

La pedagogización de la oralidad

en contexto de afirmación
cultural de las comunidades
negras del Caribe seco
colombiano*

Wilmer Villa

Universidad Distrital Francisco José de Caldas

Ernell Villa

Universidad Popular del Cesar

Yo soy Lorenzo Morales al derecho y al revé
Yo soy quien deja la huella antes de poner el pie.

Lorenzo Morales, “Moralito”
La primavera florecida.

Resumen

Este artículo es el resultado de una investigación con-sentida que se viene realizando en la región de Intracosta del departamento del Cesar, esta iniciativa se apoya en una acción con, desde, para y entres los actores de las Comunidades Negras. El texto trata sobre la pedagogización de la oralidad como una estrategia de afirmación cultural y como ejemplos toma algunos casos de las voces de los mayores, quienes encarnan una tradición que es impactada por la “modernidad tardía”, en este sentido se hace hincapié en la necesidad valorar las formas de nombrar a partir del contexto. De

Abstract

This Article is the outcome of a justly research being done in the region of Intracosta from the Cesar department, this initiative is supported in an action with, from, to and between actors from the Black Communities. The text is about of orality pedagogization as a strategy for cultural affirmation and examples it takes some cases from voices of older people, who embody a tradition that is impacted by the “late modernity” in this sense emphasizes the need to measure up the ways to appoint from the context. In this way seeks to reflect about organizational initiatives by the Community

* The pedagogization of orality in the affirmation cultural context of black communities from “Seco” Colombian Caribbean.

Recibido y aprobado en julio de 2010.

esta forma se busca reflexionar sobre las iniciativas organizativas de los Consejos Comunitarios desde el Caribe seco, asumido como una invención política desde las organizaciones locales. En medio de los efectos de la “modernidad tardía”. Por este motivo se insiste en “la invención de la tradición” a partir de la localización que conlleva a la denominación del Caribe seco, como esa zona de intracosta.

Palabras Claves:

Pedagogización, Oralidad, Comunidades negras, Caribe seco, Invención de la tradición.

Councils from the Caribbean Seco taken as a political invention from local organizations. Among the effects of “late modernity”. For this reason it insists in “the invention of tradition” from the location that comes to the designation from Caribbean Seco as the Intra-costa area.

Key Words:

Pedagogization, Orality, Black Communities, Caribbean Seco, Invention of Tradition.

Las fronteras y sus determinaciones: la emergencia y el representar desde el Caribe seco

La geografía como parte de un proyecto organizado para ejercer una autonomía sobre un territorio a partir de la representación del mapa que ayuda a configurar un orden legítimo de una espacialidad configurada por medio de una interior, frente a una exterioridad donde se localizan los otros¹ diferentes a nosotros. En este caso la interioridad se ve blindada por las fronteras, las cuales ayudan a fijar una cartografía, ejercida por medio de una instancia política, militar y administrativa. Las fronteras actúan en la delimitación de una espacialidad asumida como un territorio demarcado por las presencias y frecuencias de las instituciones físicas y simbólicas.

El caso de la demarcación del Caribe surge de una georeferencialidad histórica, edificada sobre el arrasamiento de los pueblos originarios a la llegada de los europeos a las Antillas y algunas zonas continentales del norte de Sur América y Centroamérica; el nombre Caribe se toma para denominar a la región y sus habitantes, cosa que es chocante por cuanto

¹ Desde una epistemología del Movimiento de Mujeres Afroamericanas y Chicanas en los Estados Unidos de Norte América, se han venido insistiendo en la necesidad de la localización del cuerpo que construye un tipo de epistemología, desde ahí se insiste en la Política de la Ubicación, que en el caso concreto de la epistemología específica de las mujeres de la periferia, también complementan este desarrollo con el planteamiento de la intercepcionalidad.

ellos los Caribes, fueron reportados por la literatura de la época como un pueblo bélico que tenía prácticas de “canibalismo”. A partir del hecho de convertir la memoria de los otros en escombros se empieza a edificar los relatos fundacionales bajo los cuales se “inventa” una identidad diferenciadora del resto del nuevo continente. Esta identidad tendría como máxima frontera el océano Atlántico que ayudaría a demarcar un afuera nombrado como tierra firme, y un adentro marítimo que se caracterizaría por ser húmedo.

Cuando se entra a considerar lo Caribe y su demarcación territorial, entonces se empiezan a ver las dinámicas de enganche de otras memorias que han aportado a la constitución de lo Caribeño, desde el posicionamiento del “lugar de enunciación”² que da cuenta de una amplia experiencia basada en lo lingüístico, lo musical, la literatura, la danza, las artes plásticas, entre otras. Todo esto se constituye en una instancia para imaginar comunidad a partir de una geografía evocadora de múltiples “localizaciones” que se contradicen o se anteponen en una especie de negación-afirmación; en este caso cómo representar lo Caribe sin el legado de los negros africanos esclavizados, esos a quienes se le negaba la posibilidad de ser en un tiempo y un espacio que no les pertenecía.

A partir de 1492 el mar de las Antillas se convertiría en “una nueva zona del mundo”, esa en la cual los europeos se encargaron de degradar y desaparecer a sus habitantes originarios a través la dominación y explotación de su gente. Esta nueva zona del mundo se convertiría en la puerta de entrada a una geografía desconocida que poco a poco la inventa bajo el esplendor exótico de una representación que invitaba a poseerla por encima de sus verdaderos dueños. Para Norma Girvan, el Caribe es un concepto que encierra una multiplicidad de situaciones, en este caso interroga:

¿Qué constituye el Caribe? La respuesta es a menudo asunto de perspectiva y contexto. Es usual que los anglos parlantes en la región hablen y piensen acerca del Caribe refiriéndose a las islas angloparlantes, o los Estados miembros del Mercado Común de

² El lugar de enunciación ha sido un tema central el Giro Lingüístico, pero en las últimas décadas del siglo XX los Estudios Poscoloniales y Decoloniales, asumieron esta tematización ligada a la problematización de la construcción de los relatos fundacionales del Estado, la academia y los discursos políticos que fijan un tipo de representación.

la Comunidad del Caribe (CARICOM). Algunas veces la frase “el Caribe extendido” se emplea para referirse a “los otros”. En la literatura hispánica, el Caribe sólo se refiere a las islas hispano-parlantes, o a todas las cadenas de islas de las Antillas. Más recientemente, se está haciendo una distinción entre el Caribe insular- las islas-y el gran Caribe- el Caribe extendido, a toda la cuenca-. Entre los estudiosos, “el Caribe” es una categoría socio-histórica, que comúnmente hace referencia a una zona cultural caracterizada por el legado de la esclavitud y sistema de plantaciones. Incluye las islas y parte de la tierra firme colindante –y puede ser extendida incluir la diáspora del Caribe en ultramar (...) Hay muchos Caribes. (Girvan. 2001, 3).

Esta pregunta se convierte en un referente para analizar la situación de una identidad extendida por toda una geografía encerrada y delineada por el mar que se encuentra adentro de las tierras Antillanas y las regiones continentales de Centro y el Norte de Sur América, por este motivo el Caribe, es tierra de múltiples matices que dan cuenta de sus diferentes memorias que tienen vidas cruzadas desde la experiencia colonial.

Así es que el Gran Caribe podría ser definido según su organización, pero además por su geografía, geopolítica, historia, cultura, idioma e identidad. El término de Caribe, según se aplica a la región, fue un invento de los Estados Unidos en su expansión así el sur a finales del siglo XIX, pero materializado en la iniciativa de la Cuenca del Caribe de los años de 1980. [Gaztambide-Géigel, 1996]. La perspectiva de la “cuenca” ha sido apropiada como una perspectiva tercermundista y caribeñista, siendo la manifestación más reciente de la Asociación de Estados del Caribe. En los años de 1960 el Grupo Nuevo Mundo en el Caribe Anglófono, reinventó el término Caribe y lo articuló como parte de la conceptualización de la “América de las plantaciones”. Las similitudes históricas y culturales sirvieron de contrapeso a las deferencias en idiomas o poder colonial, y esas etno-concepción abarcó a la Afroamérica Central. (Stubbs. 2004, 114).

Cuando se trata de hacer una definición del Caribe se corre el riesgo de expandir o reducir un territorio que configuró sus fronteras a partir de la experiencia colonial, la cual ha engendrado una multiplicidad de concepciones y enfoques que inciden en el posicionamiento de unos contenidos representativos de la región. El Caribe colombiano se constituye

a partir de diferentes procesos coloniales, de ahí que una cosa es hablar del Caribe continental y otra es hablar del Caribe insular colombiano, en el primero se habla castellano o español, mientras en el segundo se habla inglés vernáculo del Caribe.

En el caso específico del Caribe continental, se presenta una demarcación diferencial entre la zona húmeda bordeada por el mar y el Caribe seco que es una configuración territorial compuesto por una amplia geografía de intracosta,³ es decir que se encuentra limitada por montañas y compuesta en su particularidad por valles, sabanas, ríos, ciénagas y caños. Esta conformación geográfica se localiza en el departamento del Cesar, el cual hace parte de la Región Caribe, es decir unos de los 7 departamentos de la Costa Atlántica que tiene la característica de no ser vecino del mar.

Esta vendría hacer una clara diferenciación que interviene en las formas de nombrar y asumir el Caribe, sobre todo en una región bien diversa geográfica, cultural, sociolingüística, epistémica, política y económicamente. Una cosa es lo caribeño representado desde Barranquilla, Cartagena y Santa Marta y otra es desde Valledupar o cualquiera de los pueblos de los territorios de intracosta. Así por ejemplo una cosa es el Caribe para Luis Perriñán,⁴ nativo de la isla de Bocachica y otra es para el Mello Fidel Imbréth,⁵ en el corregimiento de la Loma, municipio del Paso. Si una persona le pregunta el Mello ¿Qué es el Caribe? desde su experiencia no representa nada porque él, a igual que muchos otros coterráneos ni siquiera conocen el mar, su relación es con un territorio de sabanas, caños y llanura, mientras para Luis Perriñán, el mar es un viejo conocido, es un medio de transporte, es subsistencia, recreación y fuente inspiradora de su diario existir.

Bajo este contexto, lo caribeño se constituye como un desafío a las particularidades territoriales que propician la sujeción a una demarcación espacial, convertida en un refugio para animar la vida. Al momento de vivir

3 La zona de Intracosta ha sido caracterizada por nosotros en varios de los trabajos previos a este, consideramos que son unos territorios al interior de la Costa Atlántica, que para visibilizar su existencia más allá de la geografía física, se necesita otra forma de ver lo Costeño y lo Caribeño.

4 Profesor líder afrocolombiano de la Isla de Bocachica en el mar Caribe, frente a la delta del canal del Dique, Colombia.

5 Sabedor afrocolombiano de corregimiento de La Loma, Municipio de El Paso, departamento del Cesar, Colombia.

y leer el Caribe desde la zona de intracosta del departamento del Cesar, se necesitan otras comprensiones muy diferentes a las establecidas por el canon de la historia, la antropología, la lingüística y la sociología convencional. Es por esto que se requieren nuevas lecturas mucho más amplias que consideren las especificidades de una región que no es naturalizada, esencializada y hegemonizadas desde los afanes espectacularizantes de quienes buscan legitimidad regional.

El hecho de nombrar a partir de la zona de intracosta del departamento del Cesar como parte del Caribe, conlleva a una instancia de complementariedad donde lo invisibilizado entra a hacer parte de una representación descentralizada de la región. Todo esto pasa por la necesidad de producir un conocimiento que dé cuenta de los saberes localizados en las experiencias de los pueblos que han sido condenados a hacer parte de una periferia. La producción de conocimiento desde las experiencias de afirmación cultural, en el caso de la región de intracosta ha movilizó una estrategia de visibilización de las diferencias que muy posiblemente generan encuentros o desencuentros con el resto de la región; por este motivo desde la Asociación de Organizaciones de Comunidades Negras del Departamento del Cesar,⁶ propone una acción de nombrar desde la especificidad territorial, esto significa nombrar involucrando el Caribe y lo seco.

En términos de la legitimidad de la representación que puede involucrar el sostenimiento de la denominación del Caribe seco, nos enfrentamos a la posibilidad de hacer una “invención de la tradición” que parte de la necesidad de «“instituir” o “desarrollar” nuevas redes de convenciones o rutinas determinadas de un modo más frecuente que las sociedades anteriores» (Hombrowe y Ranger, 2002, 9). La intención, parte del hecho de producir un sentido de acción colectivo que se convierte en una constante para así involucrar a las personas y los lugares, llegando a superar los vacíos y las omisiones hechas desde los relatos especializados que hablan del Caribe.

⁶ Esta organización se creó a inicios de la década del noventa y tenía como nombre: Asociación Departamental por los Derechos de las Comunidades Negras del Cesar “Kusuto”, en la primera década de 2000 se le cambia el nombre y en la actualidad se encuentra registrada ante el Ministerio de Interior y Justicia, con Personería Jurídica, número 00692 del 05 de marzo de 1996.

En texto de la “invención de la tradición” de Hobsbawm y Ranger, se abordan tres tipos de tradiciones que se conjugan entre sí, las cuales no se vuelven significativas cuando tratamos de proponer una relación de lo Caribe y lo seco, como una instancia de asociación para nombrar el lugar sin alejarse de la realidad que viven las personas. Estos tres tipos de tradición son:

1. Las que establecen o simbolizan cohesión social o pertenencia al grupo, ya sean comunidades reales o artificiales.
2. Las que establecen o legitiman instituciones, estatus, o relaciones de autoridad.
3. Las que tienen como principal objetivo la socialización, e inculcar creencias, sistemas de valores o convenciones relacionadas con el comportamiento. (Hobsbawm y Ranger, 2002, 16).

En el caso de afirmar la particularidad del Caribe seco, se hace desde la construcción de una tradición que ayude a valorar las particularidades de una memoria, la cual se reusa a ser subsumida por las grandes proyecciones, hechas desde la imposición de una identidad generalizadora, la cual parte de la acción de estabilizar y anular “las formas de vida” que se apoyan en lo local. Por este motivo, creemos en la posibilidad de “inventar” una “tradición”, animadora de la vida de las comunidades negras del departamento del Cesar, las cuales se diferencian de los otros pueblos del Caribe húmedo.

De las comunidades negras a la pedagogización de la oralidad

Para una problematización de la pedagogización de la oralidad en contexto de afirmación cultural de las comunidades negras del Caribe seco colombiano, se hace necesario elaborar una conceptualización aterrizada a las situaciones y problemas de la región. En este orden de idea, no se trata de hacer una formulación teórica cerrada y amarrada a una concepción teórica, se busca por el contrario, hacer una movilización política a partir de la base organizativa que entra a plantear una forma de ver y nombrar a partir los actores, tanto “*casa adentro*” como “*casa afuera*” (García, 2003, 7), lo cual se puede considerar como una iniciativa para el fortalecimiento intracultural e intercultural, llegando a crear una “política de producción cultural” (Bhabha, 2002, 40) partiendo de la valoración de los saberes localizados en la experiencia y trayectorias de los pueblos.

Este artículo parte del desarrollo de categorías centrales como comunidad, etnónimo negro, pedagogización, oralidad y afirmación cultural. Las dos primeras categorías han sido fuertemente cuestionadas por algunos sectores organizados de activistas; mientras la tercera es una propuesta que hacemos para ir más allá de la sola definición de la pedagogía y las dos últimas categorías, son de uso de la antropología y la lingüística cultural, pero que en este texto le hacemos una localización epistémica diferencial, lo cual se sale de los manejos específicos que los objetos de estudios precisan desde las disciplinas.

El principal argumento empleado en contra de la utilización de la categoría comunidad, es que esta resulta muy limitada al momento de abordar la experiencia de la diáspora africana en Colombia. Los modos de nombrar a partir de comunidad relacional bajo la etiqueta diferenciadora de lo negro se convierte en una proyección generalizadora que actúa como una imposición, donde lo organizativo se da a partir de la experiencia identitaria que viene siendo construida y reconstruida desde los procesos locales de apropiación de la memoria, la comunicación y valoración de los contenidos propios y apropiados. El pasar por alto estas dinámicas puede convertirse en un desconocimiento de los procesos históricos y culturales a nivel particular, donde no todo puede ser encerrado y clasificado a través de la categoría de “comunidades negras”. En el caso colombiano la invención de las comunidades negras, se dio desde una referencialidad que alude a las experiencias y lecturas organizativas correspondiente al andén del pacífico.

Cuando se dio el reconocimiento de las comunidades negras, se pasó por alto las experiencias de los valles y sabanas de los territorios de intracosta, lo insular del Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, los valles interandinos y lo urbano. En estos lugares la presencia y resistencia de los hijos e hijas de la diáspora han sido específicos y se soportan en las actuaciones históricas, donde su participación se dio a partir de los procesos de dominación y explotación colonial, así como la producción de un pensamiento cimarrón que luchaba por la libertad incondicional. Con la denominación de “comunidades negras”, también desconocieron las particularidades hidrográfica y de relieve de estas zonas del país, las cuales presentan unas diferencias que inciden en las formas de socialización de las costumbres y los sistemas de valores, así como la relación con el medio ambiente, geografías que no se pueden comparar con las del Litoral del Pacífico, región que fue tomada como referente para

la construcción de la Ley 70 de 1993 que consagra el reconocimiento de las comunidades negras. Según comenta Rumensido Castro Hinestroza:

La iniciativa de algunos sectores que conformamos la Comisión Especial, derivada del Artículo Transitorio 55 de la Constitución Política de 1991, la idea era la de crear unidades territoriales denominadas Palenques, pero la oposición fue fuerte por todo el significado político de los cimarrones en la desestabilización del régimen colonial, enseguida lo asociaron con el separatismo, ni siquiera admitieron el nombre de pueblos y entonces no cambiaron toda la iniciativa que teníamos, así fue como impusieron el nombre de Comunidades Negras, eso sucedió después de acaloradas discusiones que duraron muchas horas⁷.

Frente a la forma de nombrar que fija la ley y sus disposiciones, desde el Caribe seco, definimos la comunidad como una instancia asociativa que establece una construcción de referentes comunes de tipo histórico, identitario, sociolingüístico, espiritual, ambiental y político, que llegan a ser relacionales, situacionales y contextuales. Todas estas instancias actúan en la construcción del sentido de comunidad, los cuales conducen al reconocimiento del ethos, asumido como una forma de conexión de las “características culturales” que permiten establecer la “diferenciación” de un ellos frente a nosotros y un nosotros-otros, cohesionados a partir del manto común de una memoria que se hace palabra y teje un sentido abrigador de la existencia en como colectividad⁸.

La concepción de comunidad pese a estar reconocida por Ley 70 de 1993, debe ser transcendida a la concepción de pueblo, categoría que convoca la fuerza organizativa desde un sentido político de participación y pertenencia, donde la movilización y articulación política incluye a todos los sectores diversos; aquellos que se encuentran (muy posiblemente) dispersos por todos los efectos del colonialismos. Es en este contexto que el proceso de afirmación cultural se convierte en una posibilidad de escenificación de un pensamiento que afianza la vida de los condenados, los devaluados

⁷ Conversación sostenida durante el evento: Encuentro Distrital Academia Afrocolombiana, organizado por Bienestar Institucional en la sede del Vivero de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá, 12 de noviembre de 2010.

⁸ Este desarrollo se aparte del esencialismo culturalista que representa al otro desde un núcleo estructural que conlleva a asumir la identidad y la cultura desde un sentido fijo y cerrado, que establece los anclajes de una esencia que se reproduce de forma continua.

y desposeídos, es más la afirmación en tanto la profundización del pensamiento que establece y restablece una forma de pensar y pensarnos en medio de un proceso de dignificación y liberación del cuerpo, el pensamiento, la espiritualidad, las expresiones y creaciones negadas a lo largo de la historia. El afirmar las experiencias organizativas debe partir de conocer, reconocer, valorar, respetar e incluir para transformar “las relaciones asimétricas de poder” en las representaciones sustancialmente políticas y económicas, para lograrlo se hace necesario asumir lo rural, así como lo urbano y en especial todas esas las especificidades territoriales dejadas de lado por la utilización de categoría comunidad.

En el caso del etnónimo negro, éste es un exónimo resignificado por algunos sectores de la diáspora africana en Colombia, mientras que en otra franja poblacional su uso se corresponde con la actualización del lenguaje racista que conlleva a una denominación inapropiada, heredada de la experiencia colonial que inició con la trata transatlántica. Rafael Perechalá, afirma:

En términos, “gramaticales” es un adjetivo calificativo, que se ha transformado en sustantivo, para designar a personas africanas o de ascendencia de dicho continente, homogenizados desde un constructo ideológico estereotipado y extrapolado de un biotipo congolés, visualizado a partir de todos aquellos que tenemos alta melanina (...) Negro pasó de ser un color, un sustantivo, a un adjetivo sustantivado: psicológicamente se le definió como alegre, bailarines, pocos dados a grandes esfuerzos, moralmente disolutos, mujeriegos, alcohólicos, irresponsables, atletas sexuales y un infinito etc., etc., ideas prejuiciadas que todavía predomina en muchos habitantes de las Américas. (Perechalá, 2004, 148).

Mientras que en la otra corriente que asume la utilización del etnónimo negro ha logrado sostener que su utilización ayuda a recordar todo lo sucedido con la trata transatlántica y el racismo, mantenido a lo largo de la historia de la humanidad. Para esta corriente cambiar de etnónimo representaría hacer un “borrón y cuenta nueva, donde ahora todos somos afrodescendiente y nada pasa”.⁹ Lo verdaderamente importante en esta discusión es que “la cuestión del autoetnónimo, es un asunto de las

⁹ Expresión lanzada por Carlos Rosero, I Conferencia Nacional Afrocolombiana, Hotel Bacatá. Bogotá, 16 de septiembre de 2002.

exclusiva y soberana competencia de los hijos de las diáspora africana forzada en América. No es un asunto de antropólogos y otros humanistas” (Pereachalá, 2004, 154). El etnónimo en la actualidad se asume como parte de un derecho que las franjas de poblaciones invisibilizadas y negadas tienen para llegar a decidir de qué modo quieren ser llamados desde una estrategia de “casa adentro”.

Cuando proponemos la pedagogización lo hacemos como parte de una estrategia política que conlleva a la acción intencional de movilización de contenidos culturales que afirman la vida, bajo el hecho de confirmar la existencia y el derecho a pertenecer a un territorio. Esta pedagogización se convierte en una instancia para valorar y cultivar la oralidad, cosa que es muy contraria a las pedagogías convencionales, las cuales se apoyan en la escritura. La pedagogización de la oralidad ayuda a afirmar la cultura para animar la memoria como una instancia de re-arraigo de los pueblos negros del Caribe seco colombiano.

Con la pedagogización hacemos referencia a la posibilidad de movilizar las acciones a través de los procesos contextualizados, no se trata de una instancia funcional para la eficacia de la enseñanza-aprendizaje, o la preocupación por legitimar un objeto y un método que dé cuenta de su estatus científico. En esta apuesta, se trata de ver la pedagogía-accionada y accionadora de los procesos políticos, culturales y situacionales, llegando a superar las concepciones de la educación y la escuela como un microespacio o microcosmos aislado de la realidad contextual.

La pedagogización se asume en espacios escolarizados y no escolarizados, cuya preocupación es la de afirmar el pensamiento por el lugar, práctica continuas de producción, así como las estrategias y las formas de hacer comunicable los conocimientos que respaldan la vida de los pueblos. Esta forma de asumir la pedagogización se relaciona con la pedagogía crítica, especialmente con aquella que es considerada como una “forma de intercambio y producción cultural que aborda el modo en que el conocimiento es producido, mediado, rechazado y representado dentro de relaciones de poder tanto dentro como fuera de la escolarización” (Girux, 1997: 213). La anterior definición se acerca a la propuesta de Catherine Walsh, quien la asume como “un proceso productivo de carácter colectivo para la transformación política y cultural desde una consideración crítica

que apunta a la práctica que se sustenta en la reflexión-pensamiento-acción en medio del interés por llegar a la humanización”.¹⁰

Consideramos la oralidad desde el Caribe seco como un proceso de relacionamiento que se produce a partir de la “actuación verbal”, puede ser originada por la tradición o la cotidianidad de los pueblos negros de los territorios de Intracosta del departamento del Cesar; cuando la oralidad remite a procesos actuales de la comunicación puede ser referida a la cotidianidad inmediata de las personas, donde los efectos de la “modernidad tardía” (Hall, 2006, 14), se dejan ver desde la globalización; contrariamente la tradición se expresa desde una consideración del tiempo circular y no lineal, es por esto que “el pasado no es algo anterior al presente sino una dimensión interior de éste. No está atrás sino adentro” (Vich y Zabala, 2004, 18). La tradición en este caso se asume desde el relacionamiento contextual que formalizan las personas desde su actuar, donde la memoria juega un papel central.

La oralidad asumida a partir de la tradición, la relacionamos con la necesidad de reconstruir la memoria como un ejercicio potente para endulzar la palabra por medio de la animación de los y las mayores o sabedores, quienes ayudan a reactualizar los contenidos del pasado en el presente; esto se da por medio de la comunicación que permite configurar un sentido de pueblo o cultura. Teniendo esta particularidad como un fuerte referente, llegamos a conceptualizar la oralidad como una forma de expresión que parte de las secuencias alterables o modificables de los contenidos verbales, presentes en los contextos de actuación de las personas, donde la acción de narrar el pasado requiere de un referente común, ligada a la “comunidad de habla”. (Moreno, 1998, 18).

En “la comunidad de habla” encontramos las palabras que conectan con la tradición que produce y reproduce los contenidos de la memoria, aquella que permiten construir un sentido de agrupamiento colectivo donde “las palabras que nos pasamos unos a los otros dan origen a tejidos densamente interactivos de un mudo compartido”. (Ridington, 1991, 252). Es así como los mundos adormitados por los afanes de la modernidad se reencuentran haciendo brotar por medio de la memoria la palabra que se hace compartida.

¹⁰ Seminario *Perspectiva Metodológica (crítica y decoloniales) de investigación*. Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos. Universidad Andina Simón Bolívar, sede Quito, sesión desarrollada el día 8 de septiembre de 2010.

La voz que se afirma en la historia de los pueblos negros del Caribe seco

Las comunidades negras del departamento del Cesar, agrupadas en la Asociación de Organizaciones de Comunidades Negras del Departamento del Cesar, se encuentran realizando un proceso de conformación legal de los Consejos Comunitarios.¹¹ Desde esta iniciativa se apuesta a construir nuevas formas de nombrar que empiezan a partir de una territorialización, afirmada-afirmando la especificidad de un Caribe seco que hace parte del Gran Caribe, donde existen diferentes “caribes”. Posiblemente, esto se convierte en una “invención de la tradición”, cuyo objetivo es la de incidir en la socialización de las nuevas generaciones. Se trata de llegar a un proceso de siembra de palabra para endulzar la existencia de aquellos que salen al encuentro con la memoria de los pueblos olvidados. Para lograr este propósito se acude a los espacios de educación propia que inician con la movilización de unos contenidos afirmados en el lugar, se trata de insistir en las “creencias y sistemas de valores o convenciones” que se desprenden del comportamiento de las personas.¹²

Frente al hecho de asumir los procesos de socialización que se amparan en los sistemas de creencias y valores de los pueblos del Caribe seco, se hace necesario asumir la pedagogización de la oralidad como parte de una estrategia política que ayuda a generar una “política del lugar” (Escobar, 2005), la cual consiste en la “recuperación de las habilidades para hacer historia”, esto permitiría la construcción de unos referentes locales para la afirmación de la vida.

La presencia de los primeros negros en el Caribe continental colombiano se da como resultado de la trata transatlántica que tenía como principales centros de comercialización de los esclavos a Cartagena, Santa Marta y Riohacha, estos eran puertos centrales del sistema colonial que durante cuatro siglos fueron lugares claves para la introducción de esclavos al

¹¹ Esta figura organizativa de pertinencia territorial se encuentra reconocida en el artículo III de la Ley 70 de 1993, el cual es reglamentado por el decreto 1745 de 1995. El trabajo de la pedagogización de la oralidad se viene intentado realizar una vez se instauran los Consejos Comunitarios que en este caso son Vadillo, Guacoche, Gucochito, El Jabo, El Perro, Camperrucho, Los Venados, Guaimaral, El Paso, Chiriguaná y Tamalameque, entre otros.

¹² Cf. Hobsbawm, E y Ranger, T, 2002, página 16.

“nuevo mundo”. Según Dolcey Romero Jaramillo, “en la provincia de Santa Marta, los primeros hombres negros esclavizados fueron introducidos por Rodrigo de Bastidas a partir de 1525”.¹³ Las costas colombianas durante la época de la colonia se constituyeron en lugares propicios para el comercio ilegal de esclavos, especialmente las costas de la Guajira colombiana.

Dada la condición de espacio vacío que presentó esta parte del Caribe colombiano, se genera un temprano circuito de contrabando que incluyó especialmente al hombre negro dentro del conjunto de mercancías susceptibles de ser contrabandeada; circuito que se originaba en Riohacha y concluía en Mompós, después de haber pasado por Valledupar y otras poblaciones del llamado camino de Jerusalén (Romero).

La constitución de los pueblos negros del Caribe seco colombiano se da aproximadamente en el siglo XVI y la motivación de sus fundaciones es de origen colonial, cuando los españoles se interesaron por explorar estas tierras que le parecieron muy aptas para pastoreo y que con el paso del tiempo se convertirían en un corredor que comunicaba las zonas de la península de la Guajira, el Valle del Cacique Upar y las llanuras aledañas al río Grande de la Magdalena, con el interior del virreinato. El recorrido se complementaba con el paso de El Banco Magdalena, Mompós Bolívar, los poblados de la Dorada Caldas y Honda Tolima.

Desde finales del siglo XVI las principales familias de la sociedad colonial se interesaron por aprovechar los pastos naturales de las sabanas que circundaban la ciénaga de Zapatosa. Tanto fue así que el gobernador de Santa Marta, encomendó en el año 1588 al capitán don Suero Fernández de Acevedo, para que fundara una población y un hato de ganado en el centro de la provincia. En 1594 el capitán Bartolomé de Aníbal Paleólogo, pide el reconocimiento como poblador fundador del El Paso.¹⁴ A partir de del siglo XVII se inició un proceso de poblamiento de los territorios existente entre Tamalameque y Valledupar. Para finales del siglo XVII y comienzo del siglo XVIII la familia Verdugo y Cuellos de Santa Marta poseía un acto ganadero en cercanía de El Paso, donde se utilizaba manos de obra esclava.

¹³ Texto multicopiado sin referencia bibliográfica.

¹⁴ Archivo General de la Nación. Poblaciones varias. Rollo 11 folio 419-449.

La familia Verdugo y Cuello se vio obligada a vender la hacienda por problemas económicos a Julián Trespalacios, segundo marqués de Santa Coa, la venta coincidió con la expansión de los hatos ganaderos en la región y la fundación de la hacienda Santa Bárbara de las Cabezas, propiedad del Marqués de Santa Coa. En su épocas de mayor esplendor de la hacienda se llegó a aglutinar más de 20 mil cabezas de ganado y 50 piezas de en esclavos (Villa, 1998, 9). En general estos eran unos territorios donde existían varios hatos de ganado y población esclava; eran las que se encontraban en La Loma, Calentura, Carrera Larga y San Antonio del Dividivi. Según la señora Bruna Josefa Imbré.

Estas haciendas fueron importantes porque en ellas vivían los esclavos que hicieron todos estos pueblos de por aquí, de ellos venimos nosotros, mire que tanto es así que el papá de la abuela mí, no sabía hablar bien el español porque era africano de esos que fueron traídos como esclavos, ellos se fugaron de esos lugares cuando era el tiempo de la guerra, a ellos les ofrecieron que si peleaban iban a quedar libre y lo que ellos hicieron fue esconderse o huir donde no los encontrarán y los apresaran, con el tiempo salieron del monte.¹⁵

En el contexto del Caribe seco los pueblos negros vienen siendo impactados de forma negativa por proyectos mineros y el cultivo de la palma de aceite; tal como sucede con el pueblo de El Hatillo que se encuentra situada al oriente del corregimiento de La Loma en el municipio del Paso, en la actualidad ellos encarnan un proceso de resistencia para no ser desalojados de sus territorios sin al menos ser reubicados.

El municipio de El Paso y sus alrededores, se encuentran relatos tradicionales que se desprenden de una forma de ser y estar en el mundo de acuerdo con una espiritualidad negada, silenciada y reproducida desde el mal-decir¹⁶ de los otros, representados como brujos o brujas. A continuación se presenta un relato sobre las brujas y los desarrollos de sus prácticas clandestinas que eran condenadas.

¹⁵ Entrevista a Bruna Josefa Imbré, La Loma de Potrerillo, abril de 2010.

¹⁶ Esta categoría la podemos encontrar desarrollada en los trabajos previos con el desempolvar lo ausente para ponerlo en tiempo presente (2008), así como: De los avatares de la Memoria a los silencios o indiferencias frente a los otros (2010).

Aquí y que salían brujas, mi mamá me decía, cuando salían as brujas aquí, una vez y que había una bruja, que varios hombres los hizo correr, se convertía en puerca, la puerca y que le veían por las calle, y esa puerca a todos los hombres los correteaba, ella me contaba siempre esa historia, y que esa y que era una bruja, una señora. A ella una vez la cogieron y le dieron una limpia con cangle de yuca, porque así y que era que se les daba a las brujas; y esa puerca sabían que era bruja y que por que en la casa esa, ahí donde vivía María Silvia era de un corredor, y ahí estaba viviendo un señor, y ese señor la cogió esa bruja porque ella descasó allí, y que llegaba ah, ah, ah... Entonces ahí llegó, y el hombre que vivía ahí –es que no me recuerdo el nombre– la cogió y le metió una limpia y la malogró, porque con el cangle de yuca, las malograba. Al otro día aparecía una señora cogiendo, chueca... era la bruja que andaba adolorida.¹⁷

La forma de castigar a las mujeres que practicaban la actividad de brujería era con los cangles o tallos de yuca, esa forma de inhabilitar a las personas que la practicaban, era también una forma de generar una huella físicas para así identificarlas a otro día, se trataba de identificar quién era la dueña de esos poderes. El castigo era más una censura de tipo social, donde las mujeres que eran descubiertas en ese tipo de prácticas quedaban designadas para toda la vida como brujas y frente a las comunidad que según cuentan, ninguna persona le comía lo que preparaba y las evitaban. Los elementos que componen la oralidad en este lugar de Colombia, se articulan a partir de contenidos comunes que desprenden de prácticas públicas y ocultas.

La gente de los cardoles y su memoria

El referente más conocido en los niveles nacional e internacional de la gente de los Cardonales, lo tenemos en la canción: *La gota fría*, creada por el juglar del Vallenato, Emilianito Zuleta Baquero, quien en un pasaje de su canción dice: *Qué cultura, qué cultura va a tener un negro Yumeque como Lorenzo Morales / Qué cultura va a tener, si nació en los cardonales, qué cultura va a tener si nació en los cardonales...*

El Viejo Mile, como cariñosamente era llamado, fallecido el día 30 de octubre de 2005 en la ciudad de Valledupar. Su canción: *La gota fría*, trata sobre una contienda que sostuvo con el también Juglar Vallenato Lorenzo

¹⁷ Entrevista realizada a Teodolina Serna. El Paso, mayo de 1998.

Morales, cariñosamente conocido como Moralito, quien es oriundo de Guacoche, unos de los tres corregimientos que se encuentran en los territorios de los Cardonales al norte del municipio de Valledupar, capital del departamento del Cesar, zona de intracosta. Los otros corregimiento de la zona de los Cardonales, son Gucochito y el Jabo, territorios históricamente de Pueblos Negros que se encuentran ubicados a 40 minutos aproximadamente de la cabecera municipal de Valledupar. En esta parte de país se encuentra conformada por las llanuras que son bordeadas por la Sierra Nevada de Santa Marta y la Serranía del Perijá, es atravesada por el río Pampatar o Che tazar, que en lengua Arhuaca, quiere decir “señor de los ríos y agua calmada”.

Las características geográficas de la región determinan una clima tropical seco y la temperatura promedio es de 30 °C,¹⁸ la vegetación no es abundante y se encuentra compuesta cactáceas o cardones, de ahí el nombre de los Cardonales. Esta particularidad hace que su suelos sean áridos y de poca irrigación. En los alrededores de Guacoche se encuentra la Laguna de Sicarare o Laguna de Tupes, que según contaba Mingo Rondón:

Ahí fue donde se dio la Leyenda Vallenata, en esa parte los indios Tupes se enfrentaron a los españoles, ahí fue que sucedió todo eso, la gente busca la laguna en otras parte y vea usted, nosotros la tenemos aquí a poquitos metros del pueblo, en algunos casos se han encontrado como guacas con vasijas de barro, solo eso y ahora lo que hay son los socavones donde la gente saca el barro para los ladrillos. La laguna se cimentó porque los terratenientes la fueron secando al cortar los chorros o arroyos que en invierno la llenaba y que permitían que en verano no se secara, esa gentes fue y es sinvergüenza y no se apoderaron de esas tierra porque siempre tuvimos pendiente que eso era de la gente del pueblo. En tiempo atrás uno se iba a bañar y ansueliaba uno que otro pescado, eso era muy bonito, ver a la gente bañar y las mujeres lavaban ahí cuando el rio Cesar, se crecía y el agua estaba revuelta.¹⁹

Frente a la voz testimonial que ayuda a identificar el origen de los Pueblos Negros de los Territorios de los Cardonales, no existe una fuente exacta que fije una fecha o un acontecimiento en especial. La memoria vía la

¹⁸ Atlas de Colombia, 1996.

¹⁹ Entrevista Realizada a José Domingo Rondón, Guacoche, 23 de agosto de 1995.

oralidad, actúa desde una referencia imprecisa, donde lo fundamental no es la exactitud de los datos, sino la función que cumple en la articulación colectiva en tanto una narrativa fundacional que dé cuenta de un pasado en común. Algunos miembros de la comunidad dan cuenta que el origen de estos pueblos se debe a personas que venían de La Guajira y hacían tránsito hacia la Valledupar, es decir que este era un corredor entre la provincia de la Guajira y los valles del río Cesar. Según contaba Mingo Rondón,

El pueblo fue fundado por Mingo Atencio, oriundo de la Guajira, el fundo el Jabo, no sé cuándo pero los viejos así lo contaban cuando uno era niño y los oía hablar, ese nombre viene del árbol de Caracolí, había mucho por esos lados del Jabo porque son tierras más frescas, tienen sequias y no se seca mucho. Mingo, entonces el nombre se debe a que el Caracolí, da mucha Jaba, así que de ahí sale el nombre del Jabo. Yo recuerdo que oía decir también que en estas tierras habían venidos unos negros cimarrones que llegaron huyendo y se metieron por estas tierras cuando aquí había solo indio, la fecha de cuando paso eso la gente no la sabe, con decirle que no los más viejos que yo conocí en mis épocas cuando era pelao”.²⁰

Dentro de los procesos de oralidad que se viven en los territorios de los cardonales, unos de los contenidos que más se recrean son los que tienen que ver con la parte de la fiesta y los desafíos de la vida a partir de los elementos espirituales que son considerados como si no fueran de este mundo si no del más allá, es decir el mundo de los que tienen poderes que no pueden ser explicados desde la razón. Eso fue lo que narró la señora Iginia Carrillo.

Resulta que hace tiempo existía un señor músico que por cierto se apellidaba Fragozo, él se encontró en un salón grande hecho con palma de coco. A las seis de la tarde llegó el hombre de la caja y tocaron hasta las dos de la mañana, Francisco “El Hombre” vio que no se podía hacerle peso a Nehemías y decía: “Este Vallenato toca mucho”, por eso no le podía “hacer peso”, cada uno tenía su caja; la de Nehemías Fragozo se llamaba “La sonrisa de la viuda”. El tipo del Treinta rompió la caja, le puso un pañuelo y por brujería la hizo sonar como si siguiera normal. Fragozo sospecho el asunto, ni quiso llamar la atención porque era forastero y no cono-

²⁰ Entrevista realizada a José Domingo Rondón, Guacoche, 24 de agosto de 1995.

cía a nadie en ese pueblo, por eso se hizo el borracho y se acostó. Cuando amaneció a la 6 de la mañana aproximadamente el tipo se fue a ofrecer “chirrinchi”, Nehemías le rechazó por temor. Inmediatamente, convidó a Francisco “El Hombre” para que se fuera a Macho Vallo (Guajira). Francisco venía tocando en el burro, acostumbra a tocar en los caminos, ambos se decían “colegas”.

Francisco le dijo: -Fragoso a lo lejos veo a un acordeonero que estaba tocando y comentó: se le siente movimiento, pero si él viene, yo voy... El hombre estaba a la orilla del camino, lo saludaron sin saber que él era el diablo; era un hombre común y corriente, moreno y bajito y este personaje extraño lo invitó a tocar. Francisco se desmonto del Burro y acepto la invitación. Desconfiaron de Él, Francisco y Nehemías, porque no sabía tocar paseo, sólo merengue y puya. El diablo le propuso que cambiaran de acordeón, en este tiempo no se acostumbraba a prestarlo, pero Francisco desconfiado no aceptó el cambio. El tipo extraño trató de quitarle el acordeón, inmediatamente Frago le ayudó a Francisco a protegerlo. El acordeón quedo con olor a azufre, y Francisco decía que a los tres días todavía se le sentía el mismo olor”.²¹

Esta narración se presenta en la región de diferentes modos, donde la pureza del relato no es lo importante, sino el papel que juega en la articulación para afianzar un pensamiento colectivo, el cual opera en la imagería de las personas. Este relato refleja la experiencia solidaria de dos amigos que empezaron siendo rivales en la piquería, pero que finalmente terminan siendo grandes compañeros de corredurías. Aunque la historia se cuenta desde un lugar diferente a la población de Guacoche, siguen cumpliendo la misma función de articular el pensamiento colectivo entre la gente de dos departamentos diferentes. “No importa que seas de un lado o del otro lo importante es que somos primos, eso dice mucho de la gente del valle con nosotros los Guajiros, es como si fuera la misma vaina”.²²

La oralidad en el contexto de los Territorios de los Cardonales, actúa como una fuente que ayuda a reactualizar los contenidos de una memoria fragmentada por todos los procesos del colonialismo. La oralidad y la

²¹ Iginia Carrillo, Guacoche, 27 de septiembre de 1995. Esta narración inspiró al señor Mingo Rondó y compuso una canción que se llama: *La verdadera historia*.

²² Conversación sostenida con José Solano y Carmen González, en el área rural del municipio de Bella Vista, Guajira, 23 de diciembre de 2004.

memoria en este caso no son fijas o congeladas, su reproducción se da en situaciones de agotamiento de la palabra que es expuesta. La narración de los aparatos que se asocian con la brujería, es decir se cree que en “el tiempo de antes”, la gente que tenía poder utilizaba conjuros para asustar o hacer maldades a las personas. Las narraciones sobre las apariciones de los aparatos, actuaban como una instancia reguladora del comportamiento desmesurado de las personas en ciertos lugares y épocas. Con el paso del tiempo esas apariciones como las mismas narraciones se han dejado de escuchar. La aparición de aparatos refiere a fechas importantes donde no se podía salir o estar en desacuerdo con el mandato de los mayores; épocas en las cuales salían los aparatos, eran:

FECHA	APARATOS	LUGARES
Jueves y viernes Santos.	Perro negro con ojos encendidos.	Río, pozos y montes.
Día de los Difuntos	Gato enorme de color negro.	Caminos, cementerios.
Fiestas o parrandas populares.	Ataúd.	Árboles y zonas de descanso.

La oralidad en el Caribe seco, tiene que ver con un conjunto de prácticas culturales que, en la actualidad, buscan ser consideradas a través de los procesos de pedagogización, donde la investigación desempeña un papel muy importante, conducente a desempolvar los saberes propios que son los grandes ausentes de las dinámicas cotidianas en estos pueblos.

La oralidad y sus desafíos desde la pedagogización

Finalmente la oralidad y sus desafíos desde la movilización de un proyecto político que anime la vida de los pueblos del Caribe seco colombiano, debe de ayudar a consolidar nuevas dinámicas locales de producción de sentido, más allá de las relaciones propias que se van tejiendo con la modernidad y sus artefactos materiales y simbólicos.

Pensar la pedagogización de la oralidad en el Caribe seco, debe de conducir a la valoración e inclusión de las relaciones intergeneracionales, pasando por la formación de una autoimagen intracultural e intercultural. La pedagogización, se desarrolla en espacios y ámbitos de la vida comunitaria

que son de índole escolarizado y no escolarizado, en las que el interés sea el de afectar las formas de narrar y asumir lo propio y lo apropiado, llegando a fijar un sentido de “nosotros colectivo”, por encima de lo individual; recordemos que, en este sentido, los procesos organizativos privilegian la propiedad colectiva y los territorios comunales, que son vitales en la afirmación cultural de los pueblos del Caribe seco.

La pedagogización de la oralidad debe contribuir a re-situar la tradición en el centro de la vida de los pueblos, llegando a superar las miradas constrictoras de una folclor fosilizado y congelado en el pasado y no proyectado en el presente. Para esto debe acompañarse la pedagogización de la tradición oral, con la construcción de escuelas de tradición oral, elaboración de materiales y divulgación por medio de la valoración del patrimonio cultural de los saberes y sabidurías de los Mayores.

Referentes

- Bhabha, Homi (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires. Editorial: Manantial.
- Escobar, Arturo (2005). *La invención del tercer mundo*. Medellín. Universidad de Antioquía.
- García, Juan (2003). *Papá roncón*. Quito. Fondo Documental Afro-Andino Universidad Andina Simón Bolívar.
- Girux, Henry (1997). *Cruzando limite*. Barcelona. Editorial: Paidós.
- Girvan, Norma (2001). “Reinterpreting the Caribbean”. En: Brian Meeks y Folke Lindahl, (Eds). *New Caribbean thought*. Kingston. University of the West Indies Pres.
- Hall, Stuart (2006). *A identidade cultural na pós-posmodernidade*. Rio de Janeiro. Editorial: DP&A.
- Hombsbawm, Eric y Ranger, Terence (2002). *La invención de la tradición*. Barcelona. Editorial: Crítica.
- Moreno, Francisco (1998). *Principios de sociolingüística y sociología del lenguaje*. Barcelona. Editorial: Ariel Lingüística.
- Pereachalá, Rafael (2004). “Cuestión de etnónimo”. En: Lavou Victorien y Vivero Mara. *Mots pour négres maux de noir(e)s*. Universitaires de Perpignan.
- Romero, Dolcey. *Pueblos negros en el Caribe colombiano*. Material multicopiado sin referencia.
- Vich, Víctor y Zabala, Virginia (2004). *Oralidad y poder*. Bogotá. Editorial: Norma.
- Villa, Ernell (1998). *Los cuentos, leyendas, cantos y danzas: una expresión afrocolombiana en El Paso, Cesar*. Valledupar. Fondo Mixto Para el Desarrollo de las Artes y la cultura del Cesar, Ministerio de Cultura.