidas a la naturaleza; de esta manera, la comunidad ancestral se imagina esencialmente pacífica, inocente, bondadosa, rebosante de virtud.

Es notable cómo la adhesión afectiva al lugar se asocia con las ideas de un pasado feliz e inocencia rural. Esto se observa en enunciados como: “en ese ambiente crecí yo, rodeado de gente sencilla, donde usted nunca encontraba una grabadora. Allá todos los bailes se hacían con bombo. Con el bombo se tocaba el vals, se tocaba la guaracha, se tocaba el bolero, se tocaba todo” (L. Ledesma, comunicación personal, 29 de enero de 2016), o como el que se aprecia en la reverberación del mito de la infancia: “fue una niñez toda, toda simple, pero elemental, donde todo mundo se quería [...] todas esas cosas tan bonitas son las que lo mantienen a uno como prendido en el recuerdo, y lo apoderan a uno de este pedacito de terruño” (L.A Ledesma, comunicación personal, 29 de enero de 2016).

La idea de una crianza colmada de valores también resplandece:

Fue esa época de uno andar y que nadie lo intimidara a uno, de la confianza entre los vecinos, por ejemplo, “aquí dejo mi hija, tal cosa, mis muchachos” y no había ese temor de que una violación, de algo así, había mucho respeto por las personas, respeto por los mayores. Por ejemplo, donde yo me crié, un pueblo arriba, donde va la gente a las fincas y le dice a uno: “comadre” o “vecino”, “ahí voy dejando a mis hijos” y ellos tenían toda la autoridad sobre esas personas que iban quedando ahí, si veían algún desorden, llamaban la atención y los niños les hacían caso. La madrina era como la segunda madre, donde uno encontraba la madrina, el padrino, se arrodillaban y uno decía “en el nombre de Dios padrino, en el nombre de Dios madrina”, “Dios lo bendiga ahijado”, o cualquier mayor

que le llamara la atención a uno, que lo mirara haciendo algo indebido, inmediatamente uno hacía caso, dejaba de hacer lo malo y cuando venía el papá y la mamá le ponían la queja y lo castigaban a uno. Había temor de Dios, de los mayores, de los padres, pero hoy en día no. Usted hablarle a un muchacho, es lo mismo que nada, “vea, no tire piedras a la casa ajena, vea tal cosa”, “¡veee! a usted qué le importa, metido”, le dicen su poco a uno. (D. Surita, comunicación personal, 5 de febrero de 2016)

Se ha visto que en la *oralitura negra* se expresa vivamente el sentimiento de apego al lugar, pero también cómo determinadas experiencias de dominación han configurado modos topofóbicos de relacionarse con el entorno. En la raíz griega del término nostalgia se halla el componente *nostos* equivalente a “regreso” o “retorno”, y *algos* que significa “dolor”; con lo cual, al hablar de nostalgia se hace referencia a cierto “dolor del retorno”. Ahora bien, todo recuerdo es un retorno, un volver a pasar; por tanto, la sensación de haber perdido aquello que se recuerda haber vivido con plenitud, se traduce en desgarramiento y tristeza, mediaciones emocionales muy presentes en la creación oral. Dice Luis Ángel Ledesma: “Los motivos que me incitan a mí a escribir son el miedo, las lamentaciones por lo que debiera ser y no se da, no sé, a veces el mar, la nostalgia, las evocaciones por el pueblo que yo conocí cuando era niño y verlo tan distinto ahora” (L. Ledesma, entrevista 30 de enero de 2016).

La relación nostálgica con el lugar se fundamenta en el contraste de al menos dos grandes supuestos, que a su vez dialogan con formas ideológicas ampliamente sedimentadas en el sentido común: Se supone lo perdido, aquello que fue y ya no es, como esencialmente “bueno” – “todo tiempo pasado fue mejor”- mientras que, lo que adviene en el presente, se figura corrupto por sí mismo.

Da nostalgia recordar mi pueblo cuando era niño, cuando me daban cariño, aunque no me conocieran, cuando decía cualquiera: “vaya onde el compadre Juan que lo mando a saludar y que me mande dos quesos”, y venían los dos quesos con la palabra no más [...] Pero comenzó la fiesta de los ingenios del Valle, otros se fueron pal Bagre a vender sangre y sudor. ¿Y la tierra? No señor, la tierra estaba cansada, quel arroz ya no pegaba, quel plátano tampoco, y se fueron como locos, dejando todo por nada. El marido abandonó a la mujer que lo quería porque prometió que volvía, pero nunca regresó. La esperanza naufragó en el mar de la nostalgia, y en el reino de la infancia murió Tío Tigre y Tío Conejo, porque el padre se fue lejos, secuestrando la esperanza. Y los cogió la ciudad y les dio hasta pa tabaco, los que se fueron muchachos llenos de gracia y de fuerza,

regresaron con violencia, con odio, con mala fe [...] Cómo volver sin temores a la casa del abuelo, cuando su sabio consejo era sana medicina, cuando padrino y madrina tenían autoridad, cuando se podía cantar con guitarra en la muralla, o amanecer en la playa sin temores ni ansiedad [...] pero nos toca seguir en esta vida *desastrada*, donde ya no vale nada la dignidad ni el pudor. Y en esta gran confusión ya usted no puede ordenar: “vaya donde el compadre Juan y que le mande los dos quesos”, porque no vienen los dos quesos con la palabra no más (L. Ledesma, comunicación personal, 30 de enero de 2016)

La clave del análisis de esta forma de afectividad espacial, se halla en el contraste entre la idea de un pasado feliz –temporalidad relevante del *espacio feliz*- fuertemente asociada a la de inocencia y bondad rural; y un presente venido a menos, minado de sufrimientos, y donde la imagen de la ciudad como fuente de los mismos, resulta preponderante. Las imágenes del campo y la ciudad se establecen una en oposición a la otra. El abandono de los valores del pasado -alegría, inocencia, sinceridad, bondad- coincide con el abandono del campo, lo cual sucede al ser absorbidos los valores de la ciudad, cargados de “odio, violencia, de mala fe”. La ciudad se asemeja entonces a un proceso infeccioso que carcome los valores heredados de la “ancestralidad”.

Para Moïsi (2009), este contraste se condensa en el sentimiento de humillación, el cual se acentúa cuando me convido de que el ‘Otro’ me ha usurpado algo valioso de mi vida, algo que de cierta manera considero sagrado, y en ese vacío provocado por lo arrebatado, quedo sumido en la completa dependencia del usurpador. En este sentido:

La humillación condensa una sensación de desposeimiento relativa tanto al presente como, de forma más grave, al futuro, un futuro en agudo contraste con un pasado idealizado, glorificado; un futuro en el que nuestras condiciones políticas, económicas, sociales y culturales están dictadas por el Otro. (p. 93)

En uno de los recorridos realizados por el Río Timbiquí, fui a parar al corregimiento de San Miguel del Río, en compañía del señor Venancio Flores, “Don Vena”, entonces vicepresidente del comunitario Renacer. Estando allí, participé en una reunión en la que se evaluaban los requerimientos del Estado para garantizar el retorno de los que habían sido desplazados por la violencia. Advertía allí, un profundo anhelo de que la gente que había sido forzada a partir, retornara al lugar. Siempre que se recordaba el pasado lejano, era asociado a la alegría del encuentro, del compartir festivo, sin odios ni violencia. Como una especie de feliz ensoñación de la que apenas quedaban algunas huellas. Don Vena

insistía en la necesidad de “recuperar la memoria ancestral” de la cual los mayores se sienten orgullos; sin embargo, se cree que no hay quién continúe contando las historias del pueblo, lo que redundaba en un sentimiento de pérdida de los valores tradicionales y las costumbres comunitarias.

En un sentido similar, Don Camilo Amú, habitante del corregimiento de Chacón, también de Timbiquí, me hablaba de manera recurrente de la “pérdida de lo tradicional”. En su relato, recordaba los duelos de “decimeros” que ocurrían hace años; la vida pacífica y placentera de entonces; la abundancia del río que daba “lo que uno quisiera”. “Le estoy contando lo vivido” me decía. Esta evocación tan común, es de suma importancia para comprender las relaciones con el presente. Al mirar la naturaleza y la cultura presente, se hace nostálgicamente, añorando el pasado. La realidad presente de las cosas es denostada por no corresponder con la realidad idealizada del pasado. Una idealización se corresponde con una demonización. Al “antes había de todo” le corresponde un “ahora ya no hay nada”; de este modo, a la vez que se romantiza el pasado como algo puro y bello, se evade el presente.

En la *oralidad negra*, es factible reconocer esa “pérdida de lo tradicional”. Para Vanín (2016), la dimensión cotidiana de la palabra de hoy contiene solo algunos elementos residuales de la cultura de antaño:

Lo que se diluye cada vez más es el ritual de los relatos y versificaciones. Los sitios de congregación nocturna no son ya los solares donde los narradores hacían de las suyas y entretenían durante varias noches a un público que se dejaba seducir con el encantamiento de la palabra y el histrionismo de los juglares. Hoy, esos espacios están destinados a un público cada vez más cautivado por los medios tecnológicos, por el encanto de los televisores –ya no del radio–, que puede incluso comunicarse desde cualquier vereda mediante un teléfono móvil, con el que la gente despliega a la vez su gran capacidad oral (p. 9).

Y luego agrega:

Varias comunidades perdieron el derecho a la fiesta, al igual que el derecho a velar a los santos y a los muertos, por expresa prohibición de los actores armados [...] El mundo circula más de prisa y no hay tiempo para formatos arcaicos que no compaginan con el aceleramiento de la vida. El relato de los medios apura y seduce más que la palabra

ritualizada. Lo que ocurre en la calle urbana es ahora más rápido, parece borrarse de inmediato (p. 11).

Se considera pues, que la palabra ya no cuenta con el papel protagónico que tuvo en la sociedad tradicional. Los procesos de urbanización, la entronización del dinero como mediador de las relaciones laborales por encima del valor de uso, la desaparición del trueque y el cambio de mano como interacción social basada en la reciprocidad, la pérdida de las autoridades tradicionales como fundamento de la gobernanza territorial, el reemplazo del ocio por la ansiosa lógica de productividad, han socavado la importancia de la oralidad y de sus cultores. Paradójicamente, pese a la celebración de lo étnico desde el giro al multiculturalismo, la oral tiende a verse como un simple atavismo.

La putrefacción del estilo de vida rural tradicional, atribuido a la influencia de los modos de vida citadinos, habla de la evidente oposición campo/ciudad -central en la experiencia nostálgica del lugar- pero también está ligada a otros pares binarios opuestos tales como: virtud/perversión, inocencia/corrupción, tradicional/moderno, propio/ajeno o adentro/afuera. Lo inquietante de esta lógica de polos opuestos es que exige producir imágenes fijas de cada polo implicado, sin advertir sus procesos de co-producción histórica. Esta fijación requiere imaginar uno y otro espacio a partir de simplificaciones y estereotipos en donde a la vez que la vida en campo se idealiza, también se “demoniza” la ciudad en tanto un “afuera” y un “ajeno” que corroe las bases de lo “propio” y “tradicional”. Esta distinción puede apreciarse en la siguiente consideración de Francisco Torres:

La música de ahora es como dañar la música mayor, la música autóctona. Porque es que el reguetón es una cosa nueva, son palabras voluntarias de ahora, y eso salen con instrumentos de metal, y nosotros trabajamos con lo que se dice lo autóctono. Si es currulao es currulao, si es arrullo es una rueda, si es chigualo es chigualo, si es la juga es un baile toriao.<sup>110</sup>

La *oralitura* también expresa esa oposición.

---

<sup>110</sup> Consultado en [youtube.com/watch?v=b47I2nZY-zk](https://www.youtube.com/watch?v=b47I2nZY-zk) en el documental “Cuando el río suena – Guapi”

*Camarón chambero se fue muy fullero con un langostino dizque para el mar, a ver las sirenas, las grandes ballenas, los pargos, los toyos y el gran guacapaz. Dejó sus hijitos solitos solitos, cambió los esteros dizque por el mar, mientras la chambera llorando de pena miraba sus hijos en el pajonal. A la malla fina de unos pescadores los dos amiguitos fueron a parar, huyendo el chambero perdió varios dedos, pero el langostino no pudo escapar. Mesié langostino, como plato fino, en la mesa de un rico dizque fue a parar, y el pobre chambero con muy pocos dedos, desolado y solo volvió a su lugar. Ledesma (comunicación personal, 30 de enero 2016)*

Esta construcción poética habla fundamentalmente de los padecimientos a los que se somete el que abandona su lugar. Las aguas del manglar constituyen el hábitat natural del “camarón chambero”, y el mar es lo lejano, el amenazador “afuera”, donde hay pescadores cuyas redes pueden atraparlo en cualquier momento. Así pues, el abandono del lugar vivido –de los entornos de familiaridad- se paga con sufrimientos y hasta con la muerte. En este caso hay inscrita en la figuración de naturaleza, un modelo de comportamiento humano que exhorta a valorar lo propio –la singularidad local tradicionalmente construida- y claramente, a desconfiar de lo que viene de afuera.

La producción de la experiencia nostálgica del lugar, como fruto de la asociación de la vivencia íntima de los lugares familiares con la vitalidad, y del espacio ajeno –donde están las “mesas de los hombres ricos”, es decir, la ciudad– con la muerte:

No sé...es una extraña sensación que experimenta uno en Cali, por ejemplo, una nostalgia que lo abate a uno y que hay que volver [...] no sé qué extraño sortilegio tiene este pueblito que uno lo añora, y eso es comúnmente todo mundo, todo mundo dice lo que te estoy diciendo. No sé qué tiene este berraco pueblo, mucha gente que se ha ido se muere rapidísimo [...] Yo voy y me caigo en Cali, y ahí qué...nada...en Cali no soy nada, aquí yo soy el Profesor Lucho. Entonces uno evoca esa querencia, ese compartir, ese cariño de su gente, de ese pueblo que lo quiere. Eso es lo que extrañan los que se han ido de aquí. Se fue mi padrino y pensó volver pero nunca volvió, lo cogió la nostalgia y lo derrumbó, y ahí murió, murió rapidito mi padrino” (L. Ledesma, comunicación personal, 29 de enero de 2016).

Ahondando en el contraste campo/ciudad, agrega el poeta:

Los que se fueron muchachos, fuertes, volvieron ya viejos, con vicios, sin un peso muchas veces. Entonces ya no era la misma gente inocente y sincera, sino la gente que trajo cosas

nuevas de allá [...] se van y nada, muchachas que se fueron buenas, volvieron podridas [...] Entonces más adelante yo hago una comparación con el joven que fui yo, con el joven moderno. Cómo éramos. El hombre que se embebía de alegría cuando bailaba un currulao. Los de ahora les da pena bailarlo. Los de ahora se burlan (L. Ledesma, comunicación personal, 29 de enero de 2016).

Lo anterior es confirmado por otra de las personas entrevistadas:

La gente sale a estudiar a la ciudad y ya ve mal que en un homenaje a la bandera baile un baile regional, tiene que bailar, cumbia, porro, salsa, mientras que lo de aquí se subvalora, y eso es personal. Personalmente yo soy de las que pienso que yo ya me voy a jubilar, ya voy a salir, pero no pienso vivir en la ciudad porque no soy ciudadina, yo soy vecina del pueblo, me gusta esta tranquilidad. El ejemplo que tengo de las personas mayores que se han ido de Guapi es que se mueren rápido, porque van a encerrarse. Es otro mundo en el cual no crecieron. En la ciudad te morís porque hay mucho polvo, te asfixia, te corroe tus sentidos, tu cuerpo (F. Banguera, comunicación personal, 7 de febrero de 2016).

La nostalgia, de este modo, guarda una estrecha relación con la distancia espacial y temporal respecto del lugar vivido pero anclado en el recuerdo. Aquí la virtud rural adquiere la condición de recuerdo. Aquello que “fue y ya no es”, “lo que debiera ser y no se da”, lo bondadoso que está lejos y tan sólo puede contemplarse a la distancia, son marcas distintivas de esta forma de apropiación espacial. Resulta entonces comprensible que enunciados como “antes había de todo” hallen su contrapunto en otros como “ahora ya no hay nada”; así, la realidad presente es denostada por no corresponder con la realidad idealizada del pasado.

La relación nostálgica con el lugar desafía las posibilidades de configurar una **política de lugar**, dado que ésta exige el reconocimiento de las prácticas y valores ancestrales, situándolos en su viva contemporaneidad; de igual manera, se trata de una política en la que el presente no es juzgado como inapropiado en sí mismo, sino que se visualiza como un campo de posibilidades para la construcción de *lugarizaciones* alternativas o espacios diferenciales.

No obstante, un aspecto importante por destacar es la potencialidad que tiene la estructura nostálgica de sentir, para ejercer cierta crítica a las relaciones de dominación productoras de desigualdades espaciales. Como lo señalan Castro y Zusman (2009), los

planteamientos románticos de la nostalgia, incubados en Europa a finales del siglo XVIII, se soportan en el cuestionamiento del dominio proyectado por la ciudad - y sus formas de industrialización y crecimiento demográfico- hacia el campo, espacio valorado por contener la naturaleza virgen, inmaculada. Este cuestionamiento es retomado en los 60's y 70's del siglo pasado, en el contexto de alarma advertido por el ecologismo en ciernes. La *primavera silenciosa* de Rachel Carson (1962), la “bomba demográfica” anunciada por Paul Elrich (1968) y los “límites al crecimiento” declarados por el Club de Roma en el informe del Massachusetts Institute of Technology (1972), hacen parte del arsenal de documentos que por entonces resaltan los excesos del mercado y los problemas ambientales generados por un capitalismo voraz.

De este modo, aunque se mantenga su base dicotómica inalterada, la actitud nostálgica llama la atención sobre las tensiones entre el “mundo civilizado” y las prácticas espaciales tradicionales:

Pienso que la gente vivía de acuerdo al medio en que se desarrollaba, sus composiciones que hacían, las hacían de acuerdo a las vivencias, a lo que sucedía, al acontecer diario, a los fenómenos que ocurrían. Cuando yo crecí las composiciones que escuchaba mi mamá se referían a hechos que seguramente habían pasado en la comunidad o a la inventiva de ellos. Como la vida era tan tranquila, tan pacífica, entonces esos cantos no son cantos de arrebatos, son cantos más bien melancólicos, algunos muy pausados, con un ritmo que permite la cadencia de la mujer del Pacífico. Yo creo que ellos vivían de acuerdo a como acontecía, como pasaba la vida, de allí que si se moría alguien cantaban sus alabos de difuntos, era toda una ceremonia de recogimiento del espíritu, no como ese bullicio, como en la ciudad, ahora en las nuevas celebraciones de dolor, de velorio, que además de beber, de cantar unas canciones, estás como más alegre en la convivencia donde está el difunto. Antes era una cosa muy triste y que perduraba, Aún se sentía en la casa que había un hueco, ese vacío, aunque la casa estuviera entera, se sentía ese dolor en el corazón, en su sentir [...] El ahijado era muy querido por su padrino, era de entrega, de cariño, de respeto. El padrino tenía un valor importante en la familia y en la sociedad. La palabra del abuelo, de la abuela, eso era una orden, y aunque la gente estuviera casada le hacían caso a su mamá y a su papá, pero eso se ha ido perdiendo en la medida en que nos vamos volviendo dizque civilizados (F. Banguera, entrevista enero 2016).

De cualquier modo, el vínculo nostálgico con el lugar, definido por binarismos, escamotea la historia al borrar las complejas articulaciones pasadas y presentes entre la gente y su

entorno. Ciertamente, la proyección de una imagen del hombre sencillo e inocente que vive en el campo puede llegar a tener cierta realidad, no obstante, vista críticamente constituye una ideología dado que dicha imagen no llega a auscultar ni el pasado ni el presente reales que ha producido históricamente el orden rural “arraigado” y “legítimo” del que proviene tal hombre (Williams, 2011). De modo que la comparación superficial y esencialista impide hacer sentido del mundo rural de los *pueblos negros*, considerando los vínculos directos y positivos que establece con la ciudad y el interior del país. Tampoco son visibles desde esta mirada dual, las intensas luchas contra las formas coloniales de opresión ni cómo las espacialidades rurales reinventan permanentemente los modos como la ciudad es vivida y apropiada.

Con todo, la perspectiva nostálgica constituye un vínculo específico con el lugar, donde la identidad puede quedar cautiva entre imágenes fijas y esencializadas de lo local romantizado –pasado, rural y tradicional- y lo foráneo –presente, urbano y moderno- viciado. Esta mirada mina la posibilidad de encontrar relaciones constitutivas entre las múltiples influencias que configuran el lugar, impidiendo construir, como lo señala Massey (2012), un *sentido global* del mismo. Para impulsar una política de lugar en el espacio rural de Guapi y Timbiquí, hay que reconocer, a contrapelo de lo propuesto por las formas simples del sentimiento nostálgico, que las prácticas espaciales del pasado no suponen únicamente relaciones sociales idílicas entre la gente entre sí y con la naturaleza, sin presencia de conflictos; e igualmente, que las relaciones presentes no implican únicamente enajenación respecto de la experiencia del lugar. Más que esta forma de identidad, fija y pura, interesa la multiplicidad, y el lugar como condición de la misma. Estas prácticas del pasado – aunque romantizadas - son a su vez prácticas de resistencia a la imposición de los nuevos modelos modernizantes del mercado, en el sentido que plantean otras formas de “desarrollo” diferentes a las hegemónicas.

## 4. El “lugar percutivo”

### 4.1. De la íntima relación entre palabra, música y danza en la configuración espacial

La idea desarrollada por Lefebvre ([1974] 2013) de que el espacio “incorpora” los actos sociales, las acciones de los sujetos individuales y colectivos que nacen, disfrutan, padecen y mueren adheridos a un espacio, confirma que para el actuar de tales sujetos el espacio se comporta como potencia, obstáculo, horizonte vital y fatal. Este espacio, vivido en la práctica social, es intensamente reconocido en la *oralitura negra*, y de este modo, se opone a su consideración abstracta, descorporalizada. La *corporalidad del espacio*, lo que lo hace lugar, reivindica las diferencias que vienen del tiempo histórico y de la naturaleza, y exalta la dimensión sensual y afectiva en la manera como los habitantes producen el lugar, el *espacio apropiado*.

La *imaginación geográfica* en la literatura de la oralidad está colmada de estas referencias a la corporalidad del espacio apropiado. Artel (1955) -cuya obra es una suerte de apología a su “yo negro”- es uno de los poetas que con mayor amplitud y profundidad ha ensalzado la musicalidad, el ritmo, el canto, como elementos fundamentales de la identidad de los pueblos negros del país. En su poesía las imágenes y símbolos sonoros permiten hacer recorridos espaciales que permiten reconocer las “memorias ancestrales” de la identidad negra que reclama para sí:

*Oigo galopar los vientos/ bajo la sombra musical del puerto  
Los vientos, mil caminos ebrios y sedientos/  
repujados de gritos ancestrales/ se lanzan al mar/ [...]/  
Oigo galopar los vientos/ sus voces desprendidas/  
de lo más hondo del tiempo/ me devuelven un eco de tamboriles muertos/  
de quejumbres perdidas (pp. 145-146).*

Un aspecto distintivo destacado por Ferrer (2010) sobre la poesía de Artel (1955), es la base sonora múltiple, polifónica, desde la cual se instaura la relación música-palabra, verso-melodía, texto-ritmo, y donde lo percutivo integrado en la imagen de los tambores resulta central para la construcción identitaria de la cultura negra: “*Los tambores en la noche, parece que siguieran nuestros pasos [...] Los tambores en la noche son como un grito humano. Trémulos de música les he oído gemir [...] Los tambores en la noche,*

*hablan*” (p. 25-26).

Si bien la obra de Artel se inscribe en el ámbito negro-caribeño, constituye un antecedente insustituible en el abordaje de las relaciones palabra-música-danza en el contexto del Litoral Pacífico, donde lo percetivo participa activamente en los procesos de imaginación del “yo negro”, vehiculizando una visión del lugar anudada en estrechos lazos poético-musicales.

Comprendido desde esta visión, el litoral caucano del Pacífico refiere a un cuerpo-percetivo producido desde la exaltación, espontaneidad y vivencia del cuerpo. De este modo, la vivencia del lugar guarda una estrecha relación con el campo semántico de la corporalidad y la sonoridad. Los lugares que componen el Litoral caucano, configuran cuerpos anclados en la ancestralidad, desplegados percutivamente. Se puede decir que los pueblos negros “enactúan”<sup>111</sup> rítmicamente con el territorio; esto es, lo conocen y lo transforman con base en arraigadas pautas rítmicas y corporales.

Lefebvre (2004), a partir de la idea de “ritmoanálisis”, reconoce que la práctica espacial de la vida cotidiana tiene sus tiempos y ritmos. La práctica contiene y otorga la cualidad de la ritmicidad a la vida cotidiana. Al igual que Birenbaum (2010), Lefebvre afirma que la sonoridad de las prácticas constituye un elemento organizador del espacio; de este modo, habría una serie de ritmos que regulan la interacción entre las corporalidades del lugar. La sonoridad, en una serie compleja de repeticiones y regularidades, relaciona a la gente, produciendo espacios e identidades. En perspectiva *ritmoanalítica*, la rutina cotidiana, sobre todo en la sociedad industrial, expresa el ritmo lineal de la repetición continua, y oculta los ritmos cíclicos de la temporalidad vivida, que conectan lo natural y

---

<sup>111</sup> Este neologismo derivado del verbo en inglés *to enact* -que puede significar “poner en ejecución”, o “representar/actuar” en el sentido dado al trabajo realizado por un actor- es usado por Varela (2002) para cuestionar la perspectiva representacionista del proceso de conocimiento según la cual éste se lleva a cabo por la representación de un mundo dado de antemano por una mente también pre-definida. Más bien, el conocimiento implica la mutua determinación de mente y mundo, donde el mundo se realiza a través de la variedad de “acciones” de los seres que lo habitan. Enactuar implica que el mundo va surgiendo, que va siendo moldeado a través de esas acciones; es decir, forjamos el mundo y a nosotros mismos, a través del modo como nos movemos, hablamos, vivimos.

lo social, el presente con el pasado y el futuro.

Producir el *lugar percutivo* significa, desde este punto de vista, desplegar la rítmica, íntima y corporal relación que las culturas establecen con los espacios que apropian. Así, el espacio se convierte en lugar, cuerpo expresivo que “habla” en la/de la *oralitura*, a su vez hermanado con el lenguaje de la danza y la música. Con todo, la gente negra “es” en cuanto enactúa el Litoral, el Litoral “es” en cuanto la gente lo significa y apropia. La poética de Mary Grueso (Grueso, 2003) es uno de los más elevados reconocimientos a la corporal co-producción de lugares y gentes en el Litoral Pacífico caucano:

*Cuando el negro dice marimba y guasá  
su voz tiene el color de las algas y el manglar,  
la dulce provocación del chontaduro,  
el insinuoso vaivén de las canoas,  
el dorado amarillo del oro [...]  
Cuando el negro dice marimba y guasá  
su voz tiene el llamado angustioso de los tambores,  
las rondas acrobáticas de las ballenas,  
el balanceo rítmico de las palmeras  
y la paciente espera de los esteros.  
Cuando el negro dice marimba y guasá  
su voz tiene la nocturna fragancia de los jazmines,  
el sentir pegajoso del salitre del mar en el cuerpo* (Poema “cuando el negro dice”).

La multiplicidad de relaciones entre palabra-música-danza, influyentes en las espacialidades negras del Litoral, han persistido a pesar de los procesos de disgregación cultural. El gran trauma de la colonización europea no logró borrar la cultura de los pueblos negros, su *estética verbal*, sobrevivió parte de la prosodia y la dicción, de manera que la adaptación a la lengua dominante dio lugar a nuevas y creativas formas de la poética negra, como resultado de la mixtura de influencias africanas, europeas y americanas, todas articuladas en un lenguaje con pautas rítmicas sobresalientes. La *estética verbal*, presente en la cotidianidad de la vida del pueblo, emerge como un aspecto central a través del cual se identifica, a sí mismo y ante los demás, el poeta negro del Litoral:

Todas esas cosas las he vivido yo, que lo levantan a uno para ir a coger arroz, a ir cortar caña, a

recoger coco, a rozar el monte para regar el arroz y regar el maíz y sembrar la caña. Y todo eso me tocó a mí, y todo eso uno lo hace cantando: canta arrullo, canta canción, canta verso, qué no canta uno cuando está haciendo esos oficios, uno canta lo que uno quiera. (Faustina Orobio, comunicación personal, 2 de febrero de 2016)

Esta comunión entre palabra, música, ritmo, cuerpo, espacio, revela relaciones sociales y afectivas que establecen individuos y colectivos con los lugares, produciendo diferencias y unicidad del *lugar*. El *lugar* se expresa como despliegue y articulación espacial de esas relaciones, como aglomeración de los múltiples modos del ser negro desde sus vivencias prácticas y cotidianas. De este modo, el *lugar* tiene la capacidad de articular las experiencias de sus habitantes, reclamando su dimensión corporal existencial que se niega a ser normalizada. Como resultado de la red de interpretaciones y acciones que se tejen en él, el *lugar* es el producto de la teoría en la práctica, de una *semiopraxis* (Grosso, 2009). Es la afección corporal de las múltiples geografías individuales que lo producen.

Durante mi estancia en el Litoral pacífico caucano aprecié el papel central de la música en la cotidianidad. Desde un saludo hasta el alboroto de las “caravanas de aguinaldo”<sup>112</sup> y la celebración del “Adiós enero”<sup>113</sup>, la expresividad musical en el cuerpo con espontaneidad, vitalidad y sensualidad. Música, danza y palabra se conjugan íntimamente, haciendo posible cierto tipo de liberación. La fuerza musical y corporal de la identidad negra parece emular la cadencia del río y de la mar, vibrante en el quehacer cotidiano, en el trabajo, mientras los niños juegan, o simplemente cuando la gente camina por la calle.

Cuando hacían la comida allá en el monte y todo mundo cogía la hoja blanca y se sentaba allá a comer, bien rico, y ellos empezaban a echar todo ese poco, esas chanzas, a echar chistes, a echar adivinanzas. Por la noche, por ejemplo, si había una novia en una casa, iban a echarle serenata, con guitarras ¡Eso era muy hermoso! y esos muchachos eran

---

<sup>112</sup> En las “caravanas de aguinaldo”, realizadas entre el 16 y 24 de diciembre, ríos de gente recorren diferentes lugares del pueblo, festejando el advenimiento del Niño Jesús, en un ambiente de música y baile. Cada barrio del poblado tiene a cargo uno de los nueve días, donde son responsables de conseguir los músicos, planificar y ejecutar la temática de la caravana, y en algunos casos, disponer licor para los participantes.

<sup>113</sup> Evento que se hace durante nueve días de manera itinerante por diferentes casas de la vereda o barrio, para agasajar al “Niño Jesús”

serenaterísimos; y ellas, las mujeres cantando versos de boga, enamorando también ¡Ay dios mío! [...] Entonces yo hago una danza, la mina, la danza de la batea, entonces le pongo a las muchachas con verso, el grupo de muchachos llega, hago la danza a mi sentir y a mi recordar... ellas están en la mina y ellos van llegando bien borrachos, entonces todo eso tiene su significado, el por qué, cosas que uno vivió, que yo las vi, entonces ya las muchachas empiezan a echarles versos [...] Entonces todas esas son cosas que uno las vive, de los consejos que dan los mayores, de tantas cosas bonitas que uno les veía. Por ejemplo, en semana santa los alabaos, en diciembre los arrullos, la cogienda, cuando metían los peones. Entonces hoy hacían la minga allá, pasado mañana hacíamos allá, y ese poco de muchachos jóvenes, cantábamos bailábamos ¡mejor dicho! Las viejas, las adultas, las señoras también cantaban una cosa, y uno joven allí escuchando todo lo que ellas cantaban. (Faustina Orobio, comunicación personal, 2 de febrero de 2016)

En el relato de Faustina Orobio, hacer la comida, estar en el monte, echar chistes, echar adivinanzas, echar serenatas, ir a la minga, estar en la fiesta, danzar, declamar el verso, cantar el arrullo, cantar el verso; tienen un lugar relevante dentro del conjunto de prácticas espaciales. De esta manera, la oralidad negra no se recrea exclusivamente en un escenario especial como lo son las academias artísticas o los teatros, sino en la cotidianidad, siendo en los escenarios de la ritualidad religiosa y actividades colectivas donde se muestra una coordinación mayor. La *oralitura* no solo es apropiada por los “expertos”: poetas, decimeros músicos o cantadores; sino que también es cantada, danzada y declamada por cualquier habitante del Litoral. La oralidad siempre está en movimiento, constantemente renovada en su transmisión generacional y fuertemente anclada a los lugares y territorios.

Existe -como diría Birenbaum (2010)- una sonoridad propia del mundo negropacífico, una *acustemología* que da cuenta de la manera como el sonido se difunde por el espacio, donde se hacen prevalentes ciertos sonidos específicos en lugares singulares, aportando claves de comprensión del vínculo entre sonoridad y espacio:

Desde que yo era niña escuchaba la marimba, como un despertar en el Pacífico, como esa voz que nos llenaba. Era como si de la selva vinieran esos sonidos. Esa es mi resistencia, mi re-existencia [...] Si yo hago una técnica vocal es como si esas aves se callaran. Cantamos así porque así hablamos. Nuestro acento viene de las aves, viene de las olas. Timbiquireña Elena Hinestroza. (Roa, 2013)

Así lo sonoro, lo musical y lo social se entremezclan y constituyen mutuamente redes de

significación locales, donde las polaridades de lo humano y lo divino, lo salvaje y lo manso, la vida y la muerte, operan en relación con la gravedad, timbre y musicalidad con la que se pone en juego determinada sonoridad. Así, por ejemplo, como se mencionaba en el primer capítulo, la sonoridad del tambor durante el *chigualo* (ceremonia en la que se celebra la muerte de un niño), es fundamental para espantar espíritus maliciosos como “La Tunda”. El tambor, en este caso, concentra energías vitales, calor y fuerza. Dicen los pobladores que el “calor” provocado por los tambores, es de agrado de los santos, ya que alivia en parte el “frío” del mundo divino, así, por esos breves instantes que visitan el mundo de los humanos, pueden hacer favores a los que los congraciaron con calor, el ritual se acompaña también con juegos de naipes y dominó; y los decimeros tienen su parte (Birenbaun et al., 2008). Caso contrario, en los *velorios*, debe facilitarse la transición del espíritu del fallecido a otros planos, por lo que no es conveniente -dicen los pueblos- concentrar “calor” y energía con el llamado de los tambores. Aquí el centro es el sonido de las voces de las mujeres entonando *alabaos*. Es así como, la sonoridad y el espacio social van volviéndose uno.

En los *cantos de boga*, interpretados por mujeres que atraviesan ríos y esteros en potrillos, desplazándose entre sus viviendas y lugares de trabajo como el manglar o la mina. La voz de la intérprete debe ser alta y poderosa para que pueda ser escuchada en la ribera del río: “Los cantos de las mujeres cuando bajamos por el río, no llevamos más instrumento que nuestra voz y nuestros canaletes” (Elcina Valencia)<sup>114</sup>. Por ello las mujeres usan con frecuencia el “falsete”, técnica bastante útil en el entorno acuático, ya que las altas frecuencias que se alcanzan rebotan con mayor facilidad en la superficie del agua, orientando con eficacia la direccionalidad del sonido. Los cantos de boga suelen acompañarse, como anota Birenbaum (2010), con otra práctica sonora denominada “roncar canaleta”, sonido producido al raspar el remo en un costado de la canoa o potrillo. Por eso, cuando una joven se siente atraída por alguien, es común que le digan que ya “ronca canaleta”:

*Señora Juana Maria la que vive en el Copete,  
póngale cuidado a su hija, que ella ronca canaleta*

---

<sup>114</sup> Sonidos del Agua - Músicas de marimba y cantos tradicionales del Pacífico sur. Consultado en: [youtube.com/watch?v=1\\_Qf2InYk-8](https://www.youtube.com/watch?v=1_Qf2InYk-8)

*¡ay, que ella ronca, canalete, ay que ella ronca, canalete!*  
*El canalete la Juana tiene punta y no le ronca*  
*Ella pasa por aquí, no me habla, poco me importa*  
*¡ay, que ella ronca, canalete, ay que ella ronca, canalete!*  
*Canalete de chachajo tan fino y tan roncador,*  
*En las aguas de mi Guapi es donde me embarco yo,*  
*¡ay, que ella ronca, canalete, ay que ella ronca, canalete!*  
*Señora Juana Maria póngale cuidado al son,*  
*allá arriba va bogando un canalete roncador.*  
*¡ay, que ella ronca, canalete, ay que ella ronca, canalete!*  
*Mañana me voy pa guapi, con mi potrillo a vender*  
*Para buscarme un guapireño que me sepa comprender.*  
*¡ay, que ella ronca, canalete, ay que ella ronca, canalete!*<sup>115</sup>.

La acústica del lugar también es de vital importancia para los músicos y fabricantes tradicionales de instrumentos como la marimba, la sonoridad de la marimba se relaciona con el río. Los marimberos más apegados a la tradición saben que la construcción de una buena marimba depende de que el constructor posea un conocimiento profundo del espacio acuático:

La marimba hay que construirla al lado del río, no es que vamos a llenar los canutos de agua, esos canutos tienen que estar secos, para que eso resuene y brille. Si usted se pone a construir una marimba con el agua baja, porque este río es de corriente, y quiere que esa marimba le quede sonora, que suene, tiene que esperar la puja de aguas grandes<sup>116</sup>.  
Francisco Torres.

Todas las aguas que van pa'dentro van caudalosas, van con golpe, pero ya las que van pa'bajo no, van sin fuerza, y eso son las melodías mejores [...] Yo tengo todos los golpes de las olas en mis cantos, en mis alrededores, donde ando<sup>117</sup>. Pastora Riascos.

---

<sup>115</sup> Grupo Naidy. Tema: “Ronca canalete”. Álbum: Vive Tus Raíces. Consultado en: [youtube.com/watch?v=kM4VIZK3cug](https://www.youtube.com/watch?v=kM4VIZK3cug)

<sup>116</sup> Cuando en río suena – Guapí. Serie Señal Colombia. 2015. Consultado en: <https://www.youtube.com/watch?v=b47I2nZY-zk>

<sup>117</sup> Sonidos del Agua - Músicas de marimba y cantos tradicionales del Pacífico sur. Consultado en: [youtube.com/watch?v=1\\_Qf2InYk-8](https://www.youtube.com/watch?v=1_Qf2InYk-8)

Por otro lado, en las ceremonias de adoración a los santos y en las “caravanas de aguinaldo” se destaca el uso de instrumentos musicales tradicionales como el bombo, el cununo, el guasá y la marimba, que resuenan al son de currulaos, jugas y bundes, donde los motivos de las canciones interpretadas a coro por las mujeres hacen referencia al territorio: la mar, sus mareas, el río, la pesca. El pulso del canto guarda relación con el del oleaje, unas veces suave y otras violento y frenético. El *lugar percutivo* es pues un cuerpo expresivo que exhibe la comunión de la estética verbal con la rítmico-musical:

*Cangrejo de barro, cangrejo azul,  
qué bonito encuentro esta juventud, (bis)  
viene la chorga cantando su arrullo  
le dice la almeja, deja tu orgullo (bis)  
la piangua y sangara hicieron un rumbón  
porque le llegó el señor camarón (bis)  
cantando, cantando nos vamos danzando,  
ay que hermosa rumba estamos formando (bis).  
El seco de piaguil y el seco de chorga  
y la papa china nos cuenta su historia (bis)  
yo quiero que todos puedan saborear  
esta rica costra en mi Litoral (bis)  
cantando, cantando yo me voy de aquí  
porque no me han dado el zumo'e naidí”. (bis)*

(Faustina Orobio, comunicación personal, 3 de febrero de 2016).

La musicalidad y sonoridad del Litoral es una fuerza constitutiva y productora del espacio. En el *lugar percutivo*, la palabra de los pueblos negros del Pacífico, en conjunción con la viva sonoridad del lugar, pone de manifiesto las articulaciones corporales entre los elementos de la naturaleza y la actividad humana, donde adquiere relevancia la poesía de la conversación cotidiana y las raíces profundas de la tradición oral.

*En mi sangre de mujer negra  
hay tambores que sollozan  
con rumor de litorales,  
naufragio de marimba  
en los esteros de la manglaría.*

*Oigo sonar el guasá  
con sonidos incitantes,  
siento un clamor en el cuerpo  
que me recorre hasta el alma  
cuando me llaman de adentro,  
de las profundas entrañas,  
los gritos de mis ancestros  
formando tempestades  
en mi corazón y en mi sangre.  
Entonces se encienden hogueras  
en mi ánfora pagana  
y me muevo como palmera  
cuando el viento la reclama.  
Son tambores navegantes  
desde los estuarios de África  
que navegan en la orilla oscura de mi carne. (Grueso, 2003, p. 72)*

Cada enunciado en la poética de los pueblos negros es la viva expresión de lo que Bajtin (1982) señaló como la profunda participación de la vida en el lenguaje y del lenguaje en la vida. Así, la mutua imbricación de palabra y mundo en el espacio acuático de Guapi y Timbiquí, hace posible la emergencia de una noción de *oralitura* como todo lo que hay de sonoro, visual y musical en la palabra (Fall, 1992). En estos términos, la *oralitura* se convierte en **oralitura negra percutiva**, en tanto forma de expresión que siempre está en relación con el cuerpo, su performatividad y contexto, de allí que no se considere como una recreación pura de la palabra, sino como un elemento que integra en sus formas la cadencia de la música, la gestualidad y la corporalidad de la danza (Motta, 2005). Es en esta mixtura sensible, que el espacio se transforma en *lugar percutivo*, tejido de afectivas corporalidades que emergen en gran medida de un nivel inconsciente, en oposición a la racionalidad instrumental impuesta por el *espacio concebido*, el del saber y el poder mancomunados.

En suma, la palabra en el mundo negro del Litoral Pacífico caucano es el referente de un universo de significados, a partir de los cuales el espacio pasa de ser solo un contenedor de objetos y acciones, para *convertirse en un cuerpo vivo*, animado por el influjo de la palabra que, no sólo enuncia el mundo, lo hace. Que el espacio se haga lugar “río”, lugar “mar”, lugar “monte”, “vereda” o “barrio”, tiene que ver con esta capacidad performativa

de la palabra, el poder de producir la realidad mientras se enuncia. El sentido profundo del lugar está dado entonces por la imposibilidad de disociar, en la práctica espacial, la palabra del mundo. En este caso el sentido de la *oralitura negra percutiva* es conferido por la rítmica vitalidad del actuar humano, donde la palabra no es simplemente una cadena de letras articuladas, sino que está preñada del *espacio vivido*, y además tiene una carga fuerte de sonoridad cantada.

Es así como la métrica, el ritmo, la rima, el color y el sonido, la polifonía y la danza, el gesto, la actuación y el drama se entretajan en el mundo de los esteros, de los ríos y de la selva, de los guandales, de los natales y naidizales, de las mareas altas y bajas, se cuelan por los ciclos de la luna, como también navegan en el mundo de los espíritus, de lo invisible concretizado, el mundo ontológico hecho PALABRA. (Motta, 2005, p. 216).

#### **4.2. Concepción holística y relacional del espacio**

La creatividad verbal de la *oralitura percutiva negra* integra formas de pensar y sentir asentadas en la experiencia del *espacio vivido*. La relación empática con el lugar; la reinterpretación del presente a partir de profundas raíces “ancestrales” vinculadas con prácticas cotidianas de apropiación del espacio, y la “lugarización” de la oralidad, entendida como el anclaje espacial de la expresividad verbal en conjunción con lenguajes musicales, rítmicos y corporales, en conjunto, delinean un espacio diferencial, potencialmente disruptivo frente a las lógicas oficiales que determinan el acceso, uso y apropiación del espacio en el Litoral Pacífico caucano. En este sentido, los procesos de subordinación por parte de los imaginarios dominantes del espacio, no se llevan a cabo sin ningún tipo de cuestionamiento o conflicto.

Esa intencionalidad disruptiva frente a la espacialidad mecanicista, sin cuerpo ni historia, es lo que he exaltado a lo largo del texto como *política de lugar*. Desde allí, es posible revalorar las narraciones locales a partir de referentes culturales propios, los cuales, en lugar de imponerse sobre otros, se insertan dentro de un diálogo intercultural en el que las identidades fijas se desdibujan para instaurar la multiplicidad como fundamento de la unicidad y sentido de lugar.

Ciertamente, la oralitura da cuenta de formas de habitar los espacios rurales del Litoral,

cimentadas sobre la estrecha relación entre ecosistemas y cultura. Este tipo de relaciones se sustentan en una concepción holística del espacio que se expresa en las múltiples maneras de entretenerse el vínculo ser humano-mar, ser humano-río, ser humano-monte -el “humano litoral”, para utilizar la expresión unificadora del poeta Helcías Martán Góngora- desde donde se problematiza la asimilación moderna capitalista del espacio y la naturaleza, como valor de cambio sujeto a la lógica crematística del crecimiento económico, como espacio escindido del tiempo, y como espacio descorporalizado.

Dos elaboraciones metafísicas son fundamentales en términos de cuestionar los cimientos de la polaridad espacio-tiempo. La primera tiene asidero en el pensamiento de Gottfried Leibniz (1646-1716), quien cuestiona el argumento de Newton según el cual espacio y tiempo poseen existencias independientes y absolutas respecto de los procesos que allí se producen. Desde la interpretación de Harvey (1994), Leibniz no ve un único mundo, sino una multiplicidad de “mundos posibles”<sup>118</sup> caracterizados por procesos diferentes que dan lugar a distintas concepciones del espacio-tiempo, entre las cuales hay una que prevalece, la de Dios para el momento histórico de Leibniz, la dominante que representa los poderes dominantes para el momento histórico presente.

Entretanto, el sistema filosófico propuesto por Baruch Spinoza (1632-1677), expresa un esfuerzo sostenido en vindicar la totalidad del mundo, abriendo la posibilidad de colocar la materia en lo divino, o si se quiere, de incorporar lo divino en la materia. Su perspectiva nos lleva a considerar una idea inmanente de Dios en la que este siempre se está traduciendo en una producción dentro del mundo de la naturaleza. El filósofo lo dice así: “Entiendo por cuerpo un modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto se la considera como cosa extensa” (Spinoza, 1980, p 69). Así, todo cuerpo, incluyendo el humano, está a la vez conectado a otros cuerpos y afectado por ellos, y, en consecuencia, está integrado a la totalidad de la naturaleza. El planteamiento textual es el siguiente:

---

<sup>118</sup> Al hablar de “otros mundos posibles”, en sintonía con el pensamiento de Leibniz, Escobar (2013) nos exhorta a pensar en la emergencia de lo diferente y alternativo respecto de las ontologías y epistemologías eurocéntricas dominantes.

El cuerpo humano se compone de muchísimos individuos (de diversa naturaleza), cada uno de los cuales es muy compuesto [...] Los individuos que componen el cuerpo humano (y, por consiguiente, el cuerpo humano mismo) son afectados de muchísimas maneras por los cuerpos exteriores. El cuerpo humano necesita, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos, y es como si éstos lo regenerasen continuamente [...] El cuerpo humano puede mover y disponer los cuerpos exteriores de muchísimas maneras. (p. 88-89).

Este principio de totalidad es provocador en aras de pensar el espacio como incorporación/internalización de múltiples ensamblajes y articulaciones, dado que, como lo aclara Ángel Maya (1998), para Spinoza los seres se articulan entre sí de acuerdo a las posibilidades materiales que tienen de acoplarse entre ellos. En suma, la unidad spinoziana sitúa lo humano y lo no-humano en un marco común como totalidad, lo que contribuye a cimentar una perspectiva geográfica holística en donde toda unidad espacio-temporal se configura como el escenario de sólidas pero inestables comuniones entre naturaleza y cultura (Urquijo y Barrera, 2009). Milton Santos (2000), sobre esa idea relacional, afirma:

El espacio no es ni una cosa ni un sistema de cosas, sino una realidad relacional: cosas y relaciones juntas. [...] El espacio debe considerarse como el conjunto indisoluble del que participan, por un lado, cierta disposición de objetos geográficos, objetos naturales y objetos sociales, y por otro, la vida que los llena y anima, la sociedad en movimiento. El contenido (de la sociedad) no es independiente de la forma (los objetos geográficos): cada forma encierra un conjunto de formas, que contienen fracciones de la sociedad en movimiento. (p. 27-28)

De este modo, en la imaginación geográfica de la *oralitura negra* sobresale una pluralidad de valores sobre el espacio, cuya vocación, es la de romper sus concepciones monolíticas. Allí emerge con fuerza la dimensión afectiva de las relaciones ecosistema-cultura, relaciones múltiples que derivan en diversas experiencias, personales y colectivas, de apropiación del lugar. Más que una identidad pura, lo que expresa este conjunto de maneras de pensar, actuar y sentir, dentro de un marco relacional entre hombre y naturaleza (Crispín, 2008), es la multiplicidad de identidades, por tanto, la inconmensurabilidad de valores referidos al lugar. En la lucha por la definición de los sentidos de lugar, los *imaginarios geográficos* presentes en la *oralidad negra* actúan como manifestaciones plurales de la construcción identitaria.

En este sentido, identifico tres aspectos centrales que articulan la concepción holística e integradora del espacio dentro de la *oralitura negra* del Litoral: 1) la unidad entre el espacio de la producción y el de uso lúdico-expresivo; 2) la integración de lo real y lo ficcional dentro de una misma matriz de comprensión del mundo y 3) un sentido global de lugar atravesado por el discurso del territorio, como despliegue espacial de una *historia compartida*, frente a la concepción atomizada e instrumental del espacio.

#### ***4.2.1. La espacialidad de la vida cotidiana: crítica al binarismo espacio de producción/espacio de consumo.***

La *oralitura negra* apela a una *lógica corporal* con la que históricamente la cultura negra ha establecido su relación con el medio. En esa lógica, el cuerpo del lugar no es ajeno al humano sino que en su integración constituyen una unidad existencial y experiencial; es decir, una “ontología política relacional” que, al rechazar la “ontología dualista” de la modernidad que impone la razón sobre la emoción, el hombre sobre la naturaleza, el tiempo sobre el espacio, “el Mundo” a costa de los “mundos posibles” de los que habla Leibniz; delinea rutas en la transición ecológica y cultural hacia el “pluriverso”, hacia un “mundo donde quepan muchos mundos” (Escobar, 2015, p. 81).

La *ontología relacional*, continuando con el autor, supone que nada preexiste a sus relaciones constitutivas, por lo que ningún objeto tendría una vida aislada e independiente de la totalidad de seres y del inmenso tejido de relaciones al que estaría integrado, inaprehensible a partir de lógicas duales y reduccionistas. Una ontología así requiere, por el contrario, la restauración de una lógica de conectividad que comprenda la vida humana en conjunción con todo aquello que se supuso, no hacía parte de su dominio.

De este modo, la *ontología política relacional* presente en la *oralitura negra* está afincada en la aspiración a un tipo de relación holística y multidimensional de gentes-naturaleza, de ecosistema y cultura, lo que da pie a una **política de lugar** expresada como “discurso de deseo y posibilidad” (Escobar, 2012), como *discurso del cuerpo* - y no “sobre el cuerpo”- (Grosso, 2008), que confronta los discursos logocéntricos que niegan la unidad indisociable de lo humano y lo no-humano. En este sentido, lo escamoteado en los discursos “sobre el espacio”, por parte de las *representaciones del espacio* (Lefebvre,

2013), es la relacionalidad, los múltiples y extensos lazos que entretejen el cuerpo humano y el del lugar, como lo sugiere la unidad spinoziana.

El discurso “sobre el espacio” se ha empeñado, desde los albores del capitalismo agrario, en separar el espacio de la producción y el espacio del consumo. Según Williams (2011), desde el siglo XVIII ha calado la creencia de que el terrateniente propietario de la tierra, junto con un grupo selecto de paisajistas, poetas y pintores europeos, inventaron la belleza natural, cuando en realidad, los sentimientos de asombro y placer aplicados en la construcción de sus paisajes como “agradables panoramas”, han sido registrados desde que la literatura existe, lo que ciertamente fue nuevo fueron los efectos que tales ideas produjeron en un contexto social determinado.

Se produjo un nuevo tipo de observador, uno que se vio abocado a discernir entre observaciones “prácticas” y “estéticas”, negando a sus predecesores lo que él mismo definió como “sensibilidad elevada”. Lo relevante es que tal observador estuviera en condición de realizar esta separación como parte de una historia social más amplia en la que se efectuó la separación de la producción y el consumo; de esta manera, como lo manifiesta textualmente el autor, “un campo en actividad productiva casi nunca es un paisaje” (Williams, 2011, 163).

Desde entonces se llevó a cabo, para el caso de Inglaterra que interesa al autor, la transformación sistemática de los montes en parques paisajes, lo que implicó el cercamiento de vastas extensiones de tierra y la construcción de mansiones, a expensas de las aldeas y en perjuicio de los pequeños campesinos. Esto no hubiera sido posible sin la aplicación de la idea burguesa de mejoramiento de la naturaleza<sup>119</sup> la cual requería a su vez de su indagación científica; así pues, este nuevo observador, que disponía de grandes

---

<sup>119</sup> Williams (2011) expone que, con el monopolio de la producción y la privatización de tierras comunes, crece la influencia del capitalismo agrario sobre la tierra a partir del siglo XVI en Europa y especialmente en Inglaterra. Evolucionaron así nuevas actitudes en el terrateniente, el arrendatario y el labriego. En el primero se hizo dominante una ideología del mejor uso de la tierra, de manera que fuera posible su transformación normativa a partir de su mayor grado de especialización y el aumento de la producción mercantil de la agricultura. Así, lo que se dramatiza en la acción de las novelas inglesas en el siglo XVIII es el proceso de elección entre la ventaja económica que supone el mejor uso de la tierra frente a otras concepciones de su valor.

sumas de capital así como de nuevas condiciones técnicas y científicas para “mejorar” sus tierras, hacía parte de una nueva clase social en la que se desarrollaron habilidades para ocultar el mundo del trabajo, y de esta manera, consagrar la separación entre la tierra organizada en pos de la producción y aquella que lo estaba en función del consumo (Williams, 2011). Es justamente esta última forma de organización de la tierra la que se configuró privilegiando su cualidad de vista y espectacularidad, de grato panorama que al tiempo que impulsaba una forma de arte burgués que se hacía hegemónica, imponía un orden económico, social y físico específico.

Se crea así un paisaje rural en el que se suprimieron las labores del campo y los grupos humanos y relaciones sociales que las realizaban. Según Cosgrove (2002), se diseñó el paisaje de manera que reflejara más los gustos visuales pintorescos de los grandes propietarios de la tierra, que las necesidades prácticas de los agricultores arrendatarios. En este sentido el autor reconoce, a partir del concepto de clase, que en el paisaje se hacen visibles signos de exclusión social evidentes en las plantaciones y cercamiento de tierras, e insiste en que su construcción armonizada y pintoresca oculta o suaviza visualmente las realidades de explotación social en las que se libran fuertes luchas por la tierra. Los paisajes idílicos ocultan entonces, bajo una superficie lisa y estética, las contradicciones y disputas sociales, haciendo ilegibles los procesos históricos que intervienen en su formación.

Entre las repercusiones más importantes del discurso estetizante “sobre el espacio” en el Litoral, se halla el desconocimiento de los procesos de larga duración donde los pobladores negros, en estrecha relación con el mundo acuático, produjeron su espacio material y simbólico, sus *lugares vividos*. De hecho, lo que pone de manifiesto en la aséptica, distante e idealizada imaginación paisajística del espacio, es la consideración de los hombres negros como súbditos de la naturaleza, quienes gentil y pacíficamente se dedican a las labores agrícolas, de esta manera, se borra cualquier tipo de alusión a las relaciones de pertenencia y apropiación del espacio por parte de la gente que históricamente lo ha habitado.

En oposición a lo anterior, la *oralitura percutiva negra*, fuertemente anclada en la corporalidad de la experiencia espacial, cuestiona el distanciamiento y abstracción propia de la noción convencional de paisaje. Al realzar la dimensión corporal de la producción del espacio, la *oralitura* participa activamente del proceso de “lugarización”, articulación

concreta del *espacio vivido*, donde la *proximidad* – y no el distanciamiento- y la *polisensorialidad* con los que se percibe el entorno, son condiciones fundamentales del ser y estar en el mundo (Besse, 2010).

Con todo, la creatividad verbal del mundo negro del Litoral sustenta una **política de lugar** en la cual el *espacio vivido* construye el paisaje, de manera que la relación práctica con los lugares históricamente apropiados permite internalizar en vivas, corporales y afectivas relaciones espaciales, lo que antes fuera pura exterioridad, puro “mirar” descontextualizado ajeno a la pluralidad de nexos que hacen los lugares y sus sentidos. Así, la *oralitura* contribuye a restituir la multiplicidad de los vínculos existenciales entre sociedad y naturaleza, instaurando una concepción holística y relacional del lugar en tanto unicidad espacio-temporal.

La experiencia corporal del lugar, próxima y directa, en el vaivén de la vida cotidiana, han hecho posible, sobretodo en el ámbito rural del Litoral, producir el espacio a partir de la cercanía entre prácticas de uso económico del espacio y actividades de apropiación simbólica, de carácter lúdico-expresivo. La dimensión corporal y afectiva de la relación humano-naturaleza es de tal importancia que permea todas las dimensiones de la vida.

*Señores voy a contarles algo que llevo en mi memoria  
lo que les vengo a contar son hechos que hicieron historia  
póngame mucha atención porque empiezo a relatar  
y para que lo recuerden aquí se las vengo a nombrar.  
Doña Rosario vendía pan, (inint.) era partera  
la vieja Empera y la vieja Luisa vendían pan y chicha en la cabecera  
ellas fueron las que hicieron historia en mi pueblo (bis).  
Mercedes Solís con su arrullo y los Balantas también  
Ana Jesús con su guarapo que compraba Daniel y Ángel Manuel  
se me olvidaba Pablo Sevillano, Isolino y el mudo Clemente  
don Antonio Sinisterra, (inint.) y la vieja Cefe  
ellos fueron los que hicieron historia en mi pueblo (bis)  
Los señores de la loma, ellos eran hombres de bien  
Cándido Garcia y don Eugenio, Francisco y don Fidel  
Faustino con su marimba a todos puso a bailar  
Timbiquí y Buenaventura y todito el litoral*

*ellos fueron los que hicieron historia en mi pueblo (bis)*<sup>120</sup>. Inés Granja

En oposición a las concepciones institucionalizadas del espacio, funcionales a las dinámicas de la violencia y en beneficio de lógicas productivistas, la vida cotidiana se despliega en pluralidad de sentidos y simbolismos, en múltiples espacios atravesados por la vivencia del tiempo (Lindón, 2004). La cotidianidad es un lazo unificador que integra los hechos sociales en el espacio y el tiempo social siendo “hilo conductor para conocer la sociedad” (Lefebvre, 1972, p. 41). Juan Rulfo, en un fragmento de “La Cordillera” -su proyecto de libro no publicado- construye la imagen poética de la visión lefebvriana de lo cotidiano (Adsuar, 2017):

Esta es la historia de esa cordillera, de esa cuerda, desde el centro de la cordillera, que es de donde parte la historia hacia todos esos pueblos donde está la vida de las gentes. Lo que une todo es el centro de la cordillera. Es una espiral de historias que se van uniendo a partir de allí, para cerrarse en las montañas. La historia se va abriendo, abarca las poblaciones, y luego sube hacia lo que ya es zona montañosa.

Por otra parte, Coincido con Lindón (2004) en que, para evitar caer en reduccionismos, conviene entender la cotidianidad no únicamente como expresión de lo rutinario y alienado, ni solo como lo innovador y rupturista, sino más bien el movimiento permanente entre rutinización e invención. El control y dominio funcional del espacio que reproduce condiciones estructurales es un aspecto insoslayable de lo cotidiano, pero también su capacidad transformadora y liberadora. De allí que Lefebvre (2013) [1974] insista en que, mientras la cotidianidad siga contenida en los límites del espacio abstracto, proclive a simples mejoras técnicas de detalle, donde los espacios de trabajo, ocio y habitación están disjuntos, tan solo reunidos por una instancia política de control, el proyecto de “cambiar la vida” quedará vacío. Esa es la tensión que da sentido a la cotidianidad, que la lleva a moverse entre la “miseria” de un espacio reproductivo fosilizado y la “riqueza” de su apertura al cambio.

En este punto me interesa destacar la riqueza de la cotidianidad, lo potencialmente

---

<sup>120</sup> Inés Granja Herrera y Grupo Santa Bárbara de Timbiquí. Tema: Memoria ancestral. Álbum: La Voz de la Marimba. 2016. Consultado en: <https://www.youtube.com/watch?v=TR1TE76HCqo>

disruptivo dentro de la aparente “miseria”. De este modo, considero que la *oralitura negra* dialoga con una espacialidad de la vida cotidiana, donde lo vivido cuestiona el saber tecnocrático del espacio, y el valor de uso se contrapone a la concepción abstracta del valor de cambio. Comprendida así, la cotidianidad del lugar es una totalidad vivencial en donde se cruzan dimensiones productivas, lúdicas, expresivas y afectivas.

*Voy a comprarme un potrillo ii oii ve/potrillo navegador oi oi ve/ pa embarcarme por el rio i oi ve/y me busco un canalete i oi ve/canalete roncador oi oi ve/ para cuando ronque el agua i oi ve/todos escuchen mi folclor.* Faustina Orobio (comunicación personal, 3 de febrero de 2016)

#### **4.2.2. Unidad de lo real y lo ficcional**

La unidad de lo real y lo ficcional se expresa en una “positividad espacial” de las formas de imaginación religiosa y mítica de la oralidad; es decir, en su influencia práctica y material dentro de los procesos de lugarización. Es notable cómo las narrativas reglamentan las relaciones con el espacio: condicionan recorridos, como la prohibición a los niños de adentrarse solos en la espesura del monte por el peligro de ser “entundados”<sup>121</sup>; o las restricciones que deben acatar los hombres en los ríos para evitar ser agredidos por “el riviel”. De esta manera, el condicionamiento moral se vuelve práctica espacial por su integración en lo real. A través de las enseñanzas moralizantes se establece una relación con la naturaleza, de continuidad y horizontalidad, ya que con ella se puede “dialogar y hacer transacciones”:

[...] entonces todas esas son cosas que lo ponen a uno a creer mucho más en las cosas, a creer en los relatos de nuestros ancestros, a ir conservando las enseñanzas de ellos y sus creencias. Entonces de esa parte soy una mujer muy conservadora, yo creo mucho en muchas cosas que actualmente la gente no cree, que los tiene solamente como mitos y leyendas; para mí es realidad, porque yo viví cosas que la gente puede decir que son mitos [...] pero fue la realidad. Cosas reales, por ejemplo, mi hermano cuenta que hay la tunda,

---

<sup>121</sup> La tunda, es uno de los tantos seres maliciosos, o “visiones”, integrados en la vida cultural de los grupos negros del Pacífico Sur. Este ser deambula en las espesuras de la selva y se dice que está al acecho de niños solitarios que recorren estos espacios.

que hay el diablo, que está el duende, el riviél, el maravelí, el cholito, tantas visiones, porque esas se llaman visiones, que pueden ser buenas [...] Por ejemplo, uno dice, cuando se le aparece, cuando uno escucha una voz, pues cualquiera dice es una visión. Visión son todos esos espantos esas cosas que espantan, entonces se llaman visiones. Faustina Orobio (comunicación personal, 3 de febrero 2016)

Relatos como “la tunda”, “el duende” y “el riviél”, hablan de espíritus caídos en desgracia que deambulan por escenarios naturales propios del Litoral como el “monte”, los ríos, el mar y los manglares, aterrorizando a quienes la mala fortuna o una conducta inmoral, los llevan por andanzas desfavorables. El terror provocado por las visiones, por ejemplo, persuade a los hombres comprometidos de conservar una conducta adecuada, ante todo ser fieles y navegar sobrios, no vaya a ser que el riviél termine por ahogarlos.

Esta mediación moral contribuye a conservar la diferencia y a la vez establece puentes, entre un espacio intervenido por la acción humana y otro de dominio no-humano (lo manso y lo bravo). Las “visiones”, desde una perspectiva tradicional o “conservadora” – como señala Faustina Orobio- no son sólo fantasía, como supondría un empobrecido y desencantado punto de vista occidental, sino que al estar inmersas en la actividad cotidiana se hallan integradas a la experiencia vivida. Las visiones están en el mundo con tanta fuerza como los humanos y demás seres de la naturaleza. Las visiones se articulan así a un orden de acciones en la relación naturaleza-cultura que, al vincularse a determinadas significaciones del entorno, lo producen.

Yo la única visión que he tenido fue la bruja, en los embarazos de dos niños que se me murieron; siempre me mordía la bruja. Mi abuela me decía que ya no me mataba más, por eso el niño nacía y al otro día le echaban agua del socorro, le ponían tres cruces de ramo bendito en el toldillo, un platico con sal y cinco agujas pegadas en el toldillo y la tijera abierta para que la bruja no llegara; todo eso era la contra de la bruja. Entonces sucede que mi abuela me decía que yo, a pesar de que me colocaban todo eso, la bruja me sacaba del toldillo cuando era de días de nacida. Que yo había nacido con la cabeza partida y me ponían mi gorro, me echaban sal y amanecí con la cabeza bien. Las parteras decían que aquí nació una niña con esa virtud, para que cuando me vieran no me mataran [...]. Mi abuela me decía (ya yo siendo una mujer), una vez que la bruja me quitó todo este mechón y me dejó la cabeza sangrando ¿usted la quiere ver? –me dijo- entonces coloqué la tijera en la puerta. Eran como las 7 de la noche, había lavado la pieza, me estoy cambiando y cuando había ajustado la puerta, había un espacio así y miro el pájaro grande

que había en la puerta. Yo la miré y cuando yo la miré y le dije “¿vos no sos la misma que me perseguías?”. Pero la niña a los cuatro meses de nacida ella me la mató. Faustina Orobio (comunicación personal, 2 de febrero de 2016)

El mito en la cultura negra del Litoral Pacífico, según Motta (2002), es una vibrante realidad transmitida por generaciones, y en donde lo contado y lo vivido configuran un mismo proceso nebuloso e incierto una fuerte incidencia en el presente. La unificación de lo mágico y lo religioso reclama su lugar en la práctica oral, lo que se expresa en el uso de la plegaria y la oración como formas mágico-religiosas en las que convergen planos espirituales y terrenales, con fuertes implicaciones en las conductas y comportamientos espaciales.

[...] son cosas que yo las he vivido, como por ejemplo el diablo, la tunda, yo no la vi, pero me fui una vez a cortar naidí con mi hermano por dentro de la casa, que tenían un cocal, caña, papachina, naidí, y entonces nos fuimos a cortar naidí y a recoger coco cuando lo veo a mi hermano que va corriendo, iba como una distancia yo aquí y el allá en esa casa, entonces yo lo empecé a gritar, por qué iba, entonces mi abuela me había dicho que cuando tumbara los racimos de naidí para que no me fuera a perder del camino fuera haciendo con los mismos naidí una cruz en el camino: cortaba dos racimos, desgranaba, hiciera la cruz para encontrar el camino de regreso. Entonces yo iba haciendo la cruz, la cruz, y ese muchacho iba *desertado*, yo no sé pa dónde. Entonces yo lo empecé a gritar y entonces la abuela me había dicho que “el bendito” era para desterrar la tunda, que “el credo” para desterrar al diablo, que el “avemaría” para desterrar a otros, pero que el bendito y el credo toda persona tenía que aprendérselo en este mundo, y el padre nuestro, que eran las tres oraciones que uno tenía que aprenderse, entonces yo aprendí a rezar desde muy niña [...] entonces acá creían -yo no sé si todavía, pero yo sí creo- que, por ejemplo, si hay tempestad, se prende una vela y se reza el rosario y la tempestad merma, que se saca la ceniza del fogón, que se hace una agüita de ceniza, se hacen tres cruces en la casa para que la tempestad desaparezca. Faustina Orobio (comunicación personal, 3 de febrero de 2016).

La palabra, vuelta plegaria y oración, tiende puentes entre el mundo humano y el de los espíritus, entre el mundo de los vivos y de los muertos; de esta manera, la palabra adquiere un carácter sagrado que permite la convergencia de estos mundos dentro de un mismo sistema. La condición de *lugar*, se define entonces por el poder conferido a la palabra para poner en diálogo lo humano terrenal con otras entidades como los antepasados, los

espíritus y las visiones. Así, la conexión de la palabra con lenguajes no verbales aportados por la música y la danza en sus diferentes modalidades –sea un “alabao” o un “chigualo” por ejemplo- configura un complejo escenario ritual y ceremonial dentro del cual se enlazan los ciclos de la vida y de la muerte, aspecto central en la producción del *lugar percetivo*.

Como menciona Restrepo (2002) para las comunidades negras, en el momento de morir, el alma (o sombra) se separa del cuerpo escapando por la punta de la cabeza, pero, aunque ya no está en el cuerpo, la sombra queda vagando en el lugar del velorio, razón por la cual se le debe construir un pequeño altar también conocido como tumba, en donde se instalan velas, imágenes religiosas, el nombre del difunto, y hasta un vaso con agua si es que acaso a la sombra le da sed. La tumba dura los nueve días en los que se reúnen los allegados del muerto para rezarle y cantarle alabaos. La última noche de la novena se extiende hasta el amanecer, momento en el que se apagan las velas y se desmonta el altar para que el difunto se vaya del lugar y pueda descansar en paz.

Estos elementos forman un ritual en el que se configura lo divino y lo humano, lo mágico y lo religioso; en el que el acompañamiento del cuerpo se convierte en un ritual de tristezas y alegrías, de risas y llantos, de juegos y relatos, de muchas historias, de mitos y leyendas, chismes y comentarios, con los cuales se hace una gran representación escénica en la que todos los actores tienen un papel fundamental (González, 2003, p. 32).

Esta religiosidad integradora de mundos determina en gran medida la imaginación geográfica, ya que supone un espacio cohabitado por diferentes seres en diferentes planos. Como lo señala Motta (2005), lo humano individual y colectivo hace parte de Este Mundo; en tanto el Mundo Inferior y el Mundo Superior están habitados por “visiones” que deambulan por los diferentes ecosistemas, en el primer caso, y por “santos” y “angelitos” en el segundo. La interacción del plano central – Este Mundo – con el Inferior y Superior, agrega una dimensión “cósmica” al lugar, haciendo de la selva, el río, e incluso la intimidad de la vivienda, lugares simbólicamente apropiados.

En esta cosmogonía, los lugares, profundamente humanos, se convierten en espacios de proximidad y tensión entre la naturaleza: salvaje, abundante, peligrosa; y la divinidad: estática y fría. En el medio, como lo expresa Birenbaum (2010), se encuentra el espacio humano, el de la orilla del río, la mina o la parcela, donde la gente se movilizan en una

“compleja coreografía”. En ciertos lugares, como los cementerios, la iglesia, o la vivienda de alguien recién fallecido, el mundo humano y el de los muertos, funden sus bordes. Por ello, en sintonía con el autor, los ríos, montes, esteros y caseríos que integran el “espacio Pacífico” no deben comprenderse únicamente en la dimensión física. Se trata de lugares donde habita el reino de los espíritus, lo divino y lo diabólico, lo natural y sobrenatural. Esta proximidad de seres y planos incide en la organización y comportamiento espacial de la gente negra de las zonas rurales, configurando una realidad tan compleja como singular. Como se ha mencionado, en la ritualidad de la palabra, amalgamada con expresividades corporales y sonoras, se tienden los puentes entre espacio físico, metafísico y social, que a su vez circundan el conocimiento empírico y estructuran la práctica espacial dentro de un marco relacional entre ser humano, naturaleza y lo trascendente (Crispín, 2008).

En este “mundo negropacífico” se perfila, en palabras de Motta (2002), una “filosofía ambiental” donde lo humano es tan válido como los elementos integrados en la naturaleza, llámense ríos, mar, aire, animales o plantas, todos en conexión con la fuerza activa de la realidad espiritual. Semejante co-existencia da lugar a un “sistema territorial flexible” en el que prima el derecho legítimo a ser y estar en el mundo.

#### ***4.2.3. El territorio: un sentido global de lugar.***

El tercer elemento constitutivo de la concepción holística del espacio aportada por la *oralitura negra* en el contexto rural, es un afincado “discurso del territorio” inseparable de la idea de identidad.

Reconociendo la naturaleza dinámica e interactiva de la cultura en un mundo crecientemente globalizado, Haesbaert (2011) sostiene que los procesos de identificación de los grupos sociales se relacionan cada vez más con referentes móviles en el orden espacial, dando lugar a procesos de territorialización en y por el movimiento. En otras palabras, la condición de movilidad y apertura territorial estimula la producción de identidades en crisol, múltiples en sus diferencias y nunca confinadas dentro de límites fijos. Es precisamente en relación con esta idea de “estar entre territorios”, de “vivir en y a través de las fronteras”, que Haesbaert advierte la formación de una estrecha alianza

entre *hibridismo cultural* (y transculturación) y multiterritorialidad (y transterritorialidad). Relacionado con lo que Harvey (1998) entiende como el “colapso de las barreras espaciales”, consecuencia ineluctable del “aniquilamiento del espacio por el tiempo”.

Este colapso, sin embargo, no implica que el espacio pierda su significación; por el contrario, la producción capitalista de la “aldea global” y sus barreras desdibujadas, implica que se saque aún más provecho de las mínimas diferenciaciones espaciales (respecto a “recursos”, abastecimientos, infraestructura, etc.) a favor del régimen de acumulación flexible del capital, lo que ciertamente instaura una complicada paradoja: *Cuanto menos importantes son las barreras espaciales, mayor es la sensibilidad del capital a las variaciones del lugar dentro del espacio, y mayor el incentivo para que los lugares se diferencien a fin de hacerse atractivos para el capital.* El resultado ha sido fragmentación, inseguridad y desarrollo desigual efímero en un espacio económico global altamente unificado de flujos de capital (Harvey, 1998, 327).

Haesbaert (2011) señala que, aunque es sensato reconocer la condición móvil y flexible del espacio en los procesos actuales -y pasados- de transformación cultural, hay que tener presente que tal condición es siempre relativa, lo que quiere decir que las identidades no se rigen de manera absoluta por una supuesta movilidad incesante, sino que, ciertamente, debe darse su cierre relativo para que la identidad sea tal, para que tenga eficacia política en la búsqueda de reconocimiento, para que haya alteridad. Esta conexión entre espacio e identidad es reforzada por Harvey (1998), quien, a esta suerte de estética de lo efímero, disperso y fragmentado de la que venimos hablando, opone la búsqueda de la identidad personal y colectiva como un suelo seguro y estable desde el cual generar acciones políticas que resistan a la implosión de imágenes espaciales producida por un mundo fuertemente cambiante. De esta forma el lugar se vincula íntimamente con la manera en que nos individuamos, y por lo mismo, participa activamente de la configuración de las identidades. Así, la participación del lugar en los procesos de identificación socio-cultural, es un aspecto clave de la configuración de una **política de lugar**.

No es fortuito que cada vez sea mayor la importancia que los *movimientos sociales* asignan al control efectivo del lugar como forma de “localización de la lucha contra el capital”. Todo esto no quiere decir que las formas culturales que se articulan en las construcciones identitarias sean esencialmente, trincheras que preservan lo genuinamente

“propio” de las embestidas del capital. Tanto las identidades como las espacialidades con las que se vinculan están atravesadas, como ya hemos mencionado, por relaciones de poder que hacen de unas y otras procesos conflictivos; por tanto, todas las tradiciones están comprometidas en este juego de poder, que pueden ser cautivas también en formas de mercantilización y comercialización, y por los regímenes de representación del espacio.

La distinción entre *territorio* y *territorialidad* es central en la indagación de los vínculos entre identidad/etnicidad de las comunidades negras y su relación con el espacio. Para Restrepo (2013a) la *territorialidad* da cuenta de las prácticas espaciales y experiencias articuladas a representaciones culturales. La *territorialidad* estaría entonces constituida por los modos cómo la gente se organiza y le da sentido al *territorio* (Offen, 2009), siendo este la dimensión espacial del poder lo que implica procesos de reflexibilidad política y apropiación espacial.

Como lo anota Fernandes (2008b), distintas clases y relaciones sociales producen diferentes espacios y territorios, y es precisamente por efecto de la colisión de intencionalidades diferentes y específicas<sup>122</sup>, que se producen (aunque no necesariamente) contradicciones de las que devienen espacios y territorios heterogéneos proclives a entrar en disputa por la definición dominante del espacio. Con todo, hay que reconocer que no hablamos de un territorio fijo y monolítico, sino de una multiplicidad de *territorios* y *territorialidades*. El *territorio*, entonces, está constituido y es constituyente de la identidad siendo una categoría ideológica<sup>123</sup>. Para Vásquez y

---

<sup>122</sup> Dice Fernandes: “A intencionalidade é um modo de compreensão que um grupo, uma nação, uma classe social ou até mesmo uma pessoa utiliza para poder se realizar, ou seja, se materializar no espaço, como bem definiu Lefebvre. A intencionalidade é uma visão de mundo, ampla, todavia una, é sempre uma forma, um modo de ser, de existir. Constitui-se em uma identidade. Por esta condição, precisa delimitar para poder se diferenciar e ser identificada. E assim, constrói uma leitura parcial de espaço que é apresentada como totalidade”. (Fernandes, 2012, 27)

<sup>123</sup> Para Hall (2010), en el proceso ideológico está asociado al carácter simbólico y lingüístico del discurso, de allí que el lenguaje sea la esfera de articulación de dicho proceso. Ahora bien, dada la no transparencia del lenguaje, esto es, su carácter polivalente y no referencial; un mismo proceso y una misma relación

Contreras (2016), las categorías ideológicas como la de *territorio* generan posicionamientos específicos según el discurso al que se articulen, y en consecuencia definen modos de actuar con capacidad de prescribir identidades sociales y generar diferencias materiales.

El concepto de *territorio* en las comunidades negras de Colombia aparece con fuerza a mediados de los 80's, cuando las comunidades del medio Atrato deciden enunciarlo y delimitarlo en función de garantizar su uso y control, en oposición a las tentativas de dominio por parte de colonos, empresas mineras y de explotación maderera causantes de graves daños ambientales. Aparecen entonces, los Comités locales a lo largo del río articulados en red, configurando así un espacio de gobierno propio. Surge pues, la Asociación Campesina Integral del Atrato (ACIA) con 35 comunidades, asumiendo la idea de “defensa del territorio”, convirtiéndose en modelo organizativo de la región del Pacífico (Villa, 1998).

Producto del proceso de negociación, tensa y conflictiva, de los términos de la ley 70 de 1993, surge un movimiento negro de particular importancia en esta región: el Proceso de Comunidades Negras (PCN). En la álgida década de los 90's el PCN desempeñó un papel fundamental en la elaboración de un discurso de carácter étnico-territorial que hace viable el proceso de titulación colectiva, el cual se encuentra al mismo tiempo articulado a la formulación de una política de corte regional. En este sentido, el PCN hace acopio de la noción de territorio-región acuñada a principios de los 90's, entendiéndola como espacio de vida de las comunidades y de proyección como pueblo en ejercicio de su autonomía. El *territorio* es -desde dicha perspectiva- la región en su totalidad y no sólo el área titulada, concepción sin la cual no hubiera sido posible conformar la red de organizaciones que asumen al PCN como proyecto político (Vásquez y Contreras, 2016).

Con lo anterior, una ***política de lugar*** en el Litoral Pacífico caucano estaría cobijada por este concepto amplio de territorio, que según el análisis de Escobar (2015), se halla articulado a la idea de un proyecto de vida sustentado en el Buen Vivir dentro de una concepción de “desarrollo integral de la comunidad negra” y por la consideración de la

---

pueden ser explicados a través de distintos marcos ideológicos, discursos y sistemas de representación, con lo cual habría diferentes descripciones y posiciones frente a un mismo proceso.

dimensión regional del *territorio*.

Uno de los aspectos de mayor relevancia en el proceso de etnización de las comunidades negras, ha sido el de la comprensión del *territorio* como ‘espacio de vida’, que asume el territorio como entidad holística que comprende el mundo ecosistémico y cultural en sistema; es decir, hacen parte del *espacio de vida*: la mar, los ríos, montes y manglares, así como, los saberes locales. Como explica Restrepo (2013a):

La noción de territorio como espacio de vida se refiere a todas aquellas condiciones naturales y sociales ligadas a un lugar determinado que posibilitan la existencia y desarrollo de las comunidades negras como grupo étnico con una tradición y cultura específicas. Esta noción supone un modelo de interacción de las poblaciones locales con su entorno, donde unos conocimientos ancestrales y una serie de normatividades sociales han permitido la adecuada utilización de los diferentes ecosistemas en ritmos y a partir de unas tecnologías y racionalidad que han garantizado la permanencia del entorno natural en el tiempo pero también la reproducción de estas poblaciones. (p. 207)

También podemos escuchar al líder social Evert Peña<sup>124</sup>:

El territorio es nuestro templo donde nosotros nos desarrollamos, es sagrado, cada planta, cada ser viviente es importante, y tiene una relación profunda con nosotros y debemos ser respetuosos, aprovechar de manera humana y racional cada uno de esos recursos [...] en nosotros mismos está la inmensa riqueza que buscamos, la felicidad la encontramos en cada rincón de nuestro territorio, en este espacio tan humilde, pero estamos bajo la sombra de unas palmeras. Estamos respirando un aire que a pesar del problema ambiental, lo podemos respirar en condiciones dignas [...] esto es riqueza, felicidad, lo que debemos recuperar y conservar, defenderlo, para nuestras próximas generaciones.

Esta idea de territorio, en el plano de la cotidianidad, más que al Buen Vivir, está articulada a la de *Vivir Sabroso*, concepto acuñado por Quiceno (2016), emergente de su etnografía realizada en la región del Medio Atrato Chocoano, en el Pacífico colombiano.

---

<sup>124</sup> Sonidos del Agua - Músicas de marimba y cantos tradicionales del Pacífico sur. Consultado en: [https://www.youtube.com/watch?v=1\\_Qf2InYk-8](https://www.youtube.com/watch?v=1_Qf2InYk-8)

*Vivir sabroso* es una idea potente para comprender las prácticas de defensa de la vida y el territorio (*política de lugar* en mi trabajo), en su articulación con las prácticas terapéuticas, relaciones de parentesco y espiritualidad que impregnan la cotidianidad de la gente negra del Pacífico, quienes cultivan el “vivir sabroso” como un “arte” de resistencia, defensa de la vida, y de territorios vividos. Desde esta perspectiva, la defensa del territorio es indisoluble de la vida sabrosa, y esta a su vez adquiere sentido si se puede “caminar”, “andar”, “embarcarse” y “protegerse”, como prácticas que modulan comportamientos para contraponerse a las formas violentas de desterritorialización que han calado profundo en los territorios del Pacífico.

*Hoy Litoral*

*En mi potrillo me voy a embarcar yo (bis)*  
*unos de estos días ay por el litoral (bis)*  
*recorriendo río, montes y manglar (bis)*  
*y a todos los pueblos ay voy a arrimar (bis)*  
*oi litoral oi, oi litoral*  
*y a Colombia entera le voy a mostrar*  
*todas las bellezas que hay en mi natal*  
*Mi Cauca querido, mi tierra ancestral*  
*cada vez que pueda ay te voy a cantar*  
*oi litoral oi, oi litoral*  
*suena la marimba, cununo y guasá,*  
*con mucha alegría en el litoral*  
*oi litoral oi, oi litoral (bis)*  
*Repíquenme el bombo para yo cantar (bis)*  
*Música e' mi tierra en mi litoral*  
*oi litoral oi, oi litoral o (bis)*  
*Y al valle del Cauca lo voy a llevar*  
*a Buenaventura ay a Popayán*  
*Chocó y Timbiquí, y López del Micay*  
*oi litoral oi, oi litoral (bis)*  
*Y cuando regrese, yo visitaré*  
*al Charco Nariño, La Tola, Iscuandé*  
*Tapajé y Satinga y Tumaco también.*  
*oi litoral oi, oi litoral (bis)*  
*Y cuando regrese volveré a cantar*

*en Guapi querido, mi tierra natal  
cada vez que pueda, ay te voy a cantar  
oi litoral oi, oi litoral (bis).*

Faustina Orobio (comunicación personal, 2 de febrero de 2016)

En estos términos, el discurso del territorio permite hacer un quiebre frente a la idea institucionalizada de “progreso”, entendido exclusivamente en términos de crecimiento económico, para reconfigurarlo y reapropiarlo a partir de sus propias lógicas de producción del espacio. Así, el “progreso” –y el “desarrollo” como noción afín- es definido como algo deseable en términos del bienestar comunitario, toda vez que está referido a las posibilidades de mejoramiento de las condiciones de vida de la gente y al florecimiento cultural.

Los conocimientos que usted tiene póngalos en ruedo en su propio territorio y créalo que vamos progresando en el país. No necesita irse pa´ ninguna parte ni andar robando ni nada [...] una persona que se opone al desarrollo de esto, al crecimiento cultural y educativo y comunitario yo me encargo de irlo corriendo poco a poco, irlo excluyendo, irlo sacando. Aquí ya renació fue otra persona y ese viene a colaborar con la comunidad. Faustina Orobio (comunicación personal, 3 de febrero de 2016)

Esta mirada amplia desde la cual el *progreso* se traduce en términos de bienestar comunitario y fortalecimiento de la cultura propia, genera una inflexión en la connotación de pobreza desplegada por los discursos oficiales. Al respecto, comparto con Tuan (2007) que la pobreza deja de ser tal en el momento en que la gente se despliega con libertad y espontaneidad en el espacio, idea central del *Vivir Sabroso*. Lo que se define como pobreza es producto de un tipo particular de pobreza, aquella creada por la lógica capitalista de producción del espacio, la cual encuentra dificultades para su desarrollo pleno precisamente en los elementos históricos y corporales de la experiencia cotidiana del lugar. Es decir, no es exacto decir que la pobreza se experimente en los espacios rurales del Litoral como ausencia de acumulación económica y de capacidad de consumo de mercancías.

Para Max Neef (1998) existen unas necesidades humanas fundamentales que deben ser satisfechas, sin embargo, son múltiples las posibilidades para suplirlas, es decir culturalmente se crean distintos satisfactores de estas necesidades. En este sentido, la pobreza no debe ser leída como ausencia de riqueza crematística, sino como pérdida de

autonomía y dependencia de modelos económicos fundamentados en el desconocimiento del lugar. Es necesario entonces problematizar la imagen institucional y académica de la supuesta “pobreza” que “padece” la gente negra del Litoral Pacífico, no con la pretensión de hacer una apología de la misma, sino más bien con el ánimo de no reproducir la forma simple y estereotipada en que esta región es leída desde los lentes de la tradición europea occidental.

En suma, con la idea de *espacio de vida* y *vida sabrosa*, lo que se busca es articular un espacio deferencial, concreto y práctico, en las relaciones locales que definen la experiencia del lugar, las cuales incluyen un conjunto amplio y diverso de maneras como los habitantes enactúan su vida con los ecosistemas del espacio acuático. En este espacio diferencial, las prácticas espaciales ancladas en ríos, mar y selva, son de vital importancia para definir un marco de sustentabilidad territorial, propio de las relaciones históricas entre comunidad y lugar, en particular en las áreas rurales.

En el sentido expuesto, emerge otra categoría de gran relevancia en el proceso de articulación espacial de la etnicidad negra; a saber, la de ‘territorio-región’, esgrimida como estrategia geopolítica y biogeográfica para defender las prácticas-basadas-en-lugar, desde criterios de respeto por los ecosistemas y la diferencia cultural. El territorio-región es asumido como unidad geográfica cohesionada por la propiedad y continuidad de los territorios colectivos; por lo tanto, puede comprenderse como unidad estratégica para defender y potencializar las formas locales de apropiación del espacio.

La idea de territorio-región confronta la concepción atomizada del espacio desde la cual éste se asimila a un simple objeto de división jurídico-administrativa. De esta manera, la *oralitura negra de pies ancestrales*, contribuye a restituir una dimensión regional del territorio -en tanto continuidad espacio-temporal determinada por aspectos históricos y culturales compartidos- a través de sus alusiones permanentes a la "Costa" y el "Litoral".

Con la consideración regional del territorio, la noción de “viaje” como isotopía privilegiada para connotar su relación itinerante, móvil, en constante diáspora y migración, con los lugares entretejidos por el Litoral; el territorio-región en “el viaje”, es una señal de identidad del viajero, que en hombros de sus “ancestros”, anima los lugares habitándolos a partir de recorridos y proyecciones que producen su espacio vital mientras lo narra. Las historias de estos “viajeros del espacio” pueden cargar una valoración

negativa referida al desarraigo padecido por sus antepasados – y en algunos casos por sus coetáneos- o positiva ligada a la condición de pueblo transeúnte que proclama a viva voz su identidad amalgamada con el lugar. La décima “La concha de almeja” Pedrosa, Vanín y Motta (1994), recogen el sentido global de lugar presente en el imaginario del viaje:

*Yo me embarqué a navegar  
en una concha de almeja  
a radiar el mundo entero  
a ver si halla coteja.  
Salí de aquí de Tumaco  
con rumbo a Buenaventura  
yo no embarqué un cargamento  
porque la mar estaba dura.  
Pero embarqué quince curas  
un automóvil pa'andar  
a Guapi dentré a embarcar  
cien tanques de gasoline  
cargando en popa una mina  
yo me embarqué a navegar  
Desde Cristóbal Colón  
salí con rumbo a la Europa  
con una tripulación  
como de cien mil en popa  
Con viento que a favor sopla  
atravesé a casas Viejas  
y muchas ciudades lejas  
las visité en pocos días  
navegando noche y día  
en una concha de almeja.  
Con un grande cargamento  
como de cien mil vitrolas  
me atravesé a cabo de Horno  
y no me dentro una ola.  
Llevaba quinientas bolas  
sobre cubierta un caldero  
cuatrocientos marineros  
una gran tripulación*

*hice la navegación a rodar el mundo entero.  
Cuando los náuticos me vieron  
que iba navegando al norte  
cien vapores se vinieron  
que los llevará a remolque.  
Cuarenta mil pailebotes  
llenos de arroz y lenteja  
todos los pegué a la reja  
y puse rumbo a la Europa.  
Y navegué a Constantinopla  
a ver si hallaba coteja.*

La *oralitura negra* se articula a un “discurso del territorio”, donde la concepción del mismo se distancia de la connotación moderna de “propiedad” -diferente a la “propiedad colectiva”- dando prioridad a la apropiación efectiva de lugares y ecosistemas, a través de prácticas socioculturales. El territorio no es un espacio delimitado por fronteras rígidas, sino más bien un entramado poroso que permite la conexión de diferentes lugares entre sí. Esta perspectiva del territorio se constituye en crítica a las formas abstractas, indiferenciadas y absolutas del espacio euclidiano-cartesiano, el cual puede ser medido, comparado con otro en términos de su valor económico, y por supuesto, adjudicado a “individuos” en un sentido de propiedad privada.

Este “discurso del territorio” supone, como plantea Porto Goncalves (2002), un compromiso con las *geo-grafías*; es decir, con las “nuevas grafías de la tierra”. En el caso del Litoral Pacífico, los ríos, montes y mar concretizan esta forma diferenciada de geografiar, en tanto ejes que articulan la memoria y la identidad de los pueblos negros. Fungen, por tanto, como unidades de creación cultural y organización sociopolítica fuertemente articuladas a la emergencia de un espacio diferencial.

El concepto *territorio*, expresa el derecho de los pueblos negros a su identidad, “el Ser”, y a un “espacio para el Ser” (PCN, 2012). La *oralitura negra territorializada en la ruralidad del pacífico colombiano* proyecta *imaginarios geográficos* que configuran una “práctica política ontológica”<sup>125</sup>, una *política de lugar* en la que el *espacio social* se

---

<sup>125</sup> Con la noción de “práctica política ontológica” Escobar (2015) señala el hecho de que hay todo un conjunto de

configura como territorio necesario e insustituible en la creación y recreación de la vida. Hay entonces, una *filosofía y una política de la espacialidad* (Massey, 2005), que la *oralitura percutiva negra, de pies ancestrales*, expresa vigorosamente, y desde la cual es posible definir los marcos geográficos que hagan posible –como incansablemente lo reivindicara Henri Lefebvre- ¡cambiar la vida!, hacia la construcción de espacios diferenciales que hagan la posible la *vida sabrosa*.

---

prácticas que “enactúan” mundos, los cuales no están conformados por seres discretos y auto contenidos que pre-existen a las relaciones que los constituyen, sino una cantidad de prácticas que vinculan la multiplicidad de humanos y no-humanos, una coincidencia permanente entre ser, conocer y hacer.

## 5. Conclusiones

La *oralitura negra* en el Litoral Pacífico caucano, más que un documento folclórico en el cual verificar la existencia de una cultura confinada en el pasado, se trata de una fuerza constitutiva y constituyente de prácticas, discursos y sentimientos “sobre el espacio” y “del espacio”, por tanto, incide en las formas de conciencia y comportamiento espacial de la gente negra en los espacios rurales de Litoral. En este sentido, la *oralitura negra* se revela en la investigación como productora de espacios regidos por concepciones abstractas y descorporalizadas muy convenientes para el dominio funcional del espacio desde lógicas desarrollistas mancomunadas con formas de exclusión territorial; pero también como campo productivo de *políticas de lugar* donde prima la lógica histórica y corporal como determinante de la relación cultura-espacio. La *oralitura negra* adquiere entonces una dimensión política con importancia presente en el terreno cultural y espacial de las sociedades rurales del Litoral caucano.

La *oralitura negra* da cuenta de un aspecto central para la defensa de prácticas y conocimientos localizados; esto es, la reverberación de valores y sentimientos empáticos en la relación con el lugar, que dan testimonio de una conexión íntima con el espacio vivido. La *oralitura* refuerza la idea de que los lugares que amamos reclaman su defensa, o por lo menos, la proyección de utopías que hagan imaginable el retorno al *espacio feliz*. Esto no es menor en términos de motivar emociones y acciones comprometidas con las luchas por el territorio, como lo demuestra la consigna de un “espacio para el ser”, fundamental en la orientación de la acción política del Proceso de Comunidades Negras (PCN).

La *oralitura negra* expresa la “lógica del río” que impregna las relaciones de lo humano y lo no-humano en el mundo negro rural de Guapi y Timbiquí. Esta lógica, como eje central de la singularidad, unicidad y sentido de lugar, se cohesiona a partir de sentimientos topofílicos que activan adhesiones afectivas, prácticas y corporales entre los seres que co-producen este “espacio acuático”. La *empatía* con el lugar se traduce en la confianza en la legitimidad de los seres que lo habitan, haciendo posible la emergencia del lugar como condición de lo múltiple interrelacionado –como sostuviera Doreen Massey- y no como el continente de elementos separados que riñen por su derecho a existir. La *empatía* sería entonces condición esencial para la articulación de la “ontología

política relacional” de la que habla Arturo Escobar, capaz de forjar espacios alternativos o diferenciales.

De la *oralitura negra* articulada a la noción de *ancestralidad*, emerge una idea de lugar como *espacialización del tiempo acumulado*. La oralitura visibiliza memorias de saberes y usos sociales de espacio por parte de los mayores, que sirve de guía para interpretar y orientar la acción presente. La defensa de esa memoria es fundamental en la agenda de la *política de lugar*, dado que sugiere no tanto la recuperación de formas pasadas de relacionamiento ecosistema-cultura, sino la resignificación y revaloración de lo ancestral en función de las necesidades y demandas del presente. En cierto sentido, esta mirada de lo ancestral supone un colapso de tiempo lineal -que actúa sobre la idea de proyectar hacia el futuro una imagen petrificada del pasado- en beneficio de una concepción de lugar cuyo presente contiene la memoria del pasado, atrayendo para sí, utopías hacia las cuales dirigirse. Prácticas de reciprocidad como la minga, prácticas asociadas a la medicina tradicional, o al fortalecimiento de las músicas tradicionales, no se plantean como simples atavismos de los nostálgicos de los tiempos de los abuelos, sino herramientas poderosas de construcción de *lugarizaciones alternativas*.

La *oralitura negra*, como campo discursivo donde convergen y se cruzan representaciones e imaginarios geográficos, también vehiculiza ideologías cargadas de esencialismos y simplificaciones de las relaciones ecosistema-cultura. Esto es notable en la codificación de la naturaleza bajo el filtro de la ingente “biodiversidad”, con los amarres discursivos que conlleva en términos de concebir a las comunidades negras como “nativos ecológicos” o a partir de la categoría más común del “buen salvaje”. Esta operación ideológica claramente desconoce los procesos históricos de acomplamiento entre lo humano y lo no-humano. Desde esta óptica, la oralitura negra no es ajena a los procesos de diferenciación espacial marcados por el endurecimiento de la construcción identitaria definida por la distinción entre un “nosotros étnico” y unos “otros no-étnicos”. Este juego binario obtura la posibilidad de construir *políticas de lugar*, dado que, volviendo a Massey, los lugares nunca son cerrados, sino “extrovertidos” y regidos por lógicas de conectividad.

Las *topofobias* o experiencias aterrorizadas del lugar están articuladas al arte verbal. La oralitura narra las consecuencias devastadoras de la dominancia de la consciencia oficial abstracta “sobre el espacio”: desplazamientos, masacres, contaminación, explotación,

despojo, exclusión y confinamiento territorial, ruptura de lazos comunitarios y relaciones de reciprocidad, empobrecen la experiencia de los lugares, limitando seriamente la libertad de apropiarse material y simbólicamente el espacio. Esta realidad desafía las posibilidades de configurar una política de lugar, dado que se acentúa el sentimiento de miedo, cuya naturaleza es la de cortar vínculos, provocando apatía en el relacionamiento con el lugar, o directamente el abandono del mismo. De allí que sostenga que la oralitura también narra la producción de los “lugares sin cuerpo”. Estrechamente asociada al miedo, la oralitura entroniza la nostalgia como sentimiento que modela el comportamiento espacial. Son abundantes los registros que muestran la “trampa de la nostalgia”, en la que se contraponen un pasado idílico a un presente corrupto. Ambas imágenes suponen juicios distorcidos de la relación histórica gente-lugar.

La oralitura, en la vida cultural de las comunidades negras rurales del Litoral caucano, nunca existe separada de una intensa corporalidad atravesada por ritmos, gestos, música y danza con las cuales la gente negra crea vínculos singulares con los lugares vividos. Hay pues una riqueza rítmica y percutiva que permea la Palabra, creando una *oralidad negra percutiva* que ensalza la experiencia corporal de habitar el lugar. De allí que adquiriera sentido hablar del *lugar percutivo* para significar el despliegue particular del espacio diferencial en el contexto rural de Guapi y Timbiquí.

La *oralitura percutiva negra* en el Litoral Pacífico caucano es portadora de “discursos del cuerpo” que comúnmente asumen la forma de un “discurso del territorio”. Estos discursos están saturados de alusiones a “pertenecer al lugar” y de “pertenencia del lugar” traducidas en imágenes de recorridos, viajes, hazañas, juegos o el trabajo cotidiano. Hay en esas imágenes reivindicaciones claras sobre el co-protagonismo de ríos, monte, manglar, selva y mar, visiones, seres divinos, vivos, muertos, plantas y animales, en la producción del *lugar percutivo*; al igual que la idea de que es justo apuntalar una *política de lugar* que le devuelva el lugar a la gente y la gente al lugar.

## Referencias bibliográficas

- Abadía, G. (1972). La marimba de nuestro litoral pacífico. *Revista de la Universidad Nacional (1944-1992)*; núm. 11 (1972): *Revista de la Dirección de Divulgación Cultural Universidad Nacional (Oct)*; 179-183.
- Adsuar, M. D. (2017). ¿Te acuerdas de Rulfo? Medio siglo tras La Cordillera. *Monteagudo Tercera época*, 22, 161-171
- Agier, M. (1999). Etnología y compromiso. En: Camacho, J. y Restrepo. E. (Eds.), *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia* (pp. 335-349). Fundación Natura- Ecofondo- ICAN.
- Agier, M y Quintín, P. (2003). Política, cultura y autopercepción: las identidades en cuestión. *Estudios Afro-Asiáticos*, 25 (1), 23-41.
- Agier, M. y Hoffmann, O. (1999). Las tierras de las comunidades negras. Estrategias de los actores, interpretaciones de la ley. *Territorios (2)*.
- Agudelo, C. E. (2001). El Pacífico colombiano: de " remanso de paz" a escenario estratégico del conflicto armado. Las transformaciones de la región y algunas respuestas de sus poblaciones frente a la violencia. *Cuadernos de desarrollo rural*, (46).
- Alberti, G. y Mayer, E. (1974). *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Instituto de estudios peruanos.
- Alcaldía Municipal de Guapi (2016). Plan de Desarrollo Territorial 2016-2019 "Yo amo a Guapi".
- Almario, O. (2009). De lo regional a lo local en el Pacífico Sur colombiano 1780-1930. *Historelo*, 1(1).
- Almario, O. (2014). De la etnogénesis negra del Pacífico al movimiento étnico afrocolombiano: anotaciones para una posible comparación con la experiencia brasilera. *Rev. hist. comp.*, 8(1), p. 96-127

- Almario, O., y Castillo, R. (1996). Territorio, poblamiento y sociedades negras en el Pacífico Sur colombiano. En Restrepo, E. y Del Valle, J. (Edits.), *Renacientes del guandal: "grupos negros" de los ríos Satinga y Sanquianga*. Universidad Nacional de Colombia.
- Angel Maya, A. (1996). *El reto de la vida: ecosistema y cultura: una introducción al estudio del medio ambiente*. Ecofondo.
- Ángel Maya, A. (1998). La razón de la vida. La filosofía moderna. Spinoza, Hegel, Marx y Nietzsche. *Cuadernos de Epistemología Ambiental*, 4.
- Angenot, M. (2010). *El discurso social*. Siglo XXI .
- Angulo O., M. E. (2008). *Visibilizando tradiciones guapireñas*. Angulo Ochoa, Maria Elizabeth (Ed).
- Aprile-Gnisset, J. (1993). Poblamiento, hábitats y pueblos del Pacífico, Cali: Universidad del Valle.
- Aprile-Gnisset, J. (2004). Apuntes sobre el proceso de poblamiento del Pacífico. *Panorámica afrocolombiana*, pp. 269-289
- Arendt, H. (2013). *La condición humana*. Universidad de Chicago Press.
- Artel, J. (1955). *Tambores en la noche* (Segunda ed.). Universidad de Guanajuato.
- Artesanías de Colombia (2017). Materias primas utilizadas para la elaboración de instrumentos musicales. Informe final. <https://repositorio.artesantiasdecolombia.com.co/handle/001/3866>
- Artesanías de Colombia (2012). Luthería Guapi. [https://www.artesantiasdecolombia.com.co/Documentos/Contenido/29841\\_lutheria,\\_guapi.pdf](https://www.artesantiasdecolombia.com.co/Documentos/Contenido/29841_lutheria,_guapi.pdf)
- Artesanías de Colombia (2018). Origen pacífico. <https://youtu.be/PhH0mxTT3iI>
- Bachelard, G. (2000). *La Poética del espacio*. Fondo de Cultura Económica.

- Bajtín, M. (1982). *Estética de la creación verbal*. Siglo XXI.
- Barriga, M. L. B. (2004). La historia del tambor africano y su legado en el mundo. El artista: *Revista de investigaciones en música y artes plásticas*, (1), 30-48.
- Barthes, R. (1991). *Mitologías*. Siglo XXI
- Berger, J. (2012). *Modos de ver*. GG.
- Besse, J.M. (2010). *El espacio del paisaje. Desafíos Teóricos y Compromiso Social en la Argentina de Hoy*. Universidad Nacional de La Plata Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- Birenbaum, M., Convers, L., Hernández, O., Martínez, A., et al. (2008). Componente investigativo del Plan Ruta de la Marimba. . Ed. Sevilla, M. Universidad Javeriana Cali – Ministerio de Culturay editor Manuel Sevilla
- Birenbaum Quintero, M. (2006). "La música pacífica" al Pacífico violento: Música, multiculturalismo y marginalización en el Pacífico negro colombiano Trans. *Revista Transcultural de Música*, (10). Sociedad de Etnomusicología Barcelona, España
- Birenbaum, M. (2007). *¡Arriba Suena Marimba! Currulao Marimba Music from Colombia* by Grupo Naidy. [https://folkways-media.si.edu/liner\\_notes/smithsonian\\_folkways/SFW40514.pdf](https://folkways-media.si.edu/liner_notes/smithsonian_folkways/SFW40514.pdf)
- Birenbaum, M. (2010). Las poéticas sonoras del Pacífico sur. En: Ochoa, J, Santamaría, C. y Sevilla, M.(ed). *Músicas y Prácticas Sonoras en el Pacífico colombiano*. Pontificia Universidad Javeriana. Colección Culturas Musicales en Colombia.
- Birenbaum, M. (2013). De ritos a ritmos: las prácticas musicales afropacíficas en la época de la etnodiversidad. En: Estudios afrocolombianos hoy: *Aportes a un campo transdisciplinario*, Restrepo, E. (ed). Universidad del Cauca.
- Blanco, D. A., Caicedo, K. y Ortiz, J. S. (2015). *Herramientas financieras para la organización Asociación Movimiento Nacional por los Derechos Humanos de las*

*Comunidades Afrocolombianas -CIMARRÓN* – (Tesis de especialización).

Universidad La Gran Colombia, Bogotá.

Borda, C. y Cruz, R. (2004). Pesca artesanal de bivalvos (anadara tuberculosa y a. similis) y su relación con eventos ambientales. Pacífico colombiano. *Rev. Invest. Mar.* 25(3):197-208, 2004

Cáceres, J., Vásquez, R. (2014). Manual de buenas prácticas para el cultivo de moluscos bivalvos. *Oirsaospesca*, p. 117.

Calixto Flórez, R. y Reyes, L. (2010). Estudio sobre la percepciones y la educación ambiental. *Tiempo de educar*, 11(22), 227-249.

Calsamiglia, H. y Tusón, A. (1999). *Las cosas del decir: manual de análisis del discurso*. Ariel.

Cámara de Comercio de Cali. (2011). Región Pacífico: plataforma de Colombia en la Cuenca. *Revista Acción*, 136.

Candelario, H. (2018). Hugo Candelario describe a Marino Beltrán, con la historia de un encuentro mágico. <https://www.marimbea.com/post/hugocandelario>.

Carrizosa, J. (1993). Impactos ambientales en el Pacífico. En Leyva, P. *Colombia Pacífico II*. Fondo Fen.

Carvajal, D. V. (2010). *El proyecto palmero en el territorio colectivo de Guapi Abajo: análisis del choque de intereses y su afectación sobre el proceso de toma de decisiones*. (Tesis de Grado) Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora Del Rosario.

Castro, H. y Zusman, P. (2009). Naturaleza y Cultura Dualismo o Hibridación. *Invest geog UNAM*, 70, 135-153.

Castro, L. del P. (2011). *Minería de oro artesanal y a pequeña escala en Timbiquí-Cauca: una aproximación histórica a sus efectos socioambientales desde la perspectiva de los actores locales* (Tesis de Grado). Pontificia Universidad Javeriana.

- Centro Nacional de Memoria Histórica – Dirección de Acuerdos de la Verdad. (2014). *Desafíos para la reintegración: Enfoques de género, edad y etnia*. Imprenta Nacional (2.<sup>a</sup> ed).
- Chayanov, A. (1975). Sobre la teoría de los sistemas económicos no capitalistas. *Cuadernos Políticos*, (5), 15-31.
- Chayanov, A. (1985). *La organización de la unidad económica campesina*. Nueva Visión.
- Cococauca (2018). *Reglamento Interno consejo comunitario parte baja del río Saija, Timbiquí*. <https://cococauca.org/2018/10/02/consejo-comunitario-parte-baja-del-rio-saija-timbiqui-aprueba-reglamento-interno/>
- Cococauca (2018b). *Pronunciamento público de la Mesa Étnica-Territorial de paz Costa Pacífica del Cauca*. <https://cococauca.org/2018/10/30/pronunciamento-publico-de-la-mesa-etnica-territorial-de-paz-costa-pacifica-del-cauca/>
- Colfecar. (2008). *El proyecto Arquímedes: La conexión del Pacífico Colombiano*. Recuperado el 18 de enero de 2013 en [http://colfecar.org.co/ESTUDIOS%20ECONOMICOS\\_archivos/estudios%20pdf/Informes%20Especiales/2008/EL%20PROYECTO%20ARQUIMIDES.pdf](http://colfecar.org.co/ESTUDIOS%20ECONOMICOS_archivos/estudios%20pdf/Informes%20Especiales/2008/EL%20PROYECTO%20ARQUIMIDES.pdf).
- Colombres, Adolfo. Oralidad y literatura oral (1999). *Rev. Folklore americano*, 60. [http://www.lacult.unesco.org/docc/oralidad\\_09\\_15-21-oralidad-y-literatura-oral.pdf](http://www.lacult.unesco.org/docc/oralidad_09_15-21-oralidad-y-literatura-oral.pdf)
- Corte Constitucional. *Auto 005/09. Protección de los derechos fundamentales de la población afrodescendiente víctima del desplazamiento forzado, en el marco del estado de cosas inconstitucional declarado en la sentencia T-025 de 2004*. <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2009/a005-09.htm>
- Corsgrove, D. (2002). Observando la naturaleza: el paisaje y el sentido europeo de la vista. *Boletín de asociación de geógrafos españoles* 34: 63-89.
- CRC (2015). Acciones institucionales para la conservación del ecosistema manglar en la

Costa Pacífica Caucana.

Criado de Diego, M. (2019). Territorio y acceso a la justicia en el posconflicto colombiano. *Estudio sobre la conflictividad y los mecanismos de resolución de conflictos en las zonas rurales de Guapi, Cauca*. Universidad Externado de Colombia.

Crispín, N. (2008). *Prólogo a Los Pueblos del Mar*. Compañía Papelera Nacional.

Cuesta, G. y Ocampo, A. (s.f.). *Antología de mujeres poetas afrocolombianas*. Ministerio de cultura. Biblioteca de Literatura Afrocolombiana Tomo XVI. <http://babel.banrepcultural.org/cdm/ref/collection/p17054coll7/id/15>

De Friedemann, N. (1974). *Minería, descendencia y orfebrería artesanal, litoral pacífico (Colombia)*. Universidad Nacional, Facultad de Ciencias Humanas.

De Friedemann, N. (1997). Las dos orillas del río. En De Friedemann, N. y Niño, H. *Etnopoesía del agua, amazonía y litoral pacífico*, 91-102. Pontificia Universidad Javeriana.

De Friedemann, N. (Junio de 1997b). De la tradición oral a la etnoliteratura. *Revista América Negra* (13), 5-16.

De Friedeman, N. y Arocha, J. (1986). *De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Planeta. <http://oraloteca.unimagdalena.edu.co/wp-content/uploads/2013/01>

De Friedemann, N. y Espinosa A., M. (1993). La familia minera en el Litoral Pacífico. (P. Leyva, Ed.). Biblioteca Luis Angel Arango. <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/geografia/cpacifi2/45.htm>

De Moraes, M. (2012). Geografía e Literatura. *Revista de Geografía Espacios*. 2 (3)

Decreto 1666 de 2016. "Por el cual se adiciona el Decreto Único Reglamentario del Sector Administrativo de Minas y Energía, 1073 de 2015, relacionado con la clasificación minera"

Defensoría del Pueblo (2016). Problemática humanitaria en la región pacífica

colombiana- subregión Cauca. Autor.

Defensoría Delegada para la Prevención de Riesgos de Violaciones a los Derechos Humanos y el DIH. Sistema de Alertas Tempranas (SAT). (2014). *Colombia Informe Estructural Situación de Riesgo por Conflicto Armado en la Costa Pacífica Cauca Municipios de Guapi, Timbiquí y López de Micay*.

Díaz, J. (2017). Los mensajes del guasá. Pontificia Universidad Javeriana. <https://www2.javerianacali.edu.co/noticias/los-mensajes-del-guasa#gsc.tab=0>

Díaz, J.M., Melo, G., Posada, J.M, Piedra, A. y Ross, E. (2014). *Guía de identificación: Invertebrados marinos de importancia comercial en la costa Pacífica de Colombia*. Fundación MarViva, 102 pp.

DNP (2015). *Conpes 3847. Plan todos somos Pacífico*. Autor.

Escobar, A. (1999). “After Nature: Steps to an Antiessentialist Political Ecology”. *Current Anthropology*, 40(1), 1-30.

Escobar, A. (2006). *Modernidad, identidad, y la política de la teoría*. Red de investigaciones latinoamericanas. [https://gupea.ub.gu.se/bitstream/2077/4501/1/anales\\_9\\_10\\_escobar.pdf](https://gupea.ub.gu.se/bitstream/2077/4501/1/anales_9_10_escobar.pdf)

Escobar, A. (2010). *Territorios de diferencia*. Envién.

Escobar, A. (2012). *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Desde Abajo.

Escobar, A. (2013). En el trasfondo de nuestra cultura: la tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico. *Tabula Rasa*, (8), 15-42.

Escobar, A. (2015). Sentipensar con la Tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del sur. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 11(1), 11-32.

Escobar, A. y Pedrosa, A. (1996). *Pacífico: ¿desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Cerec-ECOFONDO.

- Escobar, J. C. (2000). *Lo Imaginario entre las ciencias sociales y la historia*. Fondo Editorial Universidad EAFIT.
- Escolar, C. (2011). Pensar en/con Foucault . En C. Escolar y J. Besse, *Epistemología fronteriza. Puntuaciones sobre teoría, método y técnica en ciencias sociales*. Eudeba.
- Estrada, J., Moreno, S., Ordóñez, F. y Moore, C. (2013) *Procesos socio-territoriales Pacífico : itinerarios y tendencias* Bogotá ILSA, Instituto para una Sociedad y un Derecho Alternativos. Editorial/Editor.  
[http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/ilsa/20170808052606/pdf\\_994.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/ilsa/20170808052606/pdf_994.pdf)
- Fall, Y. (1992). Historiografía, sociedades y conciencia histórica en África.. En C. Agüero: *África. Inventando el futuro*. El Colegio de México.
- Fanon, F. (1973). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.
- Fernandes, B. (2008). Sobre la tipología de los territorios. Recuperado el 14 de Septiembre de 2015, de <https://web.ua.es/es/giecryal/documentos/documentos839/docs/bernardo-tipologia-de-territorios-espanol>.
- Fernández, F. (2006). *Geografía Cultural*. En: Lindón, A. y Hiernaux, D. (Dir. ). *Tratado de Geografía Humana*. Anthropos Editorial. ISBN: 84-7658-794-5
- Ferrari, M. P. y Bozzano, H. (2016). Aplicación del método Territorii en dos asentamientos espontáneos de Puerto Madryn, Argentina. *Papeles de geografía*, (62), 137-149.
- Ferrer, G. (2010). La edificación de la poesía con imágenes sonoras en *Tambores en la noche*. Prólogo. (Tomo X). Banco de la República. Ministerio de Cultura.
- Freja De la Hoz, A. (2012). *Romances, coplas y décimas en el Pacífico y el Caribe colombiano: poética de una literatura oral en Colombia*. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas.
- Galeano, G. y Bernal, R. (2010). *Palmas de Colombia. Guía de Campo*. Editorial

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. 688 pp.

Ganter, R., Sandoval, D., García, D. y De La Fuente, H. (2015). Topofilia y cartografías participativas en el sur de Chile. *Revista Prisma Social*, (15).

Gibson-Graham, J.K. (2003). *Politics of Empire, Politics of Place*. Unpublished manuscript, Department of Geography, University of Massachusetts, Amherst, MS and Department of Geography, Australian National University.

Guha, R. 1994 [1983]. The Prose of Counter-insurgency. En: Dirks, N., Eley, G. & Ortner, S.B. (eds.). 1994. *Culture/Power/History: a Reader in Contemporary Social Theory*. pp. 336-371. Princeton University Press.

Giraldo H., C. E. (2009). *Ecos en el arrullo del mar: las artes de la marinería en el Pacífico Colombiano y su mimesis en la música y el baile*. Ediciones Uniandes.

Gonçalves, C. W. P. (2001). *Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*. Siglo XXI.

González, C. (2003). Música, identidad y muerte entre los grupos negros del Pacífico sur colombiano. *Revista Universidad de Guadalajara. La Colección de Babel*, 27. <http://www.humanas.unal.edu.co/colantropos/files/4714/5615/3102/babel27musi-capacifico.pdf>

González, J. (s.f.) La oralidad: tradición ancestral para preservación de la memoria colectiva. [http://www.ars.historia.ufrj.br/images/pdf/la\\_oralidad\\_jenny\\_muoz\\_revisado.pdf](http://www.ars.historia.ufrj.br/images/pdf/la_oralidad_jenny_muoz_revisado.pdf)

González, P. H. (2012). Marginalidad y exclusión en el Pacífico colombiano vs. normatividad jurídica para esclavos y afrodescendientes: del siglo XVI al XX. *Revista de educación & pensamiento*, (19), 106-131.

Gramsci, A. (1999). *Cuadernos de la cárcel*. Ediciones Era.

Granda, G. (1977). *Estudios sobre un área dialectal hispanoamericana de población negra. Las tierras bajas occidentales de Colombia*. Instituto Caro y Cuervo.

- Grossberg, L. (2014). A propósito de Stuart Hall. En Restrepo, E., Walsh, C. y Vich, V. (Eds.). *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. 11-25, Editorial Universidad del Cauca.
- Grosso, J. L. (2008). Semiopraxis en contextos interculturales poscoloniales. Cuerpos, fuerzas y sentidos en pugna. *Espacio abierto*, 17(2), 231-245.
- Grosso, J. L. (2009). Cuerpos del Discurso y Discurso de los Cuerpos. Nietzsche y Bajtin en nuestras relaciones interculturales. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 44-77.
- Gruoso Romero, M. (2003). *El mar y tú*. Feriva.
- Gruoso, L. R. (2000). *El proceso organizativo de comunidades negras en el Pacífico Sur Colombiano* (Tesis de Maestría). Pontificia Universidad Javeriana.
- Guha, R. 1994 [1983]. The Prose of Counter-insurgency. En: N. Dirks, G. Eley & S.B. Ortner (eds.). *Culture/Power/History: a Reader in Contemporary Social Theory*, (pp. 336-371). Princeton University Press.
- Guha, R., & Martínez-Elier, J. (1 de Marzo de 1997). Varieties of Environmentalism: Essays North and South.
- Gutiérrez, C. (2015). *Marimba de chonta: um instrumento de matriz africana*. Tesis especialización en Gestión de Proyectos. Universidade de São Paulo.
- Haesbaert, R. (2011). Viviendo en el límite: los dilemas del hibridismo y de la multi/transterritorialidad. En: Zusman, P. et al. (org) *Geografías Culturales: aproximaciones, intersecciones y desafíos*. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras.
- Hall, S. (2003). Introducción: ¿Quién necesita identidad? En: S. Hall y P. du Gay (Comp.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-39). Amorrortu editores.
- Hall, S. (2010a). El redescubrimiento de la "ideología": el retorno de lo reprimido en los estudios culturales. En S. Hall, E. Restrepo, C. Walsh. y V. Vich (Eds.), *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 155-192). Envió editores.

- Hall, S. (2010b). El problema de la ideología: el marxismo sin garantías. En E. Restrepo, C. Walsh, & V. Vich (Eds.), *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 133-154). Envi3n editores.
- Hall, S. (2010c). Importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad. En S. Hall, E. Restrepo, C. Walsh, & V. Vich (Eds.), *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 257-286). Envi3n editores.
- Hall, S. (2010d). El espect3culo del otro. En S. Hall, E. Restrepo, C. Walsh, & V. Vich (Eds.), *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 419-446). Envi3n editores.
- Hall, S. (2010g). Significaci3n, representaci3n, ideolog3a: Althusser y los debates postestructuralistas. En S. Hall, E. Restrepo, C. Walsh, & V. Vich (Eds.), *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 193-220). Envi3n editores.
- Hall, S. (2010 h). Sobre postmodernismo y articulaci3n. En S. Hall, E. Restrepo, C. Walsh, & V. Vich (Eds.), *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 75-95). Envi3n editores.
- Hall, S. y Melino, M. (2011). La cultura y el poder. Conversaciones sobre los cultural studies (Aamorrtu editores ). (L. Padilla, Trad.). Biblioteca de comunicaci3n, cultura y medios.
- Hampat3, A. (1982). *La tradici3n viva. Historia general de Africa: Metodolog3a y prehistoria de 3frica*. UNESCO.
- Harvey, D. (1989). *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Oxford.
- Harvey, D. (1994). La construcci3n social del espacio y del tiempo: una teor3a relacional. *Geographical Review of Japan*, 67(2), 126-135.
- Harvey, D. (2010). O espaço como palavra-chave . *GEOgraphia*, 14(28), 8-39. <http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/view/551/345>
- Hiernaux, D. (2004). Henri Lefevre: del espacio absoluto al espacio diferencial. *Revista*

*Veredas. Revista del pensamiento sociológico*, 5 (8), 11-26.

Hoffmann, O. (1997). Desencuentros en la costa: la construcción de espacios y sociedades en el litoral pacífico colombiano. *Centro de Investigaciones y Documentación Socioeconómica (CISDE)*. Documento de Trabajo no. 33 Universidad del Valle.

Hoffmann, O. (1999). Sociedades y espacios en el litoral pacífico sur colombiano. En: M. Agier, M. Alvarez, O. Hoffmann y E. Restrepo, *Tumaco: Haciendo ciudad. Historia, identidad y cultura* (pp.15-53). ICAN-Irdunivalle.

Hoffmann, O. (2002). Conflictos territoriales y territorialidad negra, el caso de las comunidades afrocolombianas. En: Mosquera, C., Pardo, M. y Hoffmann, O. (Eds.). *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias a 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*, (pp. 351-36).

Hoffmann, O. (2004). Espacios y región en el Pacífico Sur: ¿Hacia la construcción de una sociedad regional?. En O. Barbary y F. Urrea (Eds.). *Gente negra en Colombia* (pp. 195- 226). Lealón.

Hoffmann, O. (2007). Territorio e identidad, una relación riesgosa. En: *Comunidades negras en el pacífico colombiano. Dinámicas e innovaciones étnicas*. (C. Pascal, Trad.) (p. 211-220). Abya-Yala. DOI: 10.4000/books.ifea.5691

IGAC. (1983). *Atlas regional del Pacífico*. IGAC.

Institución Educativa Normal Superior La Inmaculada. (2016). Negro he sido, negro soy, negro vengo, negro voy. (Río de letras. Territorios narrados PNLE “Leer es mi cuento” (20). (1a. ed). Ministerio de Educación Nacional: Save the Children [http://aprende.colombiaaprende.edu.co/sites/default/files/naspublic/af\\_guapi\\_web\\_ok.pdf](http://aprende.colombiaaprende.edu.co/sites/default/files/naspublic/af_guapi_web_ok.pdf)

International Crisis Group. *Tranquilizar el Pacífico tormentoso: violencia y gobernanza en la costa de Colombia Informe sobre América Latina N°76* | 8 de agosto de 2019

Jaramillo, M. M. (2006). Los alabaos, los arrullos y los chigualos como oficios de difunto y ritos de cohesión social en el litoral Pacífico colombiano. *Inti*, (63/64), 277-298.

- Ki-Zerbo, J. ([1978] 2011). *Introducción a la Historia general de África. Metodología y prehistórica africana*. Vol. I, Jeune Afrique/Unesco, pp. 21-43..
- Korstanje, M. (2007) Territorios Campesinos: Producción, Circulación y Consumo en los Valles Altos. En: A. Nielsen, M.C. Rivolta, V. Seldes, M. Vazquez y P. Mercolli (Eds): *Procesos Sociales Prehispánicos en los Andes Meridionales*. Vol. 2:191-223. Editorial Brujas. ISBN: 978-987-591-107-9
- Lamus, D. (2014). Esclavos, libres y bogas en Santander, Colombia. *Reflexión Política*, 16(32), 98-110.
- Leal, C. (2014). *Música, Raza y región. El currulao del Pacífico sur colombiano*. En: en F. Purcell y R. Arias (eds.), *Chile-Colombia: Diálogos sobre sus trayectorias históricas* (pp-109-136). Ediciones Uniandes, Editorial Universidad Católica de Chile.
- Lefebvre, H. (1976). *Espacio y Política: el derecho a la ciudad*. Península.
- Lefebvre, H ([1970] 1976b). Reflections on the politics of space. *Antipode*, 8 (2), 30-37.
- Lefebvre, H. (1972). *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Alianza editorial .
- Lefebvre, H. ([1974] 2013). *La producción del espacio*. (D. Nicholson-Smith, Trad.). Blackwell.
- Lefebvre, H. (2004). *Rhythmanalysis: Space, time and everyday life*. A&C Black.
- Leyva, P. (Ed) (1993). *Colombia Pacífico II*. Fondo Fen.
- Liceaga, G. (2013) El concepto de comunidad en las ciencias sociales latinoamericanas: apuntes para su comprensión. *Cuadernos Americanos Nueva Epoca*. ISSN: 0185-156X
- Lindón, A. (2004). Las huellas de Lefebvre sobre la vida cotidiana. *Revista Veredas*, 5(8), 39-60.
- Lindón, A. (2007). El constructivismo geográfico y las aproximaciones cualitativas.

*Revista de Geografía Norte Grande*, (37), 5-21.

Lindón, A. (2008). De las geografías constructivistas a las narrativas de vida espaciales como metodologías geográficas cualitativas. *Revista da ANPEGE*, (4), 3-27.

Lindón, A., y Hiernaux, D. (2006). *La geografía Humana: Un camino a recorrer*. Tratado de Geografía Humana, I, 1-22.

Lozano, B. (2015). Violencias contra las mujeres negras: Neo conquista y neo colonización de territorios y cuerpos en la región del Pacífico colombiano. *La manzana de la discordia*, 11(1), 7-17.

MADS (2019) Manglares. Los manglares de Colombia. Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible.  
<https://www.minambiente.gov.co/index.php/component/content/article?id=412:pantilla-bosques-biodiversidad-y-servicios-ecosistematicos-14>

Martán, H. (2010). *Evangelios del hombre y del paisaje Humano litoral*. Ministerio de Cultura.

Martínez de Pisón, E. (2009). *Miradas sobre el paisaje*. Biblioteca Nueva.

Martínez Díez, J. S. (2014). *Valoración del conocimiento ambiental de las comunidades negras en Santa Cecilia -Risaralda*. Universidad Tecnológica de Pereira. Facultad de Ciencias Ambientales.

Martínez-Alier, J. (2005). *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Icaria.

Martins, L.M. ([1997] 2013). La oralitura de la memoria. En: I. Pérez-Wilke y F. Márquez (Eds.). *Nuestra America negra: Territorios y voces de la interculturalidad afrodescendiente, 1*. Ediciones de la Universidad Bolivariana de Venezuela.

Massey, D. (1999). A space of politics. En D. Massey, J. Allen, & P. Sarre (Edits.), *Human Geography Today* (pp. 279-294). Polity Press.

Massey, D. (2005). *Pensar este tiempo: espacios, efectos, pertenencias*. Paidós.

- Massey, Doreen ([1991] 2012) "A global sense of place", *Marxism Today* 38, pp: 24-29
- Maturana, H. (1996). *El sentido de lo humano*. Dolmen.
- Maturana, H. y Varela, F. (1987). *El árbol del conocimiento. Las raíces biológicas del entendimiento humano*. Lumen
- Max Neef, M. (1998). *Desarrollo a escala humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*. Nordan e Icaria
- Mayoral, P. Ojeda, A. y Dworesky, M. (2020). Medio ambiente y criminología verde. En: M. L. Böhm *Empresas transnacionales, recursos naturales y conflicto en América Latina: para una visibilización de la violencia invisible*. Universidad de Buenos Aires. ISBN 978-950-29-1838-9
- Meijaard, E., García-Ulloa, J., Sheil, D., Wich, S.A., Carlson, K.M., Juffe-Bignoli, D. & Brooks, T.M. (2018). *Oil palm and biodiversity A situation analysis by the IUCN Oil Palm Task Force*. International Union For Conservation Of Nature
- Mejía, B. (2010). [www.lasdecimasdebaltazar.blogspot.com.co](http://www.lasdecimasdebaltazar.blogspot.com.co).
- Mena, J. (2016). Pensar la paz... solo cuando tenga la tierra. Dossier "Territorios y construcción de paz". *Revista Controversia*, 206. (2016)
- Mendizábal, I. R. (Diciembre de 2012). La lengua y lo afro: de la literatura oral a la oralitura. *Revista Latinoamericana de comunicación CHASQUI*(120), 93-101.
- Merizalde, B. (1921). *Estudio de la costa colombiana del Pacífico*. Imprenta del Estado Mayor General.
- Merrifield, A. (1993). Place and Space: A Lefebvrian Reconciliation. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 18(4), 516-531.
- Micolta, J. y Mosquera, F. (2013). Mary Grueso. Una vida dedicada a la tradición oral del Pacífico. En: *Palabras de Griot .Revista del departamento de Lenguas, Lingüística y Literatura de la Universidad del Pacífico*. Edición N° 1. ISSN 2357-3988

- Santos, M. (2000). *La naturaleza del espacio: técnica y tiempo, razón y emoción*. Ariel.
- Ministerio de Cultura-Fundación Carvajal. (2015). *Colombia sabe. Las cocinas del Pacífico*.
- Ministerio de Educación (2017). *Danzas Guapireñas*.  
[http://aprende.colombiaaprende.edu.co/sites/default/files/naspublic/af\\_guapi\\_web\\_ok.pdf](http://aprende.colombiaaprende.edu.co/sites/default/files/naspublic/af_guapi_web_ok.pdf)
- Ministerio de Salud y Protección Social (2015). *Sala situacional de la Población Víctima del conflicto Armado*.  
<https://www.minsalud.gov.co/sites/rid/Lists/BibliotecaDigital/RIDE/DE/PS/RP/situacional-victimas-abr-15-cauca.pdf>
- Ministerio del Interior (2017). Plan de caracterización del Consejo Comunitario Alto Guapi.  
[https://gapv.mininterior.gov.co/sites/default/files/plan\\_de\\_caracterizacion\\_consejo\\_comunitario\\_alto\\_guapi\\_-\\_guapi.pdf](https://gapv.mininterior.gov.co/sites/default/files/plan_de_caracterizacion_consejo_comunitario_alto_guapi_-_guapi.pdf)
- Ministerio del Interior. Consulta Consejos Comunitarios/ Organizaciones de Base (online).  
<http://sidacn.mininterior.gov.co/DACN/Consultas/ConsultaResolucionesOrgConsejoPublic>
- Ministerio de Minas-UNDC (2017). *Informe Guapi. Evidencias de Explotación de Oro de Aluvión (EVOA)*  
<https://biesimci.org/fileadmin/2019/documentos/evoa/informe-guapi-2017.pdf>
- Miñana, C. (1990). Afinación de las Marimbas en la Costa Pacífica Colombiana: ¿Un ejemplo de la memoria interválica africana en Colombia? En J. S. Ochoa, C. Santamaría y M. Sevilla (Eds.). *Músicas y prácticas sonoras en el Pacífico afrocolombiano*, 287-346. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Mösi, D. (2009). *The Geopolitics of Emotion. How cultures of fear, humiliation, and hope are reshaping the world*. Penguin Random House

- Montoya, R. A. (2016). *El esclavo africano en San Luis Potosí durante los siglos XVII y XVIII*. Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades. Universidad Autónoma de San Luis Potosí. <http://sociales.uaslp.mx/Documents/Publicaciones/Libros/ElEsclavoAfricano.pdf>.
- Montoya, V. (2007). El mapa de lo invisible. Silencios y gramática del poder en la cartografía. *Universitas humanística*, 67, 155-179.
- Motta, N. (1992). Tradición oral en el Pacífico. En Instituto Colombiano de Antropología-Instituto Colombiano de Cultura, *Diversidad es Riqueza* (pp. 101-104) <https://www.researchgate.net/publication/314169766>
- Motta, N. (1998) Tradición Oral y Religiosidad Afrocolombiana en el Litoral del Pacífico. *Revista Hispanoamericana*, 24. [https://www.researchgate.net/publication/315758953\\_Tradicion\\_Oral\\_y\\_Religion\\_Afrocolombiana\\_en\\_el\\_Litoral\\_del\\_Pacifico](https://www.researchgate.net/publication/315758953_Tradicion_Oral_y_Religion_Afrocolombiana_en_el_Litoral_del_Pacifico)
- Motta, N. (2002). *Por el Monte y los Esteros relaciones de género y familia en el territorio afropacífico*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Motta, N. (2005). *Gramática Ritual. Territorio, poblamiento e identidad afropacífica*. Universidad del Valle.
- Movimiento cimarrón. *¿Quiénes somos?* <Http://movimientocimarron.org/quienes-somos/> recuperado 4 de septiembre de 2020.
- Nascimento, D. (2011). Imaginarios y representaciones en la tradición oral africana y latinoamericana Imaginary and representations in the African and Latin American oral tradition. *Acta Literaria* N° 42, I Sem. (145-150), ISSN 0716-0909. [https://scielo.conicyt.cl/pdf/actalit/n42/art\\_10.pdf](https://scielo.conicyt.cl/pdf/actalit/n42/art_10.pdf)
- Nogué, J. (2009). *Entre paisajes*. Ambit.
- Ochoa, J. S. y Hernández, O. (2014). *Arrullos y currulaos. Material para abordar el estudio de la música tradicional del Pacífico sur colombiano* Tomos I y II.

Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Ochoa, J. S., Santamaría, C. y Sevilla, M. (org.) (2010). *Músicas y prácticas sonoras en el Pacífico afrocolombiano*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Ochoa, M. (2008). *Visibilizando tradiciones guapireñas*. Editorial Angulo Ochoa, M. E. ISBN: 978-958-44-4185-0, 2008.

Offen, K. (2009). O mapeas o te mapean: Mapeo indígena y negro en América Latina. *Tabula Rasa* (10), 163-189.

ONF-Banco Mundial (2018). *Plan de Negocio Sur Pacífico Madera y Productos Forestales No Maderables*.

Ong, W. (1982). Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra. [www.academia.edu/16426537/WALTER\\_ONG\\_ORALIDAD\\_Y\\_ESCRITURA\\_COMPLETO\\_DOC](http://www.academia.edu/16426537/WALTER_ONG_ORALIDAD_Y_ESCRITURA_COMPLETO_DOC)

Orduna, J. (2008). *Ecofascismo. Las internacionales ecologistas y las soberanías nacionales*. Martínez Roca, Buenos Aires, 2008.

Organizaciones y Consejos Comunitarios del sur del Pacífico, MinMinas-IIAP (2015), *Guía de Relacionamiento entre las Comunidades Negras de los departamentos del Valle, Cauca y Nariño y el Sector Minero Energético*. Editorial Mundo Libros. ISBN: 978-958-95396-3-7.

Ortega, N. (2009). *Paisaje e identidad en la cultura española moderna. El Paisaje: Valores e identidades*. UAM Ediciones y Fundación Duques de Soria.

Ortiz, J. O. (2015): *La memoria incómoda: Afro-descendientes y lugares de memoria en Cartagena de Indias*, Ministerio de Cultura, Colombia.

Oslender, U. (1998). Espacio e identidad en el pacífico colombiano: perspectivas desde la costa caucana. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, 7(1-2), 251-290.

Oslender, U. (1999). Espacio e identidad en el Pacífico colombiano. En J. Camacho y E.

- Restrepo (eds), *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. Fundación Natura, Instituto Colombiano de Antropología, Ecofondo.
- Oslender, U. (1999b). Espacializando resistencia: perspectivas de 'espacio' y 'lugar' en las investigaciones de movimientos sociales. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, 8 (1), 1-35.
- Oslender, U. (2000). Espacio e identidad en el Pacífico colombiano. En J. Camacho y E. Restrepo (Eds.). *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. Giro Editores.
- 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. <http://www.redalyc.org/pdf/1050/10501818>
- Oslender, U. (2004). Construyendo contrapoderes a las nuevas guerras geoeconómicas: caminos hacia una globalización de la resistencia. *Tabula Rasa* (2), pp. 59-78.
- Oslender, U. (2008). *Comunidades negras y espacio en el Pacífico Colombiano. Hacia un giro geográfico en el estudio de los movimientos sociales*. Editorial Universidad del Cauca.
- Oslender, U. (2008 b). Geografías del terror: un marco de análisis para el estudio del terror. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, XII, 270-144.
- Oslender, U. (2010). La búsqueda de un contra-espacio: ¿hacia territorialidades alternativas o cooptación del poder dominante? *Revista Geopolítica(s)*, 1(1), 95-114.
- Palenque El Congal del Proceso Comunidades Negras- PCN-Instituto Alexander von Humboldt- IAvH- WWF Colombia- Fundación Ecotrópico Colombia (2007), *Nuestras plantas. Uso de las plantas en el territorio colectivo de los ríos Raposo y Mallorquín*. <http://repository.humboldt.org.co/bitstream/handle/20.500.11761/32651/IAVH1>

- Panchano, L. (2006). *Poemas y crónicas. Ecos de mi litoral*. Universidad del Valle.
- Pantoja, R. A. (2007). *Guapi: actores, territorio y conflicto: Formas políticas y simbólicas de construcción espacial 1991-2007*. Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador Área de Estudios Sociales y Globales.
- PCN. (2012). *Derrotar la Invisibilidad. Un Reto para Las Mujeres Afrodescendientes en Colombia. El Panorama de la Violencia y la Violación de los Derechos Humanos Contra las Mujeres Afrodescendientes en Colombia, en el Marco de Los Derechos Colectivos*. PCN.
- Pedroza, A., Vanín, A. y Motta, N. (1994). *La vertiente afropacífica de la tradición oral. Géneros y catalogación*. Programa Opción Pacífico. Facultad de Educación. Universidad del Valle.
- PNUD (2011). Afrocolombianos: sus territorios y condiciones de vida ISBN 978-958-8758-09-1. *Colección Cuadernos INDH*. College London Press.
- Pinassi, A. (2015). Espacio vivido: Análisis del concepto y vínculo con la geografía del turismo. *GeoGraphos* 6 (78), p. 135-150. ISSN: 2173-1276. [En línea]. Alicante: Giecryal. Universidad de Alicante.
- Pons, H., y Descola, P. (2012). Más allá de naturaleza y cultura. *Amorrortu. Naturaleza y cultura*, 75-96.
- Quiceno Toro, Natalia. (2016). Vivir Sabroso. *Luchas y movimientos afroatrateños, en Bojayá. Chocó, Colombia*. Editorial Universidad del Rosario. DOI: <http://dx.doi.org/10.12804/th9789587387506>
- Ramírez, C. (2018). Balance de la aplicación de la política pública de restitución de tierras en territorios colectivos: el Pacífico colombiano. *Ciencia Política*, 13(26), 183-222.
- Renacientes (2019). *Somos Proceso de comunidades negras en Colombia*. <https://renacientes.net>

- Restrepo, E. (1996). Economía y simbolismo en el “Pacífico negro”. Medellín: Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia.
- Restrepo, E. (1996). "Los tuqueros negros del Pacífico sur colombiano" En: Restrepo, E. y Del Valle, I. (eds.), Renacientes del guandal: "Grupos negros" de los ríos Satinga y Sanquianga, Biopacífico – UN Medellín, Bogotá.
- Restrepo, E. (2002). Comunidades negras del pacífico colombiano. Guía del Museo de la Universidad de Antioquia. Chapel Hill, NC.
- Restrepo, E. (2003). Entre arácnidas deidades y leones africanos: contribución al debate de un enfoque afroamericanista en Colombia. *Tabula Rasa*, (1), 87-123.
- Restrepo, E. (2011). Técnicas cualitativas y etnográficas. Documento de trabajo. Obtenido de <http://www.tecnicasetnograficas.ecaths.com/textos/>
- Restrepo, E. (2013a). El giro a la biodiversidad en la imaginación del Pacífico colombiano. *Estudios del Pacífico Colombiano*, 171-199.
- Restrepo, E. (2013b). *Etnización de la negritud: la invención de las comunidades negras' como grupo étnico en Colombia*. Popayán: editorial Universidad del Cauca.
- Restrepo, E. (2017). *¿Negro o afrodescendiente? Debates en torno a las políticas del nombrar*. Ponencia presentada en el “Congreso internacional de estudios afromexicanos: reflexiones, debates y retos”. Antequero, 4 al 7 de Septiembre
- Restrepo, E. y Rojas, A. (2008). *Afrodescendientes en Colombia: compilación bibliográfica*. Popayán, Colombia.
- Roa, Natalia (2016). *Cuando lo negro sea bello. El Pacífico como liberación: Un encuentro con Elena Hinestroza*. [https://www.vice.com/es\\_co/article/rgg75y/elena-hinestroza-la-marimba-de-oro](https://www.vice.com/es_co/article/rgg75y/elena-hinestroza-la-marimba-de-oro)
- Rodríguez, A. (20 de octubre de 2016). El decimarrón. <http://eldecimarron.blogspot.com/p/la-tradicion-oral-en-el-pacifico-sur.html>
- Rodríguez, C., Alfonso, T. y Cavelier, I. (2009). *El desplazamiento afro. Tierra, violencia*

*y derechos de las comunidades negras en Colombia*. Universidad de los Andes, Facultad de Derecho, CIJUS. Ediciones Uniandes.

Rodríguez, J.C; López, A.; Sierra-Correa, P.C.; Hernández, M.; Almario, G.; Prieto L.M.; Bolaños, J. y Martínez, H. (2009). *Ordenamiento ambiental de los manglares del municipio de Guapi, departamento del Cauca (Pacífico colombiano)*. Serie de documentos generales INVEMAR No 33.

Rodríguez, S. (2008). Fronteras fijas, valor de cambio y cultivos ilícitos en el Pacífico caucano de Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, 44(1), 41-70.

Rojas, M. (2006). *El imaginario: civilización y cultura del siglo XXI*. Prometeo Libros.

Rolland, S. (2005). *Los consejos comunitarios de las comunidades negras: ¿ una nueva forma de hacer política en la zona del Bajo Atrato, Chocó*. CINEP.

Romaña, N., Geovo, C.L., Paz, F.J. y Banguero, E. (2010). *Titulación Colectiva para comunidades negras en Colombia*. ISBN: 978-958-44-6703-4.

Romero, M. D. (1991). Procesos de poblamiento y organización social en la costa pacífica colombiana. *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, (18-19), 9-31.

Romero, M. (1995). *Poblamiento y Sociedad en el Pacífico colombiano siglos XVI al XVIII*.: Editorial Facultad de Humanidades, Universidad del Valle.

Rosas, M. (2015). De la diáspora africana a la trashumancia afrocolombiana. El Despojo del litoral. *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social*, 15(4), 11-33.

Rosas, M. (2019). En la periferia de la periferia. Discusiones, problemáticas y sentipensar latinoamericano. En *Discusiones, problemáticas y sentipensar latinoamericano* Tomo III – Experiencias, resistencias y praxis comunitarias, CoPaLa & RPDecolonial (pp. 59-99).

Routledge, P. (1996). Critical Geopolitics and Terrains of Resistance In: *Political Geography*, 15(6/7), 509-531.

- Rubio, H; Ulloa, A; Rubio, M. (1998). *Tras las huellas de los animales. 23 especies del Chocó biogeográfico*. Fundación Natura, Unidad Administrativa Especial del Sistema de Parques Nacionales naturales; Instituto Colombiano de Antropología-ICAN, Organización Indígena Regional Embera Wounan-OREWA. Bogotá
- Said, E. (1998). *Cultura e imperialismo: letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Occidente*. Gamberetti.
- Said, E. (2012). *Orientalismo*. Feltrinelli Editore.
- Sánchez, W., Giraldo, R y Nieto, L. E. (2019), *Relatos cimarrones. Las oralituras rebeldes del Pacífico*. J. C., Montoya, y M. I., Cabrera (comp.). Universidad Libre. ISBN: 978-958-5545-17-5
- Santos, M. (2000). *La naturaleza del espacio: técnica y tiempo, razón y emoción*. Ariel.
- Semana (2019). Titulación colectiva de tierras: una deuda del Estado colombiano. Semana sostenible IMPACTO | 2019/04/23. <https://sostenibilidad.semana.com/impacto/articulo/titulacion-colectiva-de-tierras-una-deuda-del-estado-colombiano/43904>
- Serrano, S. (2018). Los-instrumentos-del-Pacífico-un-breve-manual-para-conocerlos. Revista Arcadia, 08-18. <https://www.revistaarcadia.com/musica/articulo/los-instrumentos-del-pacifico-un-breve-manual-para-conocerlos/70530/>
- Silvestri, G. (2011). El color del río. Historia cultural del paisaje del riachuelo. *Quilmes: Colección Las ciudades y las ideas*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Soja, E. (2008). *Postmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones*. Trad. Hendel y Cifuentes. Traficantes de Sueños. 594 p.
- Spinoza, B. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Orbis.
- Spivak, G. (1987) *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. Methuen).
- Tabares, E., (2005). Dinámica del poblamiento de la Costa Pacífica y Guapí: Una revisión bibliográfica sobre informaciones etnohistóricas. *Antropacífico*, 3(1-2),

Universidad de Cauca, p. 62

Tierra Digna (2016). *Mega-proyectos en el departamento del Chocó: ¿una amenaza inminente a los derechos de las comunidades étnicas?*. Centro de Estudios para la Justicia Social.

Tilley, C. (1994). *A phenomenology of landscape, places, paths and monuments* (Vol 10). Berg, 221 pp

Toro, D.C. Oralitura y tradición oral (2014). Una propuesta de análisis de las formas artísticas orales. *Lingüística y literatura*. Universidad de Antioquia. N° 65: enero-junio 2014. pp 239-256.  
<http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/lyl/article/view/18849>

Tuan, Y. F. (2007). *Topofilia: un estudio de las percepciones, actitudes y valores sobre el entorno*. (F. Durán de Zapata, Trad.) Melusina.

Ulloa (2001) El Nativo Ecológico: Movimientos Indígenas y Medio Ambiente en Colombia. En: M. Archila y M. Pardo (editores). *“Movimientos sociales, estado y democracia en Colombia”*. ICANH-CES-Universidad Nacional. 2001

UNGRD-Presidencia de la República (2017). *Evaluación social Conectividad en las vías Navegables y provisión de agua*. Plan Todos Somos Pacífico.

Unidad de Restitución de Tierras. *El llamado de nuestra tierra. "Volver allá"* Cantaoras del Pacífico. <https://www.youtube.com/watch?v=g2N61Tc9YaI>

UNODC-Gobierno de Colombia (2013). *Censo de cultivos de coca*. [www.unodc.org/documents/crop-monitoring/Colombia/Colombia\\_Monitoreo\\_de\\_Cultivos\\_de\\_Coca\\_2012\\_web.pdf](http://www.unodc.org/documents/crop-monitoring/Colombia/Colombia_Monitoreo_de_Cultivos_de_Coca_2012_web.pdf)

UNODC-Minjusticia (2013). *Línea base departamentales. Cauca*. <http://www.odc.gov.co/portals/1/regionalizacion/caracterizacion/RE0503014-cauca.pdf>

UNODC-Minjusticia (2016). *Caracterización Regional de la problemática asociada a las drogas ilícitas en el departamento de Cauca*.

- Uribe, D. (2015). *África, nuestra tercera raíz*. Penguin Random House Grupo Editorial
- Urquijo, P. y Barrera, N. (2009). Historia y Paisaje. Explorando un concepto geográfico monista. *Andamios*, 227-252.
- Vanín, A. (2010). *Cimarrón en la lluvia y jornadas del Tahúr*. Ministerio de Cultura. <http://babel.banrepcultural.org/cdm/ref/collection/p17054coll7/id/13>
- Vanín, A. (2010b). Prólogo a Humano Litoral. En Martán, H. (2010). *Evangelios del hombre y del paisaje Humano litoral*. Ministerio de Cultura.
- Vanín, A. (2016). *Una mirada a la tradición oral del Pacífico*. Banco de la República
- Vanín, A. (2017). *Las culturas fluviales del encantamiento. Memorias y presencias del Pacífico colombiano*. Editorial Universidad del Cauca.
- Varela, F. J. (2002). *Conocer: las ciencias cognitivas, tendencias y perspectivas: cartografía de las ideas actuales*. Gedisa.
- Vásquez, D. y Contreras, J. G. (2016). La tierra y el territorio: “Realidad” y categorías en disputa. *Alternativa*, 3(5).
- Verdad Abierta (27 de febrero 2014). *Los afros del Cauca quieren su tierra*. <https://verdadabierta.com/los-afros-del-cauca-quieren-su-tierra/>
- Villa, W. (1998). Movimiento social de comunidades negras en el Pacífico colombiano. La construcción de una noción de territorio y región. *Geografía humana de Colombia*, 6, 431-449.
- Villa, W. (2004). El territorio de comunidades negras, la guerra en el Pacífico y los problemas del desarrollo. En M. Pardo, C. Mosquera y M. C. Ramírez (Eds.), *Panorámica afrocolombiana. Estudios sociales en el Pacífico* (pp. 331-342). Instituto Colombiano de Atropología e Historia.
- Villa, W. (2005). Reforma y contrarreforma agraria en el Pacífico colombiano. *Revista etnias & política*. <http://www.observatorioetnicocecoin.org.co/descarga/1ep08.pdf>

- Von Prael, H. (1990). *Manglares*. Villegas Editores
- Voloshinov, V y Bajtin, M. [1929] (1992). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Alianza
- Wade, P. (1997). *Gente negra Nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Siglo del Hombre editores, ediciones Uniandes.
- Waldenfels, B. (2004). Habitar corporalmente en el espacio. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (32), 21-38.
- West, R. (1957). *The Lowlands of Colombia*, Louisiana State University Studies, Baton Rouge.
- Whitten Jr, N. E., & Fuentes, A. (1966). ¡ Baile Marimba! Negro Folk Music in Northwest Ecuador. *Journal of the Folklore Institute*, 168-191.
- Williams, R. (1997) *Marxismo y Literatura*. Barcelona, Península.
- Wright, J. K. (1977). Terrae incognitae: El lugar de la imaginación en geografía. *Teoría de la Geografía*, 2, 165- 188 [1947].
- Yori, C. (2003). *Topofilia, ciudad y territorio: una estrategia pedagógica de desarrollo urbano participativo con dimensión sustentable para las grandes metrópolis de américa latina en el contexto de la globalización: “el caso de la ciudad de Bogotá”*. Universidad Complutense de Madrid.
- Zapata, M. (2010). *Por los senderos de sus ancestros: textos escogidos, 1940-2000*. Ministerio de Cultura.
- Zapata, M. ([1988] 2017). Opresión y explotación del africano en la colonización de América Latina”, en A. Rojas, E. Restrepo y M. Saade. *Antropología en Colombia, tomo 1*, Universidad del Cauca, ICANH, pp. 405- 419.
- Zawadzky, A. 1947. *Viajes misioneros del R.P. Fr. Fernando de Jesús Larrea – franciscano, 1770 – 1773*. Imprenta Bolivariana
- Zuluaga, F. (1986). *El Patía: un caso de producción de una cultura. La participación del*

negro en la formación de las sociedades latinoamericanas. En A. Cifuentes (Comp), *La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas*. Instituto Colombiano de Cultura – Instituto Colombiano de Antropología, pp. 81-96

Zuluaga, F. (1994). Conformación de las sociedades negras del Pacífico, en *Historia del Gran Cauca*. Universidad del Valle, Instituto de Estudios del Pacífico, pp. 231-238

Zusman, P. (2013). La geografía histórica, la imaginación y los imaginarios geográficos. *Rev. geogr. Norte Gd*, 54. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-34022013000100004>

Zusman, P. y Haesbaert, R. (2011). *Geografías culturales: aproximaciones, intersecciones y desafíos*. Universidad de Buenos Aires.

## Vídeos

Bridge ET Canal (2017). Con-Vivencias - Elena Hinestroza –Primera Parte. <https://www.youtube.com/watch?v=6uRajXoB8co>

Bridge ET Canal (2017). Con-Vivencias - Elena Hinestroza - Segunda Parte. <https://www.youtube.com/watch?v=DCqkk3ISKg0>

Cetina, E. (2018). Crónicas Pacíficas. Timbiquí, Cauca. <https://www.youtube.com/watch?v=80JytCrclHY>

Grupo Socavón. (2009). Comadre Mayeya <https://www.youtube.com/watch?v=yjV1tFsNilg>

Grupo Ancestros. La Choca. <https://www.youtube.com/watch?v=zrioSdCyI5o>

Grupo Socavón. Camarón Metete. <https://www.youtube.com/watch?v=1B6QeDWV5qg>

Herencia de Timbiquí (2014). Afrika. Album This Is Gozar. <https://www.youtube.com/watch?v=VgldDPNiwqw>

Herencia de Timbiquí (2014). Afrika Album This Is Gozar.  
<https://www.youtube.com/watch?v=VgldDPNiwqw>

Herencia de Timbiquí. (2018). Corazón Pacífico. Album Corazón Pacífico.

Herencia de Timbiquí (2014). Negrito. Album This Is Gozar.  
<https://www.youtube.com/watch?v=YarR1szLs1w>

Jensera-Ore media.org-Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas-  
Fundación Chasquis (2010). Pacífico Colombiano: entre la vida, el desarraigo y  
la resistencia. <https://youtu.be/vw35Xn5fNIw>

Ministerio de Cultura. Minga Afrocolombiana en Timbiquí, Cauca.  
<https://www.youtube.com/watch?v=ga7hjCS8Yk4>

Sonidos Pacíficos (2016). Baila Negro. Inés Granja. Grupo Santa Bárbara de Timbiquí.  
Álbum La Voz de la Marimba.  
[https://www.youtube.com/watch?v=1MYNrjn0B\\_E](https://www.youtube.com/watch?v=1MYNrjn0B_E)

Sonidos Pacíficos (2017). Soy Timbiquireña. Inés Granja  
<https://www.youtube.com/watch?v=zTmxvhis3Eg>

Sonidos Pacíficos (2017) A Navegá. Inés Granja.  
<https://www.youtube.com/watch?v=7WbzLIS5HzY>

Sonidos Pacíficos (2016) Sube la marea. Inés Granja.  
<https://www.youtube.com/watch?v=P4mbpSGq8FE>

Sonidos Pacíficos (2017). Pa'el raicero. Cueros y Chonta.  
<https://www.youtube.com/watch?v=VhKPQXbkqJ4>

Sonidos Pacíficos (2016). La zangara y la piangua. Grupo Naidy  
<https://www.youtube.com/watch?v=73F1Xz8wiEQ>

Sonidos Pacíficos (2016). ¿A cómo vende la piangua? Grupo Naidy  
<https://www.youtube.com/watch?v=zCG7IUcXHB8>

Sonidos Pacíficos (2016). Camarón metete. Grupo Socavón.  
<https://www.youtube.com/watch?v=1B6QeDwV5qg>

Sonidos Pacíficos (2017). Legado Ancestral. Agrupación Changó.  
<https://www.youtube.com/watch?v=LYc4tcRM-5w>

Documental Sonidos del Agua - Músicas de marimba y cantos tradicionales del Pacífico sur. (2012). [https://www.youtube.com/watch?v=1\\_Qf2InYk-8](https://www.youtube.com/watch?v=1_Qf2InYk-8)

Señal Colombia (2009). Cuando el Río Suena-Guapi.  
<https://www.youtube.com/watch?v=b47I2nZY-zk>

Señal Colombia (2009). Cuando el Río Suena-Saija.  
<https://www.youtube.com/watch?v=D6ghF8f7sSg>

Señal Colombia (2009). Cuando el Río Suena- Timbiquí.  
<https://www.youtube.com/watch?v=ukRAT4fRxK0>

Señal Colombia (2012). Conchar y sobrevivir. Capítulo 6.  
<https://www.youtube.com/watch?v=QGic4IzfzRY>