

MEMORIA COLECTIVA Y NARRATIVAS CANTA-ORADAS COMO PRÁCTICAS DE RE-EXISTENCIA EN EL VALLE INTERANDINO DEL PATÍA, COLOMBIA

COLLECTIVE MEMORY AND SING-PRAYED NARRATIVES AS RE-EXISTENCE PRACTICES IN THE INTERANDINE PATÍA VALLEY, COLOMBIA

José Rafael Rosero Morales*

Resumen

Este artículo da cuenta del resultado parcial de los talleres de la memoria, implementados por comunidades negras del valle interandino del río Patía (Colombia), en su proceso de investigación, recuperación y revitalización de las tradiciones culturales en la región. Los tres primeros apartados presentan un breve desarrollo conceptual sobre el papel de la memoria colectiva como dispositivo de re-existencia y una contextualización del surgimiento del proceso de recuperación de tradiciones culturales en las comunidades descritas. En estrecha relación con los anteriores, el cuarto apartado, ofrece un desarrollo sobre el sentido y el valor simbólico de las narraciones cantadas y oradas como formas que particularizan el modo como se relacionan las comunidades con lo sagrado y encaran la espiritualidad y religiosidad.

Palabras clave: memoria, re-existencia, narrativas canta-oradas, comunidades negras, valle del Patía.

Abstract

This article accounts for the partial result of the memory workshops implemented by black communities of the inter-Andean valley of the Patía River (Colombia) in their research, recovery, and revitalization of cultural traditions in the region process. The first three sections present a brief conceptual development on the role of collective memory as a re-existence device and a contextualization of the emergence of the recovery process of cultural traditions in the communities described. In close relationship with the previous ones, the fourth section offers development on the meaning and symbolic value of the narrations sung and prayed as forms that particularize how communities relate to the sacred and face spirituality and religiosity.

Keywords: memory, re-existence, sung-narrated narratives, black communities, Patía Valley.

Fecha de recepción: 07-07-2021 Fecha de aceptación: 20-01-2022

La relación entre memoria colectiva y narrativas “canta-oradas” en el marco del proceso de recuperación de tradiciones culturales en las comunidades negras¹ del valle interandino del Patía (Colombia), es el objeto de análisis y reflexión de este artículo. Se parte de la consideración de que un rasgo que particulariza la manera como estas comunidades encaran la religiosidad y espiritualidad es su profunda creencia en lo que la experiencia, la cotidianidad y la comunidad ha sacralizado con sus propias historias y

mitos. Es decir, las formas como las comunidades perciben el mundo y las relaciones que establecen al interior de ese mundo, determinan en gran medida cómo ellas perciben la presencia de lo divino y lo trascendente. En correspondencia con ello, se recogen y analizan algunos resultados que reflejan dicho proceso de recuperación como expresiones que dan cuenta de algunas prácticas contemporáneas de re-existencia, impulsadas y actualizadas por el cimarronaje religioso, a través de la implementación de talleres de la memoria. Productos que ponen en evidencia la dimensión del significado y del impacto que en la comunidad patiana tiene el proceso de recuperación de estas tradiciones, en este caso, religiosas; la apropiación que hace la comunidad de las cantaoras como símbolos sociales, estéticos, religiosos y culturales de la región y, de modo particular, la interpretación de los “alabaos”, los “salves”, los “arrullos”, los “villancicos” y las “saetas” como componentes de los rituales para la vida y para muerte.

1 Las comunidades del Valle Geográfico del río Patía (sur de Colombia), en su proceso de poblamiento como esclavizados, libertos y manumitidos, se asumieron históricamente como negros. Es muy común escuchar que se autodenominan como negros y negras patianas, referenciando un sentido de pertenencia territorial. Es por eso que se emplea la connotación comunidades negras por respeto a la forma como se autonoman en el territorio. Conviene mencionar que así también son reconocidas y definidas en la ley 70 de 1993. De ahí que, a lo largo del texto se use la expresión “comunidades negras”. Una problematización y actualización del debate sobre la complejidad de las políticas del nombrar, referido a las subjetividades políticas del significante negro, afrodescendientes, afrocolombianos, comunidades negras, etc., se puede revisar en el trabajo de Eduardo Restrepo (2021).

Memorias Obstinadas o de la Obstinación de las Memorias

Si bien se encuentran diferentes y valiosas formas de sustentar y acoger el tema de la memoria, asumimos aquí algunos desarrollos provenientes de la antropología, la sociología, la historia y los estudios culturales, como unidades de análisis que permiten situar conceptualmente la problemática que nos ocupa. Aclaremos de antemano que no se trata de un trabajo exhaustivo y sistemático, orientado a dar cuenta de los diferentes desarrollos disciplinarios e interdisciplinarios sobre la memoria como tema, problema y concepto. En esta dirección, presentamos a continuación algunos significados que adquieren sentido y pertinencia, para la comprensión del proceso de recuperación de tradiciones culturales en el valle interandino del Patía, (Cauca, Colombia).

Comencemos diciendo que recordar no es una actividad exclusivamente individual, también supone un proceso colectivo. Recordar es un proceso continuo de aprendizaje de aquellas experiencias vividas en el pasado, cuya reconstrucción se actualiza intersubjetivamente para otorgar sentido al presente y fortalecer los repertorios culturales. La memoria es una construcción cultural, cuya actividad subjetiva se esfuerza por presentizar y objetivar los diversos sentidos del pasado con perspectiva de futuro; es decir, reafirma la existencia. Por ello, como dice Beatriz Sarlo, en su destacado texto *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo*:

Proponerse no recordar es como proponerse no percibir un olor, porque el recuerdo, como el olor, asalta, incluso cuando no es convocado. Llegado de no se sabe dónde, el recuerdo no permite que se lo desplace; por el contrario, obliga a una persecución, ya que nunca está completo. El recuerdo insiste porque, en un punto, es soberano e incontrolable (en todos los sentidos de esa palabra). El pasado, para decirlo de algún modo, se *hace presente* (Sarlo 2005:9-10).

De ahí que recordar se torne en una necesidad real y, por qué no decirlo, terquedad que interpela permanentemente, tanto a los individuos como a los grupos, a fin de reencontrarse consigo mismos como con los otros. En otras palabras, la memoria pone en relación/tensión a las identidades y las alteridades, pues supone rupturas de las mismidades y apertura hacia los otros y lo otro. Planteamiento que, desde la perspectiva de Nelly Richard, remite a pensar la memoria como insatisfecha:

La memoria es un proceso abierto de reinterpretación del pasado que deshace y rehace sus nudos para que se ensayen de nuevo sucesos y comprensiones. La memoria remece el dato estático del pasado con nuevas significaciones sin clausurar que ponen su recuerdo a trabajar, llevando comienzos y finales a re-escribir nue-

vas hipótesis y conjeturas para desmontar con ellas el cierre explicativo de las totalidades demasiado seguras de sí mismas (Richard 1998:29).

La memoria se presenta, entonces, como asunto de trabajo, de esfuerzo y de lucha por evitar que prescriba el gesto, la palabra, el objeto, la historia local, el saber, el acontecimiento, la cultura y la vida misma. Pero la memoria, como asegura el antropólogo Xerardo Pereiro, "implica no sólo recordar, sino un juego social entre recuerdo y olvido en el cual la cultura es un poderoso filtro" (Pereiro 2004:9). Lo anterior, sin perder de vista que los combates de la memoria, también son combates por las identidades; en tanto, "la memoria, en fin de cuentas, no es otra cosa que nuestra propia identidad" (Miras 2006:243). Es más, siguiendo a Calderón (2014:52), podría decirse que las conceptualizaciones en torno a identidad y memoria en tanto construcciones sociales sean del orden individual o colectivo, pueden entenderse como complementarias.

Esta manera de entender la memoria cobra sentido en el contexto de las comunidades negras del valle interandino del río Patía, en tanto se trata de memorias colectivas² que, frente a las fisuras, los pliegues, las rupturas, las discontinuidades, las hibridaciones y las amnesias, se tornan obstinadas, pues se oponen a las corrientes del olvido, a quedar desprovistas y vacías por efecto de las maniobras del poder y a terminar convertidas en sepulcros de los recuerdos. Lo anterior, bajo la consideración de que "[...] las identidades y las memorias no son cosas sobre las que pensamos, sino cosas con las que pensamos. Como tales, no tienen existencia fuera de nuestra política, nuestras relaciones y nuestras historias" (Gillis citado por Jelin, 2002:25). Esa entrada en juego de las relaciones sociales e identitarias, tejidas a través de la activación y actualización de memoria colectiva, les confiere a las comunidades capacidad para dar contenido social, político, epistémico y cultural a los recuerdos³ y sus sentidos. Pues como bien asegura María Soledad Vampa,

[...] lo que hace que una memoria sea colectiva es el ser producto de una interacción social, de una comunicación que elige del pasado lo que es relevante y significativo en relación con los intereses y la identidad de un grupo; y esta selección implica siempre una nueva interpretación y reconstrucción de los hechos (Vampa 2010:3).

2 Se le atribuye a Maurice Halbwachs (1995), el haber diferenciado entre memoria histórica y memoria colectiva. La primera sería la memoria prestada, aprendida, escrita, pragmática, larga y unificada. La segunda sería la memoria producida, vivida, oral, normativa, corta y plural. La "memoria colectiva" sería para Halbwachs una conciencia del pasado compartida por un conjunto de individuos, pero también un conjunto de representaciones colectivas. De acuerdo con Pereiro, en Halbwachs la memoria individual no es más que un punto de vista sobre la memoria colectiva, ya que el significado de lo memorizado se mide a través de la cultura (Cfr. Pereiro 2004).

3 Sobre la discusión entre memoria y olvido, y recuerdos como procesos individuales y colectivos, véase Nora (1984); Ricoeur (2008); Cosci (2011) y Méndez (2008).

De este modo, podría decirse que las formas y los sentidos que adquieren los rituales fúnebres y de la navidad, la celebración de la Semana Santa, las fiestas patronales, las tradiciones artísticas, musicales, gastronómicas, medicinales, etc., en las comunidades negras del valle del Patía, son expresión, vehículo y materialización de luchas simbólicas agenciadas y potenciadas por su memoria colectiva. Pero como asegura Jacques Le Goff, la memoria colectiva no representa tan solo una conquista, también

[...] es un instrumento y una mira de poder. Las sociedades en las cuales la memoria social es principalmente oral o las que están constituyéndose una memoria colectiva escrita permiten entender mejor esta lucha por el dominio del recuerdo y de la tradición, esta manipulación de la memoria (Le Goff 1991:181-182).

En efecto, la emergencia de representaciones culturales, particularmente por vía de la tradición oral⁴, cuya huella y remembranza da lugar a la construcción de imaginarios y su transmisión, a la producción de saberes e identidades, a la reinención de la vida y de las propias historias, a partir de sus mismas voces y prácticas culturales, no está exenta de los juegos del poder⁵, del control y de los silenciamientos. Es más, podría afirmarse con Castillejo (2006) que las estrategias de resistencia al silenciamiento y los olvidos históricos, constituyen intentos por explicar las propias circunstancias inmersas en la dinámica histórica del terror, evidenciando las “experiencias silenciadas” y sus consecuencias en lo subjetivo y las identidades. Por ello, como bien lo advierte Le Goff, “Se debe actuar de modo que la memoria colectiva sirva a la liberación, y no a la servidumbre de los hombres” (1991:183).

Este planteamiento interpreta, a nuestro juicio, el espíritu que anima a los patianos y patianas⁶, en su lucha por desarrollar un proyecto social, cultural y político en el plano

local con articulación a las dinámicas globales; es decir, un proyecto que permita el fortalecimiento de la autoestima individual y comunitaria⁷, así como también, incidir en la transformación de las relaciones de poder. Lo anterior, a partir de diversas formas contemporáneas de re-existencia, particularmente religiosas, que tendremos la oportunidad conocer en el apartado final.

Resistencia, disidencia y re-existencia

La perspectiva sobre el trabajo de la memoria y de lo cultural, en tanto proyecto político de visibilización y de empoderamiento comunitario local, ha permitido en estas comunidades la emergencia de unos discursos y unas prácticas de re-existencia⁸, en donde confluyen, se entrecruzan y se complementan las “disidencias” y las “resistencias”. Todo ello, orientado a crear, transformar y dignificar el pensar, el sentir, el hacer y el soñar de los patianos y patianas en el plano individual y sobre todo, colectivo. Por tanto, “resistencia”, “disidencia” y “re-existencia”, son tres unidades de análisis interrelacionadas, cuya pertinencia y fuerza interpretativa contribuyen a comprender los procesos de lucha y agencia de las comunidades; así como también, a radicalizar el pensamiento de la realidad, de modo que, el accionar comunitario, social o político, estimule creativamente pensamiento. Veamos brevemente en qué consisten estas unidades de análisis.

Para el pensador Diego Jaramillo, la resistencia es entendida como

[...] una forma de confrontación al ejercicio de la dominación, en una lucha que tiende a superar la amenaza de destrucción de su propia vida cultural y social. [...] radica en una forma positiva de producción que hace de ella la multiplicación de prácticas culturales, desarrollo de sus propias formas de pensamiento [...], transformación equilibrada de la naturaleza, y mecanismos específicos de la lucha. [...] Afincada en la “memoria colectiva” hacen prevalecer el carácter

4 Una interesante revisión conceptual sobre la oralidad y la memoria, así como también, sobre su comprensión en términos culturales e históricos, la ofrece el trabajo de María Rock (2016).

5 A este respecto, resulta sugerente el planteamiento de Urrutia y Uribe (2015:88), quienes apoyados en Connerton (1989), consideran que la memoria social no solo se construye y se sostiene a partir de narrativas insertas en relaciones de poder contingentes, más bien hace del pasado una fuerza presente al entrelazar el lenguaje y su retórica social con la materialidad y las prácticas corporales; pues la memoria colectiva se fija principalmente por medio de actos performativos donde ciertos artefactos y rasgos son dotados de agencia.

6 Hablar de patianos y patianas no es una generalización, es la forma como en el territorio del valle geográfico del río Patía la gente se autodenomina, sean de las comunidades afro o campesinos mestizos que asumen la connotación territorial como autodefinición. Es común que en el territorio una persona campesina mestiza que vive o haya nacido en el territorio se nombre como patiano o patiana. Vale la pena aclarar que el valle del Patía tiene un porcentaje de población afro cercano al 75 % y no hay presencia de resguardos indígenas asentados en este territorio (Cfr. “De la Mano con la Comunidad” Plan de Desarrollo 2020-2023. Municipio de Patía). Patiano o patiana, también podría ser tomado como un gentilicio cuyo término o vocablo denota el origen de personas o cosas del Patía, municipio colombiano ubicado en el departamento del Cauca.

7 El concepto de “autoestima comunitaria” ha sido planteado por el pensador colombiano Adolfo Albán Achinte, promotor y gestor del proceso de recuperación, preservación y difusión de las tradiciones culturales en el valle del Patía desde 1988 hasta la fecha. La “autoestima comunitaria” tiene que ver con los procesos de agenciamiento cultural, a través de los cuales las comunidades enfrentan el racismo, el clasismo y la marginalización socio cultural. Procesos que han contribuido a que las personas del territorio se sientan orgullosos de hacer parte de esa cultura afincada en este valle interandino, estigmatizado racialmente por el Estado colonial y marginalizado por el Estado republicano. La autoestima comunitaria hace parte de la configuración de lo que este autor denomina Re-existencia.

8 Como tal, la *re-existencia* es concebida por Adolfo Albán como dispositivos que permiten a los grupos humanos re-definir y re-significar la vida en condiciones de dignidad y autodeterminación, enfrentando la biopolítica que controla, domina y mercantiliza a los sujetos y la naturaleza, es mucho más que el relacionamiento entre culturas y apunta a cuestionar seriamente las desigualdades de poder, las inequidades de todo tipo, la racialización y la marginalización de grupos étnicos, el adultocentrismo decisorio, el relegamiento y sometimiento de la mujer en el contexto de las estructuras patriarcales y la negación de diversas alternativas en lo sexual, lo político y lo religioso (Albán 2013: 122).

comunitario de acción. Se origina, y se resuelve a través del tejido colectivo que le da fuerza y poder a sus estrategias. (Jaramillo 2018:62-63)

De acuerdo con Jaramillo, los procesos de resistencia no se reducen ni se agotan en la confrontación con las formas de hegemonía. Las resistencias también constituyen formas positivas de producción, en tanto que hace de ellas la multiplicación de las prácticas que producen cultura, el desarrollo de propias formas de pensamiento o de pensamiento propio, la transformación equilibrada de la naturaleza y mecanismos específicos de la confrontación. De allí, según Jaramillo, que las resistencias no puedan asumirse en una sola vía, la de la confrontación, sino también, y principalmente, en la de la construcción de modelos de vida y de desarrollo que alimentan tanto las prácticas ancestrales como las que se derivan de la interrelación y confrontación de las otras con que inevitablemente entran en relación.

En este mismo orden de ideas, pero en el contexto territorial de los afrocolombianos, se sitúa la perspectiva de Gabriel Restrepo (2011, 2012), quien le otorga mayor valor e importancia a la noción de "disidencia" (*di sedere*, cambiar o apartarse del lugar). Según Restrepo, la noción disidencia es más fecunda que la de resistencia (*re sistere*, ocupar el mismo lugar), puesto que la resistencia sigue la "lógica de la mecánica y cinética clásicas: reacción proporcionada a la acción" (2011:192); mientras la disidencia:

[...] que es lo que han experimentado pueblos enteros de la diáspora africana, no sólo se aparta del lugar del poder, de su topos, y estos son los cimarronajes y palenques, sino, quizás más importante, de sus tropos: de sus retóricas de dominación y violencia jerárquica, de intercambios desiguales propios de los mundos de los sistemas occidentales que derivan del biopoder como un control total de la vida [...] (Restrepo 2012:XXI).

Lo que queremos destacar con el planteamiento de Restrepo es que la toma de distancia tanto del lugar como de las retóricas del poder modifica en los sujetos las formas de valorar, otorgando así a los mismos mayor autonomía en la configuración de sus identidades. En otras palabras, los discursos y las prácticas disidentes, según Restrepo, "[...] alteran la escena y el libreto, transforman el *topos* o el lugar de confrontación y el *tropos* o el *logos* o la retórica de la contienda" (Restrepo 2011:192). Alteraciones y transformaciones que desde nuestra perspectiva, permiten a los sujetos tomar distancia social, simbólica y física y, en consecuencia, construir un "no lugar" como expresión de diferenciación e identificación en relación al lugar donde se instala y reproduce el poder hegemónico. Aquí, de acuerdo

con Restrepo, juega un papel importante la "resiliencia"⁹; es decir, la capacidad que tienen los sujetos de recuperarse luego de ser sometidos a condiciones concretas de opresión. Tal es el caso de las comunidades negras, quienes hoy son objeto de injusticia, exclusión y marginalidad y que en su pasado histórico padecieron el flagelo de la esclavitud y la racialización.

Finalmente, y en modo particular, interesa resaltar el concepto de "Re-existencia"¹⁰, propuesto por Adolfo Albán. Se trata de un concepto que se erige como unidad de análisis, el cual permite encarar desde otra óptica los procesos de emancipación y lucha de los pueblos afro desde el mismo momento en que fueron esclavizados y traídos a América hasta nuestros días. Su emergencia se produce en la construcción de las subjetividades negras. Como tal, la re-existencia es concebida por Albán como:

[...] las formas de re-elaborar la vida auto-reconociéndose como sujetos de la historia, que es interpelada en su horizonte de colonialidad como lado oscuro de la modernidad occidental y reafirmando lo propio sin que esto genere extrañeza; revalorando lo que nos pertenece desde una perspectiva crítica frente a todo aquello que ha propiciado la renuncia y el auto-desconocimiento (Albán 2015:40).

El argumento de Albán es que los procesos de resistencia emprendidos por las y los esclavizados no se reduce a formas y/o estrategias para hacer frente o contener el poder, sino que implicaron al tiempo, la configuración de proyectos de vida y sociedad, de formas de existir particulares. Dicho en otros términos, los negros lucharon por la libertad y en esa lucha desarrollaron formas de existir; es decir, de estar en el mundo en condición de sujetos, y no solamente resistir en condición de esclavizados, libertos o cimarrones. A este respecto, Jaramillo precisa que la re-existencia no supone un volver a existir. Es decir, "no es la vuelta a un pasado que arcaicamente se quiera recrear en el presente. Tampoco es la aceptación de una inexistencia en los períodos más cruentos de su subordinación" (Jaramillo 2013:35). En consecuencia, disidencia, resistencia y re-existencia, van a implicar en el marco de las comunidades, ámbitos y espacios autónomos, cuyos discursos y prácticas provienen de la memoria histórica y cultural en que se confrontan el ejercicio de la dominación, pero a la vez se producen y reproducen las propias condiciones de vida cultural y comunitaria (Cfr. Jaramillo 2018:62).

9 Gabriel Restrepo afirma que, en el ámbito de la ingeniería, la palabra *resiliencia* designa a ciertos metales que son capaces de recuperar su forma luego de ser sometidos a muy intensa presión (Restrepo 2011).

10 Según Adolfo Albán, una posibilidad de escritura de este concepto podría ser REXISTENCIA, en la cual se funde la re-elaboración y la existencia, evitando la separación entre una y otra. Véase: (Albán 2007:23).

Ahora bien, con estos elementos conceptuales como puntos de referencia, presentamos a continuación una breve contextualización del surgimiento del proceso de recuperación de tradiciones culturales en el valle interandino del Patía, proceso que ha sido enunciado más arriba.

Una Comunidad que Rememora

En las comunidades negras del valle interandino del río de Patía se inició, en la vereda El Tuno y el corregimiento de Patía en 1988, un proceso de recuperación y revitalización de tradiciones culturales¹¹, con el propósito de fortalecer los procesos identitarios y el sentido de pertenencia territorial, así como también, hacerle frente a la exclusión, la discriminación y la desigualdad socio-cultural. En este empeño y bajo la premisa de que lo cultural como agencia social hace parte del proyecto político y de vida de estas comunidades, se dieron a la tarea de recuperar, preservar y difundir la cultura afropatiana.

Para llevar a cabo este propósito se conformaron dos colectivos culturales que se han consolidado a lo largo del tiempo: 1) el Grupo de Cantaoras¹² del valle del Patía conformado por mujeres mayores de 50 años y 2) el Grupo de música Son del Tuno conformado por campesinos negros. Grupos que en un ejercicio de investigación comunitaria¹³, se dieron a la tarea de recuperar, conservar y difundir, de un aparte, aquellos elementos asociados a los rituales (cantos fúnebres, salves, alabaos, arrullos y villancicos) que hacen parte del mundo cosmogónico y espiritual de estas comunidades y por otra parte, lo relacionado a las danzas tradicionales, los cantos y la música.

Durante más de tres décadas los dos colectivos se han dado a la tarea de continuar con el proceso de investigación socio-cultural, hacer conocer su región, han participado en procesos organizativos y políticos locales y se han empeñado en transmitir estos conocimientos a las actuales

generaciones como parte de un proyecto político-cultural de largo aliento. Se trata de estrategias de desarrollo socio-comunitario, orientadas hacia la redefinición y difusión de sus procesos culturales e identitarios; la recuperación, preservación y revitalización de sus tradiciones y, en consecuencia, hacia la toma de posición frente a todos aquellos valores que la comunidad considera como propios y adquiridos. Este aspecto es confirmado por Adolfo Albán, quien indica que,

Como resultado de estas inquietudes nace en 1989 el Grupo de Recuperación de Tradiciones Culturales del Bajo Patía, conformado por dos colectivos de trabajo: El Grupo de Cantaoras del Patía y el Grupo de Músicos del Tuno, quienes se dieron a la tarea de recoger cantos populares, coplas, alabaos, arrullos de angelitos, bailes tradicionales y recetas gastronómicas, definiendo tres estrategias fundamentales: a) recuperar, b) preservar y c) difundir la cultura patiana por toda la geografía nacional. Producto de este proceso surgió en 1991 la Fundación para el desarrollo del Bajo Patía –FUNDEBAP, teniendo como principio orientador la importancia de la cultura en el desarrollo regional (Albán 1999:18)

Así, lo que empieza a tener claridad para estas comunidades es que dichos procesos implican la necesidad de pensar y trascender aquella idea según la cual el acento en la estructuración de las comunidades no recae primordialmente en los procesos económicos, sino también en aquellos aspectos asociados a sus memorias, sus identidades culturales y la apertura de rutas de vida en los ámbitos local, regional y nacional que permita la defensa y preservación de sus valores culturales. En esta dirección, Elizabeth Jelin plantea que “[...] la memoria se produce en tanto hay sujetos que comparten una cultura, en tanto hay agentes sociales que intentan “materializar” estos sentidos del pasado en diversos productos culturales que son concebidos como, o que se convierten, vehículos de la memoria [...] (Jelin 2002:27).

De esta manera, se inicia en las comunidades todo un proceso de activación de la memoria colectiva, orientado a recuperar, revitalizar y visibilizar el mundo sagrado y espiritual de los afropatianos. Y, precisamente, un vehículo de la memoria lo va a constituir el cimarronaje en su dimensión religiosa y espiritual. El cimarronaje religioso es entendido aquí,

como el cuestionar y enfrentar las fuentes de la idea occidental de lo sagrado, para cambiar el orden y la referencia que regula las subjetividades y las sensibilidades, tanto religiosas como espirituales. Es decir, una concepción que va a suponer una lucha y un desplazamiento hacia un campo religioso y de expresión ritual, desde el cual la realidad y sus universos simbólicos, no quedan sometidos al yugo de la estructura, la lógica y

11 Conviene precisar aquí que este proceso de recuperación se llevó a cabo por quienes en su momento impulsaban esta iniciativa; es decir, mujeres mayores de 50 años edad, principalmente. Lo anterior, a partir de aquello que ellas denominaban “crisis de la cultura patiana”, la cual se expresaba en la “pérdida de sus tradiciones”.

12 Las Cantaoras del Patía, conocidas como “símbolos de la comunidad” son un colectivo de mujeres mayores de 50 años, quienes, desde hace más de tres décadas, se dieron a la tarea de investigar, recuperar y revitalizar las tradiciones culturales en la región, particularmente, lo referido a los rituales fúnebres, lo religioso y lo espiritual. Reciben el nombre de Cantaoras porque “cantan” y “oran”. Los “talleres de la memoria”, implementados por la comunidad patiana, les ha permitido conocer y difundir la tradición oral a través del canto. El trabajo de las cantaoras también representa un sentido homenaje a los curanderos, rezaderos y ancestros culturales, por cuanto gracias al grupo, se ha podido rescatar muchas tradiciones y enseñanzas que estaban cerca de desaparecer.

13 Con esta expresión se hace referencia a prácticas participativas de investigación, que se realizan en/con y para la comunidad. Se trata de procesos caracterizados por el diálogo, el compartir y el reflexionar sobre las vivencias y experiencias. Esto no significa que los procesos investigativos prescindan de la participación y colaboración de los expertos (académicos, gestores, promotores, etc.), sino que su realización depende de esfuerzos y desarrollos conjuntos, en beneficio de toda la comunidad.

las representaciones del sistema religioso etnocéntrico oficial (Rosero 2015:125)

Proceso que, visto desde la perspectiva teórica de Danièle Hervieu-Léger, puede ser pensado como el esfuerzo por establecer el vínculo entre la memoria colectiva y las creencias religiosas¹⁴. Lo interesante de esta perspectiva consiste en su invitación a concebir la religión como “hilo de memoria” y a considerar que “toda religión implica una movilización específica de la memoria colectiva” (Hervieu-Léger 2005:202). Siguiendo esta línea de argumentación, se entendería la religión como una dimensión vinculante de una comunidad de creyentes, la cual produce y construye una memoria colectiva, cuyo recurso cultural, de acuerdo con Millán Arroyo,

[...] funciona a modo de una cantera simbólica a la cual se recurre para construir la religiosidad del presente y transmitir la del futuro, en lo que se refiere a creencias, ritos, sentimientos y orientaciones de la experiencia, etcétera. Es decir, lo que es la religión es lo que entiende un creyente como tal, en base a esas representaciones colectivas fundamentadas por una ‘memoria autorizada’, es decir, la reconocida por una colectividad y que enlaza con una tradición (Arroyo 2006:123)

A continuación, naveguemos con estas comunidades hacia adentro y descubramos con ellas el sentido y el valor simbólico de algunos aspectos estrechamente relacionados con lo sagrado y que particularizan su modo de encarar su espiritualidad y religiosidad: las narraciones “cantaoradas”. Entiéndase aquí por narrativas “cantaoradas”, “aquellos relatos o enunciaciones que pueden ser musicalizados, cantados, entonados o pronunciados oralmente en las comunidades, para expresar creencias, sentimientos, emociones e identidades por medio de los rituales” (Rosero 2020:23). Proceso en el cual la activación de memoria histórica y cultural ha contribuido significativamente.

Narrativas Cantaoradas Para la Vida y la Muerte

Al igual que en las comunidades negras de la regiones atlántica y pacífica de Colombia, en las comunidades negras del valle interandino del río Patía, los rituales mortuorios, a la vida, a los santos, a los territorios y su fecundidad, se expresan a través de las prácticas musicales, los bailes y los cantos. Ballesteros (2007) nos recuerda en su planteamiento sobre el “catolicismo negro” que un elemento dis-

tintivo en el contexto colonial latinoamericano y del caribe son los vínculos que establecen las comunidades negras entre religiosidad y las prácticas musicales. A este respecto dice que:

Los negros participaban en procesiones y fiestas católicas e incorporaban en ellas su modo de ser marcado por la alegría, la música, el baile y la utilización de instrumentos de percusión. Hay que decir que la alegría, la danza y los instrumentos musicales, ingredientes de la religiosidad de los negros, chocaban con la sociedad conservadora colonial (Ballesteros 2007:5-6).

Por su parte, Nina Friedemann— comentada por la antropóloga Catalina González Zambrano— refiriéndose al valor y función que cumple la cultura musical en el marco de la religiosidad y espiritualidad en las comunidades negras, plantea que:

Tanto en los velorios de los muertos como en los arrullos de santos o en los chigüalos de niños, las voces de las mujeres en sus cánticos transportan peticiones, quejas o saludos a esos otros mundos donde están las almas de los muertos, las almas de los niños que no han nacido o las de aquellos que han regresado al cielo y se alistan para volver a la tierra. Antes que se pronuncien las voces es preciso golpear las puertas del firmamento con la percusión de los tambores, que es tarea de los hombres (González Zambrano 2000:31).

Veamos a continuación, algunas muestras de “alabaos”, “salves”, “saetas”, “arrullos de angelitos” y “villancicos”, en tanto expresión de narrativas “cantaoradas”, recuperadas a través de los talleres de la memoria¹⁵ implementados por la comunidad patiana. Se trata de algunos ejemplos y una breve presentación de los mismos; por tanto, excede nuestro propósito detenernos en el análisis conceptual de las diversas manifestaciones narrativas por considerar que existen importantes estudios¹⁶ a este respecto.

14 Una las conclusiones del trabajo de Hervieu-Léger, según Joseba Louzao Villar, es que la definición de la creencia religiosa conjuga tres elementos: la expresión de un creer, la memoria de una continuidad y la referencia legitimadora a una versión autorizada de esa memoria, es decir, la tradición. Por tanto, no existe religión que no apele a la autoridad de la tradición. Esta tradición será clave para la construcción de las identidades religiosas en las sociedades modernas, pues, en las tradicionales, al estar regidas por la tradición, la memoria se encuentra dada (Véase: Louzao 2008:342).

15 Los talleres de la memoria son espacios de convergencia comunitaria, implementados desde hace más de 3 décadas con el propósito de “validar” con las comunidades la sistematización de los registros (“resultados”) de diversas rutas de investigación periódicamente propuestas por las comunidades, sobre la base de la vivencia, el compartir y el reflexionar. Talleres que hemos dado en llamar de “doble traducción” o de “re-vertimiento de la palabra”, los cuales recurren a técnicas, estrategias e instrumentos como dispositivos de activación de la memoria, cuyas fuentes de información y documentación son consideradas “pensamiento de lugar”. Es reconocer que el otro (a) en la comunidad piensa, sabe, conoce y hace a partir de la figura de mundo que ha construido; es un camino para pasar de la intervención al encuentro y de la imposición al diálogo-escucha. En este caso, los talleres se ocuparon de dar cuenta del mundo sagrado, religioso y espiritual, en particular, la recuperación de los cantos para la vida y la muerte.

16 Sobre cantos fúnebres, rituales y religiosidad en comunidades negras en Colombia, se destacan los trabajos de Tobón (2009, 2010, 2012); Córdoba y Rovira (1998); Friedmann (1987); Maya (1996); Serrano (1998); Friedemann (1993); Arocha (2002, 2008); Losonczy (1991, 2006); González (2000); Velásquez (1961). Zapata Olivella (1962); Castiblanco (2019); Riaño y Chaparro (2020); Hernández et al. (2020); Cano (2021), entre otros.

Alabaos

De acuerdo con Alejandro Tobón Restrepo, los “alabaos” son

[...] el conjunto de textos cantados que se emplea en los velorios y novenas de adultos, en las ceremonias de semana santa y en alumbramiento de santos; sus temáticas giran casi exclusivamente sobre la vida, pasión y muerte de Jesús, sobre la muerte como [tema habitual de esta comunidad o sobre hechos religiosos —hagiográficos, oraciones—. Por lo general, estos textos tienen larga tradición en la región y se cantan a partir de líneas melódicas tradicionales *ad libitum* que ellos denominan igualmente “música de alabao” (Tobón 2012:194).

Se trata de cantos y recitaciones tristes, cuya función simbólica es permitir el tránsito de las almas de los difuntos hacia otro espaciotemporal; es decir, facilitar el ascenso de las almas de los muertos hacia ese lugar donde, según el universo religioso de las comunidades negras, serán juzgadas. Por ello, los “alabaos” son entonados al momento de la muerte de un adulto. En esta misma dirección, Jaime Arocha (2002) concibe los “alabaos” como cantos rituales polifónicos que se interpretan en registros muy altos durante toda la noche de un velorio y, luego, durante las nueve noches de la novena (Arocha 2002). Son llores, alabanzas hechas poesía, los cuales, por lo general, no son entonados por los deudos o dolientes directos del difunto, sino por amigos y parientes. Precisamente, estos cantos fúnebres “les recuerdan a los deudos que hacen parte de la misma parentela de cristo, la Virgen, los santos, y antepasados a cuyas huestes se incorpora a quien velan” (Arocha 2002:92).

La referencia a relaciones de parentesco entre los miembros de la comunidad patiana¹⁷, al tratarse como primos y hermanos y reconocerse como parientes, hijos de Dios, de la Virgen o de los santos, se hace evidente en los textos de los alabaos. Así se puede distinguir en los alabaos titulados “Adiós primo Hermano”, “Licencia” y “Hermanitos del Santo Rosario”, respectivamente. Sus primeras estrofas versan de esta manera:

Adiós primo hermano
Primo hermano adiós
Me dejas solito
Tú te vas con Dios.

Licencia le pido a Dios
Y a la virgen soberana
Para saber de qué modo
Se aparta el cuerpo del alma.

¹⁷ Conviene mencionar aquí que esta referencia, y similares tipologías para designar relaciones de parentesco, es muy extendida entre las comunidades de pacífico colombiano (Cfr. Maya 1996).

Hermanitos del santo rosario
Levántense todos vamos a rezar
Que el que tiene enemigo no duerme
Y tú que los tienes vamos a rezar

Podría decirse que esta práctica cultural, vista desde cierta perspectiva, contrasta con aquella proyección de imagen construida histórica, social y culturalmente asociada a la negritud exultante; es decir, las comunidades negras se caracterizan por sentir y mostrar viva la alegría. Lo anterior, en tanto un rasgo particular y constante en los alabaos, es el de ser entonaciones tristes y lastimeras. Con todo y ello, no se puede negar que la cultura musical en general, y particularmente en el ámbito de los rituales religiosos, tiene por función —en el contexto de las comunidades negras—, opacar o traslucir la tristeza, el dolor, el sufrimiento y la melancolía que se experimenta ante la muerte y los avatares de la vida. En este sentido, los alabaos operan en una doble dirección que va del mundo de la vida terrenal al mundo de la vida celestial y, recíprocamente, del mundo de la vida celestial al mundo de la vida terrenal. Considerados así, se comprenderá que los alabaos en tanto expresiones rituales y musicales, constituyen un claro referente de identidad religiosa, étnica y cultural de las comunidades negras del Patía.

Salves

Dentro de la clasificación que propone Alejandro Tobón Restrepo (2009) en el contexto del Atrato, chocoano (Colombia), y sobre la base del más profundo respeto por las construcciones que las comunidades hacen a lo largo de su historia y, en modo particular, por las dinámicas de apropiación que hacen las culturas de sus símbolos sociales y estéticos, es posible hablar de romances religiosos, dentro de los cuales, a su vez, existen los romance-salve. Se trata de romances religiosos, también conocidos como “salves” o Santo Dios¹⁸, empleados por las comunidades

[...] como saludo y como rogativa a la Virgen María. Puede, en algunos casos hacer parte de las ceremonias fúnebres. Su característica principal está en el coro o estribillo que utiliza la interjección poética ¡Salve! Las historias giran en torno a diversos temas, siendo lo religioso y la problemática social los más usados (Tobón 2012:96-97)

Desde otro contexto, para el investigador de la cultura afronortecaucana, Carlos Alberto Velasco Díaz (2006), en las comunidades negras del norte del Cauca (Colombia), se considera que “las salves” hacen parte de los cantos

¹⁸ Las “salves” son definidos por Leonidas Valencia con el nombre genérico de oraciones entonadas y dialogadas que se utilizan como cantos fúnebres o como cantos de alabanza a los santos patronos en sus festividades (Cfr. Tobón 2009).

fúnebres, los cuales se interpretan a capela en los velorios para adultos. Se les atribuye una influencia netamente española, por ejemplo:

La tierra que saquen
Échenla hacia atrás
Con la misma tierra
Vuélvano a tapar.

Ahora bien, consideramos que en el marco de la comunidad patiana, la manera de concebir las salves no dista mucho de los contextos antes descritos; es decir, el sentido devocional en homenaje a la Virgen María y su uso en las ceremonias fúnebres son un rasgo distintivo y común a otras comunidades. El sentido y la importancia que siguen teniendo las salves como manifestaciones religiosas en espacios locales como los del valle geográfico del Patía es notable, pues todo parece indicar que el establecer contactos mucho más próximos y cálidos a través del culto y la oración, intensifica la adhesión y reconocimiento en los poderes sobrenaturales, además de convertir la divinidad en receptor vivo, animado e inmediato, logrando así, que su inconmensurable distancia se torne más próxima para el creyente.

Este tipo de situaciones, conlleva a los creyentes a concebir que el sentido de la existencia adquiere significado si es mediado e impregnado por lo sagrado; es decir, por aquello a lo cual se le ha otorgado capacidad para intervenir, proteger, orientar y llenar de contenido la vida diaria. Véase a continuación, una muestra de algunos fragmentos de salve, titulada: "Ave Dichosa María":

Ave dichosa María

Salve

Despiertan los corazones
Para alabar a María
Que ya viene la aurora
Dando principios al día (bis)

Ave dichosa María
Del cielo puerta y camino
Aurora del sol divino
Luz y claridad del día.

Naciste tan pura y limpia
Como el diamante más fino
Para ser madre del verso
Aurora del sol divino.

Arrullos

Por lo general, se asocia el término "arrullo" a las canciones de cuna. Tradicionales canciones interpretadas para lograr que los niños o niñas concilien el sueño o se duerman. Sin

embargo, en el contexto de las comunidades negras colombianas, los "arrullos"¹⁹ son cantos alegres que tienen diversas connotaciones de acuerdo con el uso, el contexto y el acento regional que se le imprima tanto a sus letras como a su estructura rítmica y melódica. Así, en algunas situaciones, suelen ser interpretados en señal de culto y adoración a la virgen y a los santos. En el caso que nos ocupa, a la virgen del Tránsito, referente sagrado y de identidad de los patianos. En otras, siguiendo a Alejandro Tobón, "arrullar" está referido a la práctica de mecer y bailar al niño muerto; es decir, tiene una connotación ritual fúnebre que implica canto, danza, *performance* (Cfr. Tobón 2012:). Lo propio del "funeral de angelito" entre las comunidades del valle geográfico del río Patía y del cual ya habíamos hecho referencia en un apartado anterior. En este sentido, y en el caso de los arrullos en estas comunidades, Ana Amelia Caicedo se refiere así sobre su valor y significado:

[...] cuando cantamos el arrullo lo que le estamos es mandando unos mensajes a Dios o diciendo al angelito que medie entre Dios y entre nosotros, entonces pues es un ser que une las generaciones la familia y que sirve como de protector de ángel de acompañante y es considerado como santo (Entrevista concedida a Juan David Quintero: Patía 2009).

Por otra parte, estas tonadas de rica construcción lírica y melodiosos estribillos, también son utilizadas en las celebraciones de la Navidad, bajo el nombre de arrullos al niño Dios o villancicos navideños, los cuales son conocidos como "jugas catolizadas" en contextos afrocolombianos como los del norte del Cauca. En relación con este aspecto, conviene mencionar que la Navidad es un ritual festivo de influencia católica en la que se celebra el nacimiento de Jesús. Las comunidades del valle del Patía le conceden una especial importancia a este ritual que se realiza el 24 y 25 de diciembre. En veredas como El Tunó, se desarrolla toda una programación la noche del 24 de diciembre con presentaciones socioculturales en donde se reflexiona en torno a la situación nacional, regional y local, destacándose los acontecimientos que durante el año fueron los más representativos; estas representaciones van acompañadas por cantos navideños y rezos hasta que llegan las 12 de la noche, cuando nace el niño que es arrullado por todos los miembros de la comunidad cantando arrullos y villancicos. Deiver Llanos, miembro de la comunidad de la vereda El Tunó (Patía), comenta que

una actividad que se realiza dentro de esta tradicional celebración, consiste en que "a las Doce de la noche

19 En otros contextos, como el ecuatoriano, los arrullos son legados espirituales de poblaciones africanas, los cuales, a su vez, constituyen una manera de reconstruir la memoria cultural de los antepasados e incluso se erigen como elementos que recuerdan la resistencia a la esclavitud (Cfr. Alves y Pérez 2016).

se hace el nacimiento simbólico del niño Dios, donde se apagan todas las luces y se canta el arrullo; al encender las luces de nuevo, la imagen que representa el niño Dios, se pasa de persona en persona, mientras todos lo adoran y le cantan alrededor de una media hora". Además, desde hace unos 24 años, se realiza entrega de regalos a los niños y niñas de la vereda", agrega Deiver Llanos (Testimonio oral 2013).

El ritual festivo de la Navidad es una actividad que se celebra desde hace muchos años por iniciativa de personas pertenecientes a la segunda generación de la vereda de El Tuno (Patía). Si se quiere, es un espacio donde se comparte momentos de alegría, espiritualidad y se enseña la tradición a la nueva generación. De ahí, la importancia de continuar con el trabajo de recuperación y difusión de los arrullos y cantos que forman parte integral del ritual festivo de la Navidad en estas comunidades. Véase a continuación algunos fragmentos de arrullo para angelito y de villancico.

Arrullo del Angelito

Arrullo

Coro

Ro, Ro, mi niño, niño de mi corazón (bis)
 Tu padrino y tu madrina
 Que te echen la bendición
 Que te la echen bien echada
 Que te llegue al corazón.
 A los ángeles del cielo
 Esto les vengo a pedir
 Una pluma de sus alas
 Para poderte escribir (bis)

Los angelitos del cielo
 Te salieron a encontrar
 Y al verse que estaban solos
 Se volvieron a entrar (bis)

Dicen que viene un niño

Villancico

Dicen que viene un niño
 Del alto cielo
 Y que nos va a traer
 Dicha y consuelo

Adorar con júbilo
 Al niño dios de Belén (bis)

Cantemos compañeras
 Con alegría
 Viva el divino infante
 Viva maría (bis)

En tu pechito quiero
 Formar un nido
 Y vivir para siempre
 Ahí escondida

Saetas

A diferencia de lo que ocurre con alabaos, arrullos o salves, en la comunidad patiana de hoy, la palabra "saeta" no es una voz, término o expresión de uso común. Podría decirse que su significado es completamente desconocido, y mucho más si es relacionado como canto religioso. Sin embargo, llama la atención cómo en el proceso de recuperación de los cantos religiosos hace su emergencia como una expresión más dentro de las tradiciones religiosas de los patianos y patianas.

Sobre la "saeta" tenemos conocimiento de que se trata de un canto religioso espontáneo e interpretado a capella (sin acompañamiento de instrumento musical), cuya composición generalmente está dedicada a la Virgen o a Cristo. El Diccionario *popular de términos literarios* preparado por Leopoldo de Trazegnies Granda, define saeta así:

Composición dedicada a la Virgen o a Cristo que se canta en Semana Santa, principalmente en Andalucía, de "entonación grave, pausada, lúgubre y casi monótona, dejando como en suspenso la cadencia final" (José María Sbarbi). Su origen se remonta a los cantos nocturnos de franciscanos y dominicos del S. XV, que a su vez recogían antiguos cantos de ánimas (2022: 146).

Por su parte, y en un contexto más próximo, se destaca el aporte de la investigadora Gisela Beutler, quien, tras su estancia en Colombia, adelantó el trabajo de redescubrimiento de romances españoles en algunas regiones del país en la década del sesenta del siglo XX. Entre dichas regiones, se encuentran el pacífico chochoano y nariñense, trabajo que diera lugar a un amplio estudio sobre el romancero español en Colombia²⁰. Sobre los romances de pasión que escuchó cantar Gisela Beutler (1977) en comunidades negras del departamento de Nariño²¹ durante una Semana Santa, Susana Friedmann (1987) recoge los comentarios que hiciera la investigadora:

El canto era en un extremo impresionante, debido a las melodías melancólicas, de sonidos prolongados, que se entonaban con voz vigorosa [...] Aún poseemos [...]

²⁰ Hacemos referencia al libro titulado *Estudios Sobre el Romancero Español en Colombia en su Tradición Escrita y Oral Desde la Época de la Conquista Hasta la Actualidad*, texto publicado inicialmente en 1969 en alemán y posteriormente traducido al castellano en 1977 por Gerda Wastendorp de Núñez. Su publicación la realizó el Instituto Caro y Cuervo en Bogotá. Otro trabajo de la autora en la región nariñense es: Beutler, Gisela. 1961. *Adivinanzas de Tradición Oral en Nariño (Colombia)*. En: *Thesaurus, Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, Tomo XVI (1961) pp. 367-451, Bogotá.

²¹ La referencia específica es Barbaocoas, Nariño, antiguo centro minero y portuario sobre el Río Telembí, cuyas comunidades tienen una larga tradición en el canto y notable repertorio festivo (Cfr. Friedmann 1987:10).

saetas cuya melodía monótona y primitiva, muy próxima al canto llano, patentiza su antigüedad [...] la voz del cantor sostiene una nota, con ligeras modulaciones, desde el principio al final de la copla [...] (Beutler en Friedmann 1987:16).

Este planteamiento, al igual que los trabajos de Beutler, resulta sugerente y clarificador. En primer lugar, en tanto permite constatar la existencia y práctica de las “saetas” entre las comunidades negras de dichas regiones. En segundo lugar, –siguiendo a Friedmann– corrobora la existencia de semejanzas entre los cantos interpretados por los negros del pacífico en Colombia y los interpretados en el marco de las procesiones de Semana Santa en Sevilla (España). En tercer lugar, que cobra sentido la presencia de las “saetas” en la comunidad patiana, en tanto la hipótesis histórica más aceptada sobre el poblamiento del valle del Patía, apunta al pacífico nariñense como la región de procedencia de sus habitantes. Y, en cuarto lugar, deja también entrever las diferencias existentes entre las saetas andaluzas y las recuperadas por la comunidad patiana. A este respecto, se podrían enunciar dos diferencias: una, referida a la incorporación en sus composiciones de elementos propios provenientes de las imágenes, los imaginarios y de la tradición oral de los patianos; y otra, relacionada con el ritmo, el tono y la melodía en términos de su interpretación, pues las saetas españolas de hoy, se caracterizan por el “aflamencamiento” en su interpretación. Véase a continuación, una muestra de “saeta” recuperada por la comunidad patiana.

Más allá del sol

Saeta

Aunque en esta vida
No tengo riqueza
Sé que allá en la gloria
Tengo una mansión.

Cual hombre perdido
Entre la pobreza
Sé que Jesucristo
Tiene compasión.

Coro

Más allá del sol
Más allá del sol
Yo tengo un hogar
Hogar bello hogar
Más allá del sol.

A modo de conclusiones

Con los aportes antes señalados, podemos concluir que:

- 1) recuperar las tradiciones no es volver al pasado, es tener presente que el aquí y el ahora es el resultado de lo que antes se ha vivido, experimentado y conjurado. Es una forma de salirle al paso a todo aquello que intente desvirtuar lo que les ha pertenecido como comunidades asentadas en una región específica, a las cuales les ha tocado enfrentar toda suerte de vicisitudes, desde las climatológicas hasta las de orden político que ha marginalizado a esta región. En esta dirección, la investigación mostró de forma prioritaria la contribución de la memoria colectiva en los procesos de recuperación y revitalización de las tradiciones culturales en estas comunidades, y en modo particular, las narrativas “cantaoradas”.
- 2) La memoria colectiva es un factor que hace del cimarronaje religioso una potencia espiritual. Recordar las tradiciones, comprenderlas en sus sentidos comunales y devolverlas al presente como una forma de enfrentar los olvidos, constituye un elemento fundamental en el proceso de configuración de estas comunidades, en su empeño porque todos aquellos aspectos profundos de sus universos socioculturales no desaparezcan como componentes sustantivos de su cultura.
- 3) La religiosidad/espiritualidad en lo festivo y en lo fúnebre se ha constituido en un eje central, pues es el ámbito que organiza el mundo de la vida y de la muerte, y el cimarronaje religioso, en este sentido, no es otra cosa que el ejercicio permanente para impedir que los sentidos construidos a lo largo del tiempo definitivamente desaparezcan.
- 4) Enfrentarse al rechazo, a la marginalización, criminalización y racialización es parte de la agenda de estas comunidades que se niegan a aceptar que sus expresiones culturales sean absorbidas por las narrativas que pretenden la homogenización de los sentidos de vida. Por ello, le apuestan a evidenciar lo que las ha constituido en sus particularidades contextualizadas y desde allí, relacionarse con el mundo a través de sus cantos, bailes, rituales, fiestas, alimentos y formas productivas que se imbrican en la vida cotidiana para hacer de ella el escenario en donde la vida y la muerte se instalan y permanecen.

Referencias citadas

- Albán Achinte, Adolfo.
2015. *Sabor, poder y saber. Comida y tiempo en los valles afroandinos del Patía y Chota-Mira*. Editorial Universidad del Cauca, Popayán, Colombia.
- Albán Achinte, Adolfo.
2013. "Diversidad, diferencia e interculturalidad: tensiones e incertidumbres". En: José Rafael Rosero M (Comp), *Estudios de suelo. Interculturalidad y sujetos en resistencia*. Colección Cultura y Política. Sentipensar Editores, Popayán, Colombia.
- Albán Achinte, Adolfo.
2007. "Tiempos de zango y de guampín: transformaciones gastronómicas, territorialidad y re-existencia socio-cultural en comunidades Afro-descendientes de los valles interandinos del Patía (sur de Colombia) y Chota (norte del Ecuador), siglo XX". Tesis doctoral. Universidad Andina Simón Bolívar: Quito-Ecuador.
- Albán, Adolfo.
1999. *Patianos Allá y Acá. Migraciones y Adaptaciones Culturales 1950- 1997*. Ediciones Sol de los Venados-Fundación Pintáp Mawá, Popayán.
- Alves, Syntia y Pérez, Rocío.
2016. "Miradas divinas: elementos de resistencia a la colonización de la península ibérica en las expresiones religiosas afroecuatoriana y afrobrasileña". *Diálogo Andino*, (49), 81-89. Disponible en: <https://dx.doi.org/10.4067/S0719-26812016000100010>
- Arocha, J., Botero, J., Camargo, A., González, S. y Lleras, C.
2008. *Velorios y Santos Vivos: comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras*. Museo Nacional de Colombia: Bogotá.
- Arocha, Jaime.
2002. "Muntu y Ananse amortiguan la diáspora afrocolombiana". *Palimpsesto* 2:92-103. Revista de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá.
- Arroyo, Millán.
2006. "La religión de los europeos". *Iglesia Viva*. 226 (abril - julio). Disponible en: www.iglesiaviva.org.
- Ballesteros, Lourdes.
2007. "El candomblé de Bahía: ritual y creencia". Disponible en: http://www.aseab.es/estudios/Trabajo_candomble.pdf
- Beutler, Gisela.
1961. "Adivinanzas de tradición oral en Nariño (Colombia)". *Thesaurus, Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, Tomo XVI:367-451, Bogotá.
- Beutler, Gisela.
1977. *Estudios sobre el romancero español en Colombia en su tradición escrita y oral desde la época de la conquista hasta la actualidad*. Instituto Caro y Cuervo, Bogotá.
- Calderón, Renato.
2014. "Porque allá nací y allá me crié. Identidad y memoria de los últimos habitantes de la pampa salitrera de Tarapacá. 1930-1979: el caso de los pampinos de Arica". *Diálogo Andino*, (45):51-61. Disponible en: <https://dx.doi.org/10.4067/S0719-26812014000300006>
- Cano, Paola.
2021. "Balsadas y Arrullos. Rituales de Interacción y Energías Emocionales en las Fiestas Patronales de las Colonias del Pacífico sur en Cali, Colombia". Tesis doctoral. Universidad de Alicante, España. Disponible en: <https://musicasdelrio.com/wp-content/uploads/2021/12/Cano2019Balsadas-Arrullos-Rituales-de-Interaccion-y-Energias-Emocionales-en-las-Fiestas-Patronales-de-las-Colonias-del-Pacifico-sur-en-Cali.pdf>
- Castiblanco, Stephanie.
2019. "El Lumbalú, puesta en valor y musealización de rituales fúnebres en san Basilio de Palenque, Colombia". *Dama* (4):165-180. Disponible en: https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/101043/1/DAMA_04_10.pdf
- Castillejo, Alejandro
2006. "Entre los Intersticios de las Palabras: Memoria, Posguerra Educación para la Paz". *Estudios de Asia y África*. XLI:11-46. El Colegio de México.
- Connerton, Paul.
1989. *How societies remember*. University Press, Cambridge.
- Córdoba, Darcio y Rovira de Córdoba, Cidenia.
1998. *El Alabao. Cantos fúnebres de la tradición oral del pacífico colombiano*. Corporación Identidad Cultural, Santa fe de Bogotá. D.C.
- Cosci, Lucas.
2011. "Caminos de rememoración. La memoria y la construcción del conocimiento histórico en la hermenéutica de Paul Ricoeur". *Cifra*. 6. Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y de la Salud. Disponible en: <http://fhu.unse.edu.ar/carreras/rcifra/danielcosci.pdf>
- De Trazegnies Granda, Leopoldo.
2022. *Diccionario popular de términos literarios*. Disponible en: <https://www.bibliotecatrazegnies.es/tripadiccionarioversionFB.pdf>
- Friedemann, Nina S. de.
1993. *La saga del negro. Presencia africana en Colombia*. Universidad Javeriana, Bogotá.

- Friedmann, Susana.
1987. "Proceso simbólico y transmisión musical: el romance y los cantos festivos religiosos del sur de Colombia". *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*. 48:9-26. Musiques populaires et identités en Amérique latine.
- González Zambrano, Catalina.
2000. "Música, Identidad y Muerte entre los Grupos Negros del Pacífico Sur Colombiano". La Colección de Babel, Núm. 27. Revista de la Universidad de Guadalajara, México.
- Hernández, Christian.; Arteaga, Marlene.; y Amézquita, Alexander.
2020. "Cantos funerarios en Colombia y Venezuela. Su rescate a través de la formación docente". *Warisata - Revista De Educación*, 2(5):67-85. <https://doi.org/10.33996/warisata.v2i5.148>
- Hervieu-Léger, Danièle.
2005. *La Religión, hilo de la memoria*. Barcelona, Herder.
- Jaramillo, Diego.
2018. *Resistencia comunitaria*. La Carreta Editores E.U., Medellín, Colombia.
- Jaramillo, Diego.
2013. "Una opción liberadora. Sujetos en resistencia". En: José Rafael Rosero M (Comp.), *Estudios de suelo. Interculturalidad y sujetos en resistencia*. Colección Cultura y Política. Sentipensar Editores, Popayán, Colombia.
- Jelin, Elisabeth.
2002. *Los trabajos de la Memoria*. Editorial Siglo XXI, México.
- Le Goff, Jacques.
1991. *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Ediciones Paidós, Barcelona.
- Losonczy, Anne-Marie.
1991. "El luto de sí mismo. Cuerpo, sombra y muerte entre los negros colombianos del Chocó". *América negra*. 1. Universidad Javeriana, Bogotá.
- Losonczy, Anne-Marie.
2006. *La Trama Interétnica: ritual, sociedad y figuras de intercambio entre grupos negros y Emberá del Chocó*. ICAH-Instituto Francés de Estudios andinos, Bogotá.
- Louzao, Joseba.
2008. "La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea". *Revista Hispania Sacra*, LX 121 [enero-junio]:331-354. ISSN: 0018-215-X. <http://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra>
- Maya, Luz Adriana.
1996. "África: legados espirituales en la Nueva Granada, siglo XVII [I]". *Revista Historia Crítica* 12, Universidad de los Andes, Bogotá.
- Méndez, Johán.
2008. "Memoria individual y memoria colectiva: Paul Ricoeur". *Revista Agora* 22(11), Trujillo, Venezuela. Disponible en: <http://www.revencty.ula.ve/storage/repo/ArchivoDocumento/agora/v11n22/art07.pdf>
- Miras, Pedro.
2006. "Testimonio, secreto, confesión". En: Nelly Richard (editora), *Políticas y estéticas de la memoria*. Editorial Cuarto Propio, Chile.
- Nora, Pierre.
1984. "Entre Memoria e Historia: La problemática de los lugares". Disponible en: <http://comisionporlamemoria.chaco.gov.ar/jovenesymemoria/documentos/pdf/21.pdf>
- Pereiro, Xerardo.
2004. "Apuntes de Antropología y Memoria". *Revista El Filandar*. 15:75-81. Disponible en: www.bajoduro.org.
- Restrepo, Eduardo.
2021. "¿Negro O Afrodescendiente?: Debates en torno a las políticas del Nombrar en Colombia". *Perspectivas Afro*, 1(1):5-32. Disponible en: <https://revistas.unicar-tagena.edu.co/index.php/PersAfro/article/view/3541>.
- Restrepo, Gabriel.
2012. "Resiliencia, disidencia y no violencia" [Prólogo]. En: Martha Luz Machado Caicedo (ed. y comp.), *La diáspora africana: un legado de resistencia y emancipación*. NiNsee-FUCLA-Univalle, Santiago de Cali, Colombia.
- Restrepo, Gabriel
2011. "Leyendo y releendo el arte zambo". *REALIS - Revista de Estudios AntiUtilitaristas e PosColonias*. 1(2):188-1993. Universidade Federal de Pernambuco. Departamento de Ciências Sociais: Recife, PE.
- Riaño, Pilar & Chaparro, Ricardo.
2020. "Cantando el sufrimiento del río. Memoria, poética y acción política de las cantadoras del Medio Atrato chocoano". *Revista Colombiana de Antropología*, 56(2), 79-110. <https://doi.org/10.22380/2539472X.793>
- Richard, Nelly.
2006. *Políticas y estéticas de la memoria*. Editorial Cuarto Propio, Chile.
- Richard, Nelly.
1998. *Residuos y metáforas. Ensayos de crítica cultural sobre el Chile de la Transición*. Editorial Cuarto Propio, Santiago de Chile.

- Ricoeur, Paul.
2008. *La memoria, la historia y el olvido*, Trad. del Francés Agustín Neira. Fondo de Cultura Económica, México.
- Rock, María.
2016. "Memoria y oralidad: formas de entender el pasado desde el presente". *Diálogo Andino*, (49), 101-112. Disponible en: <https://dx.doi.org/10.4067/S0719-26812016000100012>
- Rosero, José.
2015. "Éthos Cimarrón, Cimarronaje Religioso e Identidades en el Valle Geográfico del Patía-Colombia". *Revista Opción* 31(78):110-137.
- Rosero, José.
2020. "La persistencia del creer o la emergencia de lo sagrado en las comunidades negras del Valle interandino del Patía, Colombia". *Diálogo Andino* (63): 11-24. Disponible en: <https://scielo.conicyt.cl/pdf/rda/n63/0719-2681-rda-63-11.pdf>
- Sarlo, Beatriz.
2005. *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo*. Siglo XXI Editores, Argentina.
- Serrano, José.
1998. "Hemo de mori cantando, porque llorando nació". Ritos Fúnebres como forma de cimarronaje". En: Adriana Maya (ed.), *Los Afrocolombianos. Geografía Humana de Colombia*. Tomo VI. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica: Bogotá. pp. 241-262.
- Tobón, Alejandro.
2009. "La cultura de la "gente sin cultura. Clasificación de los géneros musicales tradicionales: el caso de los romances en la cuenca del río Atrato (Colombia)". *Revista A Contratiempo*.14 [diciembre], Bogotá.
- Tobón, Alejandro.
2010. "Romances religiosos: de la España medieval a los rituales negros en el Atrato". En: Ochoa, J.S.; Santamaría, C. y Sevilla, M. (Eds.). *Músicas y prácticas sonoras en el Pacífico Afrocolombiano*. Editorial PUJ, Bogotá.
- Tobón Restrepo, Alejandro.
2012. "Relatos cantados de la vida y de la muerte. Apropiación y transformación del romance en la cultura de la cuenca del río Atrato, Colombia". Tesis doctoral. Universidad Pablo de Olavide: Sevilla, España. Disponible en: https://rio.upo.es/xmlui/bitstream/handle/10433/559/alejandro_tobon_tesis.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Urrutia, Francisca, & Uribe, Mauricio.
2015. "Identidad cultural, memoria social y archivos parroquiales (siglos XVIII-XIX): reflexiones etnológicas a partir de una experiencia en belén (Arica, norte de Chile)". *Diálogo Andino*, (46):79-94. Disponible en: <https://dx.doi.org/10.4067/S0719-26812015000100007>
- Vampa, María.
2010. "La memoria es hoy, un acercamiento al campo de la memoria colectiva". *Revista Question*. 1(28). Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Disponible en: <http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/viewArticle/1112>
- Velasco, Carlos.
2006. "Las cantoras de la región norte del Cauca y sur del Valle". Disponible en: <http://cununo.univalle.edu.co/articulos/articulocarlosalbertovelasco.pdf>
- Velásquez, Rogerio.
1961. "Ritos de la muerte en el alto y bajo Chocó". *Revista Colombiana del Folclor*. 2(6):9-76. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.
- Zapata Olivella, Manuel.
1962. "Cantos religiosos de los negros de Palenque". *Revista Colombiana del Folclor*. 3(7). Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.