

UNIVERSIDAD DEL VALLE
FACULTAD DE HUMANIDADES
HISTORIA, SOCIEDADES, CULTURAS AFROLATINOAMERICANAS
PROGRAMA DE DOCTORADO



El entierro de Marchán
“Memoria colectiva de reparación y liberación”

Para optar al título de Doctora
Olga Marlene Campo Ruiz

Dr Fabio Gómez Cardona
Director

Dr Rigoberto Banguero
Co-Director

Cali, 2022

ÍNDICE

Contenido

1. LOS SUJETOS DEL MITO EL ENTIERRO DE MARCHÁN DESDE EL CONTEXTO DE LA SEMIOPRAXIS DE CULTURALIDAD	20
1.1 El Tambo un camino ancestral al Patía	22
1.1.1 Quilcacé y su sabor a cojonga	29
1.1.2 En diálogo entre la espiritualidad africana y la religiosidad católica	35
1.2 Otro tejido de la historia	38
1.2.1 Los indios Bravos una comunidad pubenense invisibilizada	52
1.2.2 Tejido de conformación de la historia	55
1.3 La hacienda de Quilcacé y los Padres Camilo o del Buen Morir. Permanencia esclavizadora	60
1.3.1 La hacienda de Quilcacé como parte de los bienes de la Universidad del Cauca	64
1.4 La hacienda de Quilcacé proceso incorización de tierras	67
1.4.1 Organización comunitaria	72
1.4.2 Ubuntu educativo	73
1.4.3 Una alianza intercultural	75
2. LOS SUJETOS DEL MITO EL ENTIERRO DE MARCHÁN DESDE LA SEMIOPRAXIS DEL PENSAMIENTO DECOLONIAL	78
2.1 El mito y la pervivencia de la memoria histórica	79
2.1.1 La hacienda de Quilcacé como propiedad de latifundistas	80
2.2 Sabiduría y espiritualidad	83
2.2.1 Religión Yoruba y sabiduría quilcacereña	87
2.2.2 Religión Bantuy sabiduría quilcacereña	92
2.2.3 El baile del angelito	92
2.2.4 El velorio del adulto	94
2.3 La voz mágico religiosa de Quilcacé	97
2.3.1 El tiempo en el mito de Marchán	98
2.4 El mito de Marchán una voz de liberación y reparación	99
2.4.1 La fuerza vital Muntu	104
2.4.2 La categoría de pensamiento kintu	105
2.4.3 Categoría de pensamiento Hantu	105
2.4.4 Categoría de pensamiento Kuntu	106
2.5 La voz propia de los afrodescendientes de Quilcacé	107

2.5.1	Análisis desde las categorías de percepción narrativa de conexión	109
2.5.1.1	Llegada de los Padres Camilo	109
2.5.1.2	Huida de los Padres Camilo	111
2.5.1.3	Entierro de la iglesia de San Camilo	111
2.5.1.4	El entierro de Marchán	113
2.5.1.5	Buscadores de tesoros	114
2.5.1.5.1	Ulogio y sus trabajadores	114
2.5.1.5.2	Primitivo Ortega y esposa	115
2.5.1.5.3	Mister Gerardo Bryan y José Genaro	118
2.5.1.5.4	Primitivo Hidalgo	119
2.6	Análisis hermenéutico	120
2.6.1	El entierro de Marchán un relato mítico	120
2.6.2	Reconocimiento de la historia de apropiación de Quilcacé	121
2.6.3	Los Padres Camilo o de la Buena Muerte dejaron enterrados sus tesoros	121
2.6.4	Condicionamientos para encontrar el entierro/tesoro	123
2.6.5	Destino de buscadores del entierro/tesoro	124
2.7	Reflexionando la re-invencción desde la voz propia	126
3.	TEJIDO DE SIGNIFICACIONES Y SENTIDOS DE LA VOZ PROPIA	129
3.1	Colonización de la cultura	129
3.1.1	El mito y la historia	130
3.1.1.1	Marchán un entierro por ambición	133
3.1.2	La escritura y la lectura en la colonización	134
3.1.3	La colonización del derecho a la palabra	135
3.1.4	Deshumanización: lenguaje y colonialidad	136
3.1.5	El libro un fetiche de poder colonial	138
3.1.6	La interculturalidad una fuente decolonial	138
3.1.6.1	La interculturalidad de la palabra	139
3.1.6.2	Enmascaramiento y remanecimiento: representación intercultural	141
3.1.6.3	La oralitura una fuente intercultural	142
3.1.7	La voz propia y la decolonialidad	144
3.1.8	La memoria un testimonio narrativo	144
3.2	Tejido de reparación	146
3.2.1	Reparación por la espiritualidad y los cuerpos	147
3.2.2	Reparación por ser arrancados de su territorio	148

3.2.3 Reparación por el espíritu de la naturaleza	150
3.2.4 Reparación por el despojo de la memoria ancestral	151
3.2.5 Voces de la memoria presentes por la reparación	154
3.3 Tejido de liberación	155
3.3.1 Memoria colectiva de “Voz propia” de liberación	157
3.3.2 La conciencia de libre	159
3.3.3 Re-existencia para la liberación	166
3.3.4 Re- invención para la liberación	169
3.3.5 La magia una forma de liberación	170
3.3.6 Memoria ancestral y Pacto de liberación	174
3.4 Tejido simbólico de la voz propia	180
3.4.1 Tejido de sentidos de vida	183
3.4.1.1 Sentido trinitario (católico) del ser: Principio de colonización	183
3.4.1.2 Sentido de igualdad a desigual	184
3.4.1.3 Sentido de insurgencia	184
3.4.1.4 Sentido rebelión	185
4. METODOLOGÍA	186
4.1 Etnografía de habla: Saber semioprático	186
4.2 Instrumentos de recolección de información	187
4.3 Estrategias de análisis de la información	187
4.4 Socialización	187
5. CONCLUSIONES	188
5.1 Una cosecha prolongada	188
5.2 La reinención una expresión de interculturalidad	188
5.3 Pensamiento Decolonial de reparación y liberación	189
5.4 Configuración simbólica del mito El entierro de Marchán	189
5.5 La literatura una gran aliada	190
5.6 Acerca de las emociones	190

Cuadros

Cuadro 1. Comparación entre una práctica de curanderismo y exorcismo católico. Fuente propia	37
Cuadro 2. Momentos históricos: Hacienda Quilcacé. Fuente propia	80
Cuadro 3. Explicación de tiempos y momentos.....	94
Cuadro 4. Análisis de percepción narrativa: Llegada Padres Camilo. Fuente propia.....	110
Cuadro 5. Análisis de percepción narrativa: Huida de los padres Camilo. Fuente propia.....	111
Cuadro 6. Análisis de percepción narrativa: Entierro en la iglesia de San Camilo. Fuente propia.....	113

Cuadro 7. Análisis de percepción narrativa: Entierro de Marchán. Fuente propia	114
Cuadro 8. Análisis de percepción narrativa: Ulogio y sus trabajadores. Fuente propia	¡Error! Marcador no definido.
Cuadro 9. Análisis de percepción narrativa: Primitivo Ortega y esposa. Fuente propia	118
Cuadro 10. Análisis de percepción narrativa: Mister Gerardo Bryan y José Genaro. Fuente propia	¡Error! Marcador no definido.
Cuadro 11. Análisis de percepción narrativa: Primitivo Hidalgo. Fuente propia	119
Cuadro 12. Análisis hermenéutico: Reconocimiento historia de Quilcacé. Fuente propia.....	121
Cuadro 13. Análisis hermenéutico: Entierro de los tesoros. Fuente Propia	122
Cuadro 14. Análisis hermenéutico: Condiciones para encontrar el tesoro. Fuente propia	124
Cuadro 15. Análisis hermenéutico: Destino buscadores del tesoro. Fuente Propia	¡Error! Marcador no definido.
Cuadro 16. Reparación por la espiritualidad. Fuente propia	147
Cuadro 17. Reparación por arrancados de su territorio. Fuente propia	148
Cuadro 18. Reparación por el espíritu de la naturaleza. Fuente propia	150
Cuadro 19. Reparación por el despojo de la memoria ancestral. Fuente propia.....	152
Cuadro 20. Voces de la memoria. Fuente propia.....	154
Cuadro 21. Memoria colectiva de liberación. Fuente propia	157
Cuadro 22. La conciencia de libre. Fuente propia	159
Cuadro 23. Re-existencia para la liberación	166
Cuadro 24. Re-invencción para la liberación. Fuente propia.....	169
Cuadro 25. La magia una forma de liberación. Fuente propia	171
Cuadro 26. Memoria ancestral y Pacto de liberación. Fuente propia.....	175

Diagramas

Diagrama 1. Características que entrelazan los tres textos. Fuente propia.....	146
Diagrama 2. Tejido simbólico. Fuente propia	180
Diagrama 3. Sentidos de vida. Fuente propia	185
Diagrama 4. Gramaticalidad semiológica. Fuente propia	198
Diagrama 5. Árbol genealógico de Hermelinda Carabalí Caicedo. Fuente propia (Iván Vela).....	199
Diagrama 6. Partitura arrullo. Fuente José Antonio Chicaiza	200
Diagrama 7. Arquitectura simbólica representacional. Fuente propia	201

Tablas

Tabla 1. Registro de venta de esclavos por parte de los Padres Camilo. Fuente de Archivo: Tomo 49, Notaria1, Año 1779 II, Libro12.....	63
Tabla 2. Relación de altura y temperatura. Fuente Maya 1908 p35.....	202
Tabla 3. Decrecimiento poblacional 1.558-1589 Fuente (Romoli, 1977, pág. 32)	202
Tabla 4. Climas de El Tambo	202
Tabla 5. Área de las veredas del corregimiento Quilcacé	203

Mapas

Mapa 1. Frontera entre El Tambo- Quilcacé y El Patía. Fuente proyecto cartográfico formato Informe de Riesgo.....	204
Mapa 2. Corregimiento de Quilcacé y sus veredas. Fuente Reinoso (2020 p.98).....	205
Mapa 3. Río Quilcacé. Fuente: INGEOMINAS Informe 2345. Año 1999	206
Mapa 4. Los Quillacingas vecinos de los Pastos. Fuente: Ma. Victoria Uribe 1986.....	207

Manuscritos

Manuscrito 1. Licencia de fundación del Convento de la Buena Muerte en Quito. Archivo Histórico Nacional. Conventos, tomo XV, Época de la colonia, folio 00462.....	208
Manuscrito 2. Nombramiento de Manuel Joseph Castellanos como el Superior del Convento de Popayán, julio 5 de 1.766. Conventos, tomo XV, época de la colonia, folio 00458	209
Manuscrito 3. Ciriaco de San Camilo mayordomo de la hacienda de Quilcacé. Fuente Archivo Histórico del Cauca: 1798	210
Manuscrito 4. Lista de esclavos de la Hacienda de Quilcacé 1827. Fuente Archivo Central del Cauca, Signatura: 7137 (Ind, CII- 23 h).....	211

Imágenes

Imagen 1. Frentes casas de Quilcacé. Foto Olga Marlene Campo (1987)	216
Imagen 2. Frentes casas de Quilcacé. Foto Olga Marlene Campo (2021)	216
Imagen 3. Distribución de vivienda en Quilcacé. Foto Olga Marlene Campo 2021	216
Imagen 4. Río Quilcacé paso a La Banda. Foto Olga Marlene Campo 1987.....	217
Imagen 5. Leonilde Caicedo (Tejedora de esteras). Foto Olga Marlene Campo 1987.....	217
Imagen 6. Simón Tombé Pillimue Habitante Misak en Quilcacé. Foto Olga M Campo 1987.....	217
Imagen 7. Juan Onofre Caicedo Curandero 1987. Foto Olga Marlene Campo.....	217
Imagen 8. Marchán lugar del entierro. Apilamiento de piedras y corriente de agua. Foto Olga Marlene Campo 2021	¡Error! Marcador no definido.

AGRADECIMIENTOS

A Dios, por su infinita bondad de concederme la vida para no partir sin alcanzar la meta soñada.

A mis padres, por enseñarme principios y valores de liberación, sin ellos, no hubiese esperado esta prolongada cosecha.

Gratitud a la Universidad del Valle, por acogerme en mi forma diversa de ser, pensar y hacer; inolvidables serán mis maestros de este proceso doctoral, en especial, el doctor Darío Henao, como inolvidables serán mis compañeros y compañeras de estudio doctoral.

Reconocimiento a la Escuela Normal Superior; a sus directivas y docentes, en este orden a su rector el Mag. Hermes L. Idrobo, los colegas del Programa de Formación de Maestros, por su disposición colaborativa, pero sobretodo por su colaboración en los momentos álgidos. A mis estudiantes por su comprensión y aceptación en los cambios de horarios.

A mi familia por animarme, a mi compañero de camino de vida por esperar pacientemente mi regreso de Cali, a mis hijos por acompañarme en mi edad adulta, en el reto de ser estudiante universitaria. Sin su vinculación acompañante inmediata de seguir estudiando sus respectivos posgrados no hubiese tenido tanto regocijo este nuevo peldaño.

A mi madre, porque en su estado de paciente de riesgo, pactamos silenciosamente, pese a la distancia, permanecer juntas hasta el final de este viaje.

A mis amigos y amigas, en especial a la familia: Martinez, Usechi, Valencia, por su hospitalidad y cariño. A mis lectoras Mag. Gloria Judith Castro B. y Abogada Especialista Laura Isabel Guzmán P.

Perseverancia en gratitud, respeto y admiración a mis directores y jurados de tesis. Congratulación con la vida por el enriquecedor enfoque de lo andino y lo afro en especial, la entrega y compromiso del Dr. Rigoberto Banguero V. el esfuerzo realizado por el Dr. Fabio Gómez C. para acompañarme pese a su quebranto de salud hasta la meta propuesta.

A la Comunidad de Quilcacé, gracias por compartir sus sabidurías y sus sueños. Gracias por acogerme y hacerme comprender que aunque es diferente mi color de piel ¡vamos en la misma canoa por el mismo río de liberación!

PRESENTACIÓN / RESUMEN

Palabras claves

Memoria colectiva , voz propia, reparación, liberación , hermenéutica desde la percepción narrativa, estudios transatlánticos, tejido simbólico, tejido de sentidos de vida, reflexión semioprática, mito, Quilcagé, sentido de rebelión, sentido de igualdad a desigualdad, sentido de insurgencia

El trabajo de tesis doctoral *El entierro de Marchán; Memoria colectiva de reparación y liberación*, es la continuidad de la investigación de maestría en Lingüística Española realizada en 1988, la cual estableció desde el análisis estructural, en una relación de causa- efecto que el relato del entierro de Marchán era un mito de retribución y castigo. Después de 32 años, retomo este trabajo motivada por la pervivencia de este relato en la memoria colectiva a lo largo de 195 años, permanencia orientadora que conforme a relato mítico, le es inherente un tejido simbólico que requiere ser reflexionado mediante un análisis interpretativo de representación de la realidad social.

Esta inquietud reflexiva se convirtió en el proyecto investigativo de doctorado y como tal, requirió la identificación de ciertos temas y autores que fundamentaron el inicio, los convocados para esta fase de planeación investigativa fueron: Santiago Castro y Ramón Gómez Grosfoguel con “El giro decolonial”, Walter Dignolo con su teoría de conocimientos subalternos y el pensamiento fronterizo, Anibal Quijano y su propuesta de desobediencia epistémica, Colombres y la teoría intercultural de la literatura, Grosso como exponente de la semiopraxis, Arturo Escobar y su trabajo cosmovisionario de sentipensar la tierra, Enrique Dussel y la filosofía de la liberación, además de Patricio Guerrero y su trabajo alrededor de corozanar la vida del hombre andino. Las reflexiones entrelazadas de esta fundamentación de base y de diálogo con los directores de tesis Dr. Fabio Gómez C y Dr. Rigoberto Banguero V, conllevó

a la pregunta de investigación: **¿Cuál es el tejido simbólico que configura el mito *El entierro de Marchán*, como una voz de memoria colectiva de reparación y liberación en la zona sur de El Tambo, corregimiento de Quilcacé-Cauca?**

La metodología para responder a la pregunta concitó una alianza entre etnometodología y etnografía del habla (EH); la invención investigativa de tejer significaciones y sentidos a partir del entramado de relaciones con los relatos de las prácticas y creencias (saberes semiopráticos), de la comunidad de Quilcacé (Álvarez, 2007), corroboraron que este camino de investigación desde el corpus teórico-metodológico y desde el saber socio-antropológico son facilitadores del análisis reflexivo de la lengua en su praxis social, organizada por un sistema semántico. Con base en este planteamiento el relato mítico *El entierro de Marchán*, realizado por Amador Camilo en 1987, fue el elemento primordial para “el análisis de habla escrita en su forma original”, es decir de lenguaje, como llama Mignolo (2015) a la lengua en su versión natural de vida. Esta decisión priorizó la relación de la cultura con los procesos pragmáticos e interpretativos que orientan las relaciones recíprocas con el mundo y consigo mismo, como una trama compleja de significaciones que tienen su variabilidad conforme al territorio. Los presupuestos y argumentos investigativos se tejieron desde la confrontación del mundo escrito y la “versión o voz propia” de lectura de los hechos, en otras palabras, desde las subjetividades de los relatores.

El primer objetivo de trabajo tuvo como fin interpretar en el relato mítico *El entierro de Marchán*, la episteme de reparación y de liberación tanto de originarios como de afrodescendientes; la necesidad de indagar cómo se configuró esta narrativa que logra suministrar una imagen simbólica de los modos de pensar, actuar, saber, conocer, sentir, aprender, ser; es decir de biopraxis humana, señaló la continuidad de la ruta en búsqueda de los sujetos del mito *El entierro de Marchán*, desde el contexto de la semiopraxis de culturalidad.

Ciertamente, el conocimiento de un relato mítico implica una interacción directa con el lugar en el cual se origina, de ahí la importancia de saber que El Tambo es el municipio de mayor extensión del Cauca, con 3.280 Km², los cuales representan el 8,9% del total del área departamental. Consta de 19 corregimientos, 215 veredas, 2 cabildos y 1 organización comunitaria municipal de afrodescendiente (AFROMTAC). Es muy insinuante para esta investigación que la población afrodescendiente del municipio se encuentre en la zona sur y la

conformen los corregimientos de: Cabuyal y Quilcacé. El reconocimiento de los tambeños de una región sur afro en su municipio, necesita ser mirada desde diversas aristas que como tal responden a múltiples intereses, así lo recomienda Jaramillo y Rojas (2019, p.16). En atención a lo recomendado es necesario establecer que Quilcacé fue hacienda. Aragón (1.941, p37), manifiesta que el Presbítero don José Beltrán de Caicedo compró, a mediados del siglo XVIII, al gobernador de la provincia don Juan Francisco Eguizábal, unos solares, dentro del área de la ciudad para construir un colegio de misioneros franciscanos, más como el sitio elegido no fue del agrado del Vistador de la Orden, el presbítero Caicedo resolvió traer a los padres Camilo para atender a los enfermos pobres y ofreció su hacienda de Quilcacé avaluada en \$46.000 para sufragar los gastos del sostenimiento, y dio \$20.000 para su traslado de España.

Conforme a la dinámica investigativa, Quilcacé requiere ser leída etnográficamente a partir de su historia, pero también desde sus conquistas sociales, pues se puede caer en imaginarios y dejar escapar otros detalles importantes en la construcción de sus interacciones de vida, un ejemplo de ello, es la posición estratégica de altura y de rodeo del lugar destinado para refugiarse, es reinventado desde los poderes de una realidad intrínseca, emocional que sugiere una significación dialógica con lo exhuberante e inexpugnable del lugar, por ello, el señor Iván Vela Camilo, de Quilcacé en la entrevista del 2021, manifiesta que el palenque de El Castigo comenzaba ahí en la región de Quilcacé. Gildardo Carabalí, oriundo de Quilcacé, afirma que sus padres “decían que unos habitantes habían llegado de huida o fugados desde Guapi”; esta versión contempla la posibilidad que los esclavizados hicieran de la cercanía al Patía, un paso o camino al palenque de El Castigo. En el Archivo Central del Cauca, 10.125 Colonia, Civil Minas (Col. C I -21 mn) se encuentra un documento que expone el camino por El Alto del Rey (Tambo) hasta llegar a El Castigo “[...] para Pasto, para el Castigo y para esta ciudad, y por ser tan-extenso el Valle que para atravesarlo desde el Alto del Rey en donde da principio hasta el Salto de Mayo en donde termina la jurisdicción real de esta ciudad (Popayán), se gastan cuatro o cinco jornadas bien hechas ...”; “[...] Por esto y por exigir los negros gran atención, a fin de evitar que se escapen al “Palenque de El Castigo”, Zuluaga y Romero (2007); así lo confirma, Eva Camilo de 90 años, quien relata que una mujer africana llegó a La Banda, huyendo desde el Pacífico, la descripción física que realiza no deja duda que dicha mujer con una marca en la espalda, era africana.

De igual manera, desde la noción de lo poblográfico propuesto por Tejeda (2014), se indagó la pertenencia de los pobladores originarios de Quilcacé, llegando a la conclusión que fueron parte del territorio confederado de los Pubenenses, que por la relación de poder y de temor, Quilcacé se organizó con la casona de los amos en Marchán, por ser este un lugar fresco y estratégico de comunicación entre la mina de sal y de oro, cercana a ésta, se encontraba la casa de la mayordomía, en tanto los esclavizados se fueron congregando en El Limonar, sitio distante a la casa del amo y las minas. Actualmente, Marchán no está poblado y Quilcacé como tal se muestra como un conjunto contiguo de casas a lado y lado en medio de una naturaleza exuberante en la cual, la iglesia sobresale en el paisaje.

La apertura al encuentro de la cultura originaria y africana fue un espacio de sentimientos encontrados, porque acerca de los originarios o Indios Bravos de la Confederación de los Pubenenses no fue posible encontrar testimonio de existencia presente. En relación con lo afirmado Iván Vela Carabalí y Elia Rosa Camilo en el año 2021, afirmaron que los Indios Bravos son los mismos indios Bojoleos “Los indígenas estuvieron habitando, pero ellos se volaban, porque indígena en tierra caliente no se aguanta el calor”, Horacio López, director INCORA 1997, en su entrevista manifestó que en Quilcacé ante la ausencia de otros grupos poblacionales, las relaciones de pareja se establecieron bajo los mismos lazos de consaguinidad, de ahí las consecuencias de discapacidades cognitivas. Ante esta realidad se introdujeron concertadamente dos familias. Esta información, ratificó la ausencia de comunidades originarias en Quilcacé.

De los africanos traídos en condición de esclavizados fue posible conocer de su arribo a tierras caucanas; la evidencia de este suceso se constituyó mediante testimonio documental de entrega de la hacienda de Quilcacé a los Padres Camilo o de la Buena Muerte, además por el inventario en cumplimiento del Decreto Ejecutivo del Libertador Presidente. La reflexión investigativa con respecto al Cauca, permite declarar que la espiritualidad fue uno de los aspectos que conjugó la vida de los originarios del Cauca y los africanos; para las dos comunidades todo es fuerza espiritual; la naturaleza como ser viviente permite relacionarse con el cosmos en forma armónica y conjugada de la espiritualidad cósmica y la sensibilidad femenina a manera del vitalcentrismo (Oviedo 2017, p13-15).

En la connotación del tejido de significación del espacio habitado por el otro, los originarios de América habitaban sus territorios y ante la llegada de los africanos, desde la diferencia de

sus mundos socioculturales presentaron también las condiciones de subalternización, diferenciadas en el tiempo y en el espacio; elementos que influyeron en la reinención comunicativa; en tanto que, desde la gramaticalidad semiológica, la causa implicó un efecto y este a su vez un sentimiento: causa (colonizar -usurpar) efecto (dominación –desarraigo) sentimiento (resistencia-liberación). La producción de conocimiento a partir de la representación y reflexión de la cultura, fue un trabajo complejo que requirió hacer de la semiología un aliado de significación integrado a los saberes, alejado de las prescripciones universales para construir las que le son propias al contexto de Quilcacé, como dice Grosso (2018), crear una doble hermenéutica, una para interpretar y otra para develar las prácticas simbólicas, ontológicas y culturales.

Uno de los legados de mayor complejidad interpretativa es el dinamismo ontológico que se presenta en Quilcacé; la riqueza de formas de concebir el mundo desde la visión catequizadora y la filosofía de vida africana, hace de Quilcacé un mundo mágico espiritual, donde la palabra anticipa los acontecimientos como es el caso de la niña que desobedece y su madre desde la palabra que tiene poder, le augura que va a sufrir una picadura por un insecto y va a quedar ciega, de igual manera sucede con la palabra de la naturaleza; los cerros adquieren el poder tutelar comunicativo en la configuración del contexto de espacio, de espiritualidad y de refugio,

Las brujas y sus transformaciones convocaron a estudiosos como Quaife (1989) y Pincola (2001), para concluir que los relatos - testimonios de ataques de brujas, son coherentes con el despliegue en espiral de su vitalidad cósmica dado que por su naturaleza y espiritualidad son comprensibles desde sus cosmovisiones. Las prácticas de empautamiento o de pacto con el diablo se interpretan desde la fuerza Ntu como la raíz de las fuerzas de pensamiento en la filosofía africana, Colombres (2015), desde la riqueza del lenguaje posibilita el acercamiento a la palabra desde otras significaciones aproximantes a otros contextos de lecturas comparativas como el ritual de curación de un enfermo por un curandero y el ritual de exorcismo de la iglesia católica, de igual manera la evangelización y su impacto suscitó leer en forma intertextual el uso del agua bendita para defenderse del empautamiento, con el pasaje bíblico de tentación del diablo a Cristo. Esta comparación figurada de imágenes estéticas de dolor y satisfacción, de símbolos, colores, atuendos en cuerpos diferenciados, permite en la práctica intercultural de re- invención conforme a sus necesidades, tanto de su discurso como de su realidad y de re-

existencia, significar el enmascaramiento de las prácticas espirituales como una actividad de permanencia de su identidad.

Lo expuesto, es una síntesis de la riqueza semioprática de la comunidad quilcacereña que permite comprender que *El entierro de Marchán* es un relato de memoria histórica que se origina en 1827, cuando los africanos esclavizados de la hacienda Quilcacé son testigos de la salida apresurada de los Camilos. El relato como parte de la memoria histórica real, es luego en 1987 narrado por Amador Camilo, quien relata desde la memoria ancestral, es decir desde la “voz propia”, en primera persona lo que conoce porque le contaron o en su defecto, porque él, fue testigo directo.

En la segunda fase de camino se requirió configurar un análisis de habla de interpretación etnosimbólica de *El entierro de Marchán*, desde la sabiduría, espiritualidad, sentimiento y pensamiento, para este fin se requirió el acercamiento al conocimiento de los sujetos del mito. *El entierro de Marchán* desde la semiopraxis del pensamiento decolonial. Una vez más, la narrativa y los relatos – testimonios, fueron los aliados investigativos, así que para el encuentro de las significaciones del mito, tomé como perspectiva los sentidos pragmáticos, por cuanto para la cultura es preponderante la configuración interpretativa desde la cultura. Si bien, los africanos que llegaron al Cauca, trajeron una concepción religiosa espiritual en la cual Changó, oricha de la fecundidad, la guerra y la danza, inspira al hombre para mantener el diálogo con los Orichas y Ancestros, depositarios de la sabiduría. Desde esta concepción de vida, los africanos esclavizados que llegaron a Quilcacé-Cauca, de ascendencia de religión Yoruba pero también Bantú se vieron avocados a la reinvenición de sus rituales; al respecto Navarrete (1995) aclara en palabras de Bastide que los Bantú al romper sus vínculos con la naturaleza africana, se reinterpretaron junto a los ritos Yoruba y los Santos católicos.

Es pertinente precisar que este camino de encuentro con el pensamiento del otro, fue arduamente semioprático, ya que establecer que el relato de *El entierro de Marchán*, es cercano a la concepción yoruba, es el resultado de todo un trabajo de análisis de la religión y la espiritualidad africana que como tal desde la voz propia requirió su interpretación; para dicho propósito fue necesario crear cuatro categorías de percepción narrativa de conexión a saber: *vivencia, sentido, sentimiento y pensamiento*; entidades de análisis que surgieron a partir de la necesidad de conectar la voz propia a la manera de texto o tejido, porque desde lo simbólico,

el relato mítico de *El entierro de Marchán* es una vivencia, por ello, su permanencia en el tiempo.

Mediante la conexión perceptiva fue factible interpretar las diferentes situaciones de vida y las reconstrucciones con “voz propia”, El relato desde su oralidad mítica se traduce en vivencia que brinda sabiduría con respecto a qué es estar en condición de esclavizado y ser testigo del entierro del tesoro (Vivencia/ Sabiduría), a su vez, dicha experiencia se re-escribe desde el sentido co-creador y de espiritualidad del hombre africano en condición de oprimido (Sentido/Espiritualidad). La voz propia permea desde la oralidad el sentimiento para con su parentela que desde su filosofía de vida concibe “soy por que somos” (Sentimiento/Parentela).

La voz propia desde el análisis hermenéutico orientado por Beuchot, también se tornó interesante por la diferencia de acercamiento a las significaciones, sentido, pero sobre todo a la forma de sentipensar la palabra, los silencios, las tonalidades y matices de la voz.

La tercera fase de ruta de llegada al camino final, tuvo como propósito configurar el tejido de reparación y liberación en el mito *El entierro de Marchán* voz propia de la comunidad de Quilcacé, para este objetivo se trabajó en la interpretación de los tejidos de significaciones y sentidos de esta voz propia. En esta apuesta se abordaron las significaciones de reparación y liberación; no fue una tarea con una vía de muchas miradas ya que identificar el andamiaje simbólico de reparación y liberación en y desde el relato mítico *El entierro de Marchán* no fue una labor investigativa fácil de afrontar. Desde la semiopraxis de ir reflexionando la participación de la culturalidad y el pensamiento, fueron apareciendo los hilos conectores, como también las diversas tonalidades necesarias para alimentar el espíritu del pensamiento para reflexionar desde las sabidurías cósmicas, pues ciertamente se requiere la identificación con el cosmos para tejer armoniosamente bajo el resplandor cristalino de las aguas del río Quilcacé, cercanas a *El entierro de Marchán*.

El análisis de habla de tres situaciones de vida y de espacios diferentes, fue una forma de asunción de interpretación de la literatura y la oraliteratura desde la complejidad de interacción trasatlántica que dejó en claro que reparación y liberación son categorías de análisis posibles de ser identificadas en relatos de geoespacios diferentes: Cuba (La Habana), Colombia (Cartagena), Quilcacé (Cauca), como también desde roles diferentes de emisión de la voz propia como:

cimarrón, esclavizada, y afrodecendiente . Los relatos seleccionados para dicho trabajo fueron en: la novela *La ceiba de la memoria* del Cartagenero Roberto Eliécer Burgos Cantor, el capítulo Enfermos de mar: Analía Tu- Bari, en la novela testimonio. *Biografía de un cimarrón*, del cubano, Miguel Barnet, el capítulo La abolición de la esclavitud: La vida en los ingenios, y el relato mítico “*El entierro de Marchán*” de Amador Camilo, afrodescendiente de Quilcacé. La investigación verificó las condiciones diversas de las diferencias culturales que el poder hegemónico de la colonialidad creó y sigue generando, por ello, la voz latente de demanda por reparación a la espiritualidad y los cuerpos violentados, por ser arrancados de su territorio, por el daño a la naturaleza y por el despojo a la memoria ancestral.

La liberación desde la etimología latina es un estado del espíritu de los seres, coartar la libertad del otro es desconocerlo, es invisibilizarlo; por tanto, la liberación conserva su origen en la memoria colectiva. (Dussel,1996). Así que la liberación como un estado de conciencia para estar y sentirse bien, implica un trabajo de subjetividad desde adentro y en los tres relatos se analizó la diversidad de percepción de liberación por cuanto no es fácil escapar a la intimidante acción de la colonialidad. En el relato *El entierro de Marchán*, se configuran variadas denuncias y llama la atención que en ningún momento aparecen señalados los Padres Camilos, siendo que fueron ellos, los causantes que se quedará un entierro con oro en Marchán. En palabras de Dussel (2015, p201) los “enemigos” son ignorados; por el contrario, son denunciados aquellos que desean sacar el tesoro, es decir los buscadores, quienes se perciben como “nuevos enemigos”, considerando que, el poder de la modernidad crea rupturas afectivas entre los mismos, es decir entre caucanos (los buscadores eran de Argelia, Timbio y El Tambo) con el fin de confundir y camuflar a quienes son los responsables. En consecuencia, en los tejidos narrativos se peticiona liberación para tener voz propia de liberación, conciencia de libre, re-existencia y re-invenición para la liberación, se considera la magia como una forma de liberación al igual que se destaca la relación entre la memoria ancestral y el pacto de liberación.

La investigación posibilitó conocer que la memoria ancestral como aliada de la liberación propugna por un pacto de liberación indivual y colectivo, esta premisa permite declarar que Amador Camilo, con el relato de *El mito de Marchán* brinda el testimonio del compromiso de su resiliencia, a cuyo proceso de continuidad es factible encontrarle significación a la luz de la semiopraxis, en vista que se develan los sentidos en la práctica misma de reproducción/transformación de las relaciones sociales (Grosso,2018). Este proceso de

desentrañamiento de interpretación de las significaciones hizo posible establecer un proceso de armonización para la sanación:

- Verificación de la información brindada por sus ancestros. Desde los 15 años, edad que Amador Camilo inicia la verificación del relato ancestral “y ese si, en el año de 1925 lo sacaron .También yo fui allá a donde estaban covando eso”. *El entierro de Marchán*, está en el territorio de Quilcacé, y siente satisfacción ante su sagacidad de engaño por la no revelación del lugar del entierro.
- Ser testimonio de la búsqueda de *El entierro de Marchán*, concede otra forma de connotación de enunciación en primera persona y en tiempo presente, posteriormente se es participe directo de esa liberación. La muerte de los buscadores no le causa satisfacción, ese silenciamiento, requiere ser comprendido desde la metáfora del poder que cohesiona la esclavización con la ambición.
- Satisfacción individual y comunitaria. Es indudable que Amador disfruta de ver buscadores a los cuales no les revelará el lugar del entierro ante lo cual, la comunidad se siente segura y satisfecha.

Desde la declaración de Cassirer (1967, p63) “No existe fenómeno natural ni de la vida humana que no sea capaz de una interpretación mítica y que no reclame semejante interpretación”, se estableció el tejido simbólico del relato mítico en mención. Desde el lenguaje imaginario signico, el símbolo no revela el significado, pero anima a creer en su pertinencia (Durand 2013), dicho a la manera de Saussure (1945), el signo es arbitrario y desde la concertación de convencionalidad se establece y crece como símbolo. En este caso, el relato del mito *El entierro de Marchán*, es un relato simbólico que referencia a Quilcacé y denota su afrodescendencia. El significante desde su concepción perceptiva de los sentidos de Marchán, es un lugar de entierro que se distingue por estar cerca a la ribera del río y tener un apilamiento de piedras que fácilmente hacen pensar que es un sitio intervenido hace mucho tiempo por el hombre. El significado es el contenido o “carácter ‘optimal’ necesario para la evocación de la realidad, y que se refiere al contenido que representa” (Guerrero, 2010, p113). El entierro es la denotación de la ambición de quienes prefirieron dejar bajo tierra, antes que repartir. Las significaciones se fijan convencionalmente y al mostrarse se prestan para el aprendizaje. Tamba Mecz (2004, p62), hace la salvedad que algunas significaciones se identifican por las oposiciones con significados u objetos ya conocidos. Con base en que “[...] la significación tiene libre

circulación del sentido de un orden de significación a otro o, dentro de un mismo sistema semántico [...] en el relato *El mito de Marchan* la significación otorgada por Espejo y Campo (1987) fue de retribución y castigo, dicha relación de significación asume el hecho de satisfacción, pero no profundiza en el significante de la voz propia que demanda por reparación y liberación como una posición política de los procesos decoloniales del ser y el saber.

Anexo a este tejido simbólico de voz propia se encuentran los imaginarios o representaciones que he denominado sentidos de vida porque se configuran en la praxis de lectura crítica de sentidos. La sensibilidad que implica la configuración de las imágenes se comparece con la habilidad de ir construyendo conocimiento en la reflexión semiótica de la cultura. *El sentido trinitario de evangelización* como poder de colonización, emergió desde los signos de los tres cajones y la demanda por llevar la corona del cajón del centro a la iglesia de Quito. Concordante a este sentido la figura del fraile que aparece como vigilante del tesoro, adquiere la representación de la continuidad colonizadora de la iglesia católica. *El sentido de igualdad a desigualdad* es develado de la observación reflexionada del habla de don Amador, quien narra que de sacarse el entierro se haga lo ya estipulado con la corona y lo demás para quien lo sacó, en una segunda instancia del relato añade [...] y que de ahí le diera algo aquí a los pobres del pueblo de Quilcacé que eran de raza de los esclavos que di ahí lo demás era pa' el, [...] (Párrafo 9.5). La colonización empobreció e hizo méndigas las mentes, por ello, desde el lenguaje se manifiesta una aparente igualdad que no es real, ya que desde la suceptibilidad comunicativa el tesoro pertenece a los dueños del territorio, además dos de los cajones tienen tesoros, entonces ¿porqué se peticiona “algo”? *El sentido de insurgencia*, es coherente con el pensamiento insurgente simbólico que el paje realiza al hacer el entierro como es de envenarlo y conjurarlo, gracias a esta acción mágica sagrada el entierro pervive míticamente en su lugar sagrado. *El sentido de rebelión*, ante las búsquedas del entierro y la consecuente profanación de Marchán, las acciones simbólicas de rebelión no se hacen esperar y se manifiestan con gases envenados, con inundaciones, barro, zamarradas, fiebre y hasta la muerte. La risa de don Amador es la rebelión simbólica contra el fraile cuidador del entierro, quien a su vez representa a los Padres Camilo.

Esta investigación de apertura a otras formas de producir conocimiento desde la reflexión semiopráctica, fue un ejercicio personal y académico que implicó ante todo el sentipensar y sentisentir como ser afroandino, para desde esta transformación de disposición espiritual

interpretar el tejido simbólico de el relato mítico *El entierro de Marchán* como una voz propia de memoria colectiva de denuncia por reparación y liberación.

De igual manera, esta investigación fue una apuesta de vida familiar y comunitaria; el hogar conformado por un originario de Caldon (Cauca), y una mestiza de Popayán, un día se vistió de alegría con la llegada de nuestros hijos Angélica María (afrodescendiente por sus apellidos ancestrales) y Diego Felipe (mestizo del norte del Cauca). La niña, cuando hacía su educación Preescolar, grado Jardín, bajó llorando del transporte escolar y casi sin poder hablar expresó: ¡Me dijeron que soy negra... que yo las voy a tizar!, ¡No soy negra! Este fue el primer encuentro con la realidad; en mi amor de madre me sentí pensé afrodescendiente, entonces vino otra escuela y otras negativas. Llegó la adolescencia y con ello, nuevamente el dolor de mamá reapareció al enterarme como maestra de la misma institución donde estudiaban mis hijos, que una de sus compañeras la obligaba a comprarle su refrigerio, es decir la tenía como su “mandadera” y además la agredía tratándola de ¡negra perra! más impotencia y dolor sentí por aquella carta del abril 14 del 2011 donde informaba lo sucedido a mi hija, pero que nunca tuvo respuesta, pero si tuve por escrito el comunicado de sanción de mi hija por la acción reiterada de quitarles, dañarles a sus compañeras todo aquello considerado valioso para ellas (acción-efecto). Aquella sanción me movió a buscar ayuda profesional que en algo ayudó, pues estoy segura que fue el decidido acompañamiento de familia que le permitió sanar tantas agresiones injustificadas. Hoy, es una mujer amorosa y risueña, que además de profesional, es una joven modelo de comerciales para los canales de la televisión nacional.

Mi necesidad personal de sentipensarme como afrodescendiente, se convirtió también en mi necesidad familiar de convivencia en medio de la diversidad de nuestro núcleo hogareño, para hacer de la huella de dolor y agresión, el motivo o pretexto para crecer en nuestras relaciones sociales, económicas y educativas. Así que mi apuesta en este doctorado, fue un impulsar a mis hijos, pero sobre todo a mi hija a conquistar metas en sus estudios y en sus sueños. Esta formación doctoral me enseñó que como mujer inspirada en el encanto de la Kora, en la piel con olor a mar, sabor de sal y tierra mojada, tengo el derecho a ser reconocida desde el lenguaje maternal como mujer afrodescendiente. Soy afrodescendiente por mi sabiduría en mi compromiso de afro-amamantar, de afro –arrullar, pero sobre todo, soy afroandina, pues en mi corazón existe el espacio para la sabiduría mestiza de mi hijo y el mágico mundo originario de los Nasa. Me hacen sentir negra cuando me marcan con la karimba de la negación al llamarme

negrologa, como si Odumare no hubiese sido también mi inspirador de la cocina a la universidad, de la cama a la liberación del pensamiento.

Aprendí a conocer el secreto de la palabra y la naturaleza de la mano de las comunidades originarias y afrodescendientes; Quilcacé (El Tambo, Cauca) es mi segunda casa de origen, así lo considero. Tengo el honor de poseer la cachimba y el collar del curandero Juan Onofre, obsequio que me hizo su familia. Ostento con orgullo las llaves de Timbiquí, por ser la primera mujer capacitadora del Centro Experimental Piloto (CEP) de Popayán que se desplazó hasta allá. Me satisface el haber acompañado incondicionalmente el proceso pedagógico de la organización que agrupa los Consejos Comunitarios del Norte del Cauca (UOAFROC), de igual manera, me asiste el compromiso de revitalización del trabajo con la comunidad quilcacereña, puesto que la formación doctoral me permitió crecer académicamente, como también políticamente en mi compromiso con esta comunidad en particular, pues develar el tejido simbólico del mito *El entierro de Marchán* conlleva a sentirme comprometida en el acompañamiento de los procesos etnoeducativos organizativos para la revitalización del pensamiento de insurgencia y rebelión.

1. LOS SUJETOS DEL MITO EL ENTIERRO DE MARCHÁN DESDE EL CONTEXTO DE LA SEMIOPRAXIS DE CULTURALIDAD

En el análisis del tejido narrativo *El entierro de Marchán Memoria colectiva de reparación y liberación*, es ineludible sentir la tensión entre la concepción del mundo y su organización que centra su poder en códigos lingüísticos, los cuales, para su interpretación tienen dos opciones a seguir: 1. Involucrarse en la integración tanto del contexto de situación como del contexto social. 2. Acudir al análisis del discurso desde niveles y perspectivas sociolingüísticas hegemónicas; desde luego ambas opciones son necesarias, sólo que desde la necesidad de introducción a un análisis de discurso de la “voz propia”, lejos de la división clasista de racialidad, etnicidad y dominación, se requiere sentir y reflexionar la palabra de los ancestros y sus descendientes, armonizarla y equilibrarla desde las espiritualidades de los cuerpos, la naturaleza y la espiritualidad mítica que rodea al entierro, es decir, de la invención de conceptos acordes a la subjetividad y otredad, desde la perspectiva histórico- cultural de las representaciones sociales del ser africano-andino.

Conforme a lo expuesto, en la configuración del contexto situacional y social es relevante tener presente cuál es el fundamento de la voz propia, así que para ello se acudió a la historia de la colonia en Popayán y a la filosofía de adquisición y desarrollo del lenguaje. En la época de la Colonia, los esclavizados superaban en número a los amos, este hecho creó un temor permanente en la sociedad esclavista de Popayán, pues temían que ocasionaran una revuelta para acceder a la libertad (Colmenares, 1999, pág. 76). Una estrategia de cuidado a los ataques de los esclavizados fue que después del proceso de bautismo se entraba a formar parte de unas cuadrillas donde se procuraba evitar el encuentro de esclavizados de un mismo sitio, con similares lenguas y de la misma casta (Zuluaga, 2019, pág. 37). La prohibición del uso de la lengua de origen no borró la memoria de los lenguajes de los ancestros, por cuanto esa matriz lingüística, ya tenía una identificación con la lengua materna y con el idioma del territorio; la lengua originaria africana ancestral, no se perdió en su totalidad, fue desde ese conocimiento propio, es decir, desde la esencia de la palabra que se re-inventó el Muntu¹ americano. A partir

¹ Desde la filosofía Bantú, Muntu es la fuerza vital, cuando un hombre muere se extingue su vida biológica (buzima) y su vida espiritual (magara), pero permanece su fuerza vital porque el nommo o palabra formó su

de esta reflexión de herencia de memoria lingüística se puede afirmar que la riqueza de re invención de los lenguajes encontró en las prohibiciones de expresiones de su lengua, un pre-texto (previo texto) para las múltiples formas de comunicación, si bien:

El lenguaje no sólo es la forma de realización que posee esa compleja propiedad: lingüísticamente, significar es al mismo tiempo reflejar y actuar, y hacer lo uno y lo otro tanto en lo particular como en lo general al mismo tiempo. Así, la cultura se transmite al niño primero y antes que nada mediante el lenguaje, en el curso de la interacción cotidiana [...] (Halliday, 1994, pág. 163).

Dicha perspectiva de posicionamiento semiopráxico – epistémico, permite considerar que el conocimiento se produce desde la voz propia, porque el sujeto como ser sentipensante, desde la representación perceptual o enactiva, construye la representación icónica de aquello que socializa mediante la representación simbólica del habla.

El análisis de la voz propia en contexto, es complejo cuando se trata de hacer bajo el tutelaje de la significación y no desde el significado homogenizante de la lengua que desconoce la afectividad del sujeto y la diversidad diferenciada del contexto; de igual manera es de gran responsabilidad científica establecer la concomitancia entre expresiones y acciones, (Garfinkel, 2006, págs. 12-15) establece que para cualquiera que desea hacer ciencia, es ineludible distinguir la expresión contextual de la objetiva, para el caso que me ocupa, aludo que es necesario para la comprensión de los relatos de brujas, empautamiento, el entierro de Marchán, entre otros, distinguir entre la expresión (formas) y la acción comunicativa (sentidos), porque este vínculo permite a los sujetos de la voz propia, ser los protagonista de su criación² de conocimientos y saberes que son emitidos a través de múltiples formas lingüísticas que cobran vida comunicativa en contexto. Cabe advertir la re-consideración de contexto como un proceso cognitivo-cognoscitivo que permite la re-inventoría de saberes en el plano de la intersubjetividad

personalidad. Así que el Muntu es la cara del ser humano vivo (muzima en singular y bazima en plural) y del ser humano muerto (muzimu en singular y bazimu en plural) de donde se deduce que los bazima y bazimu forman las dos caras del Muntu. (Colombres 2010 p30).

² La interculturalidad cría un mundo radicalmente diverso, una multiplicidad de mundos. La interculturalidad supone la crianza de la diversidad cultural (o mejor, de la diversidad de mundos) situando a las diferentes cosmologías/ cosmovivencias en un plano de equivalencia, y abriendo desde ahí procesos de acompañamiento mutuo, diálogo, escucha, respeto e inter-aprendizaje. (Arribas Lozano, 2021,p11)

espiritual que configura los entramados de significaciones y sentidos que los interlocutores accionan mediante la memoria en contexto de interacción subjetiva y/o comunitaria.³

La voz propia para nominar el mundo simbólico de Quilcacé, no es ajena a la comprensión del mundo africano que concede al Muntu la inteligencia para que el Nommo o fuerza espiritual-corporal, conciba desde la nominación mediante la palabra, todo cuanto existe; de igual modo, las “voces propias” de los quilcacereños como sujetos inspirados por el Muntu, mediante la fuerza del Nommo son los creadores, criadores o amamantadores del mundo mágico espiritual de reparación y liberación.

De acuerdo con lo expuesto, conforme al tejido de la memoria histórica ancestral de re-existencia y re-invenición pasada y presente, este capítulo contempla cuatro momentos:

- El Tambo un camino ancestral al Patía
- Otra mirada del Cauca
- La hacienda de Quilcacé y permanencia esclavizadora
- La hacienda de Quilcacé y la resistencia para su incorización

1.1 El Tambo un camino ancestral al Patía

El Tambo fue fundado el 15 de septiembre de 1641 por Jesús María Carvajal, Dimas Gómez, Antonio Valencia, Santiago Gallego, José Gallego Arias. Reconocido como municipio mediante Ordenanza N°45 de 1914⁴. El Sargento Mayor Joseph Francisco Carreño, Gobernador y Capitán General de la Provincia, reunió a los originarios para averiguar por sus tratamientos, el pago, mantenimiento, la calidad como extensión de las tierras, el número de personas que componían el poblado e impuso a don Ignacio Vircacha, esposo de la Cacica de este pueblo doña Manuela Bete, a Manuel Maquiano, Manuel Anaya y Sebastián Achi, la obligación de vivir en el pueblo,

³ Van Dijk caracteriza los contextos como constructos mentales a través de los cuales los interlocutores pueden inferir o reconocer desde las experiencias, puntos de vista y emociones en relación con la situación comunicativa. A su vez, los participantes de la acción comunicativa son intersubjetivos por cuanto poseen sus propias representaciones sociales, en relación con conocimientos comunes, actitudes e ideologías la acción social y comunicativa que se aspira a interpretar.

A su vez, los participantes de la acción comunicativa son intersubjetivos por cuanto poseen sus propias representaciones sociales, en relación con conocimientos comunes, actitudes e ideologías la acción social y comunicativa que se aspira a interpretar.

⁴ Este documento reposa en el Instituto de Investigaciones Históricas José María Arboleda siglo XVI.

en vida racional, cristiana, quienes así convinieron e hicieron sus casas, iniciándose así un proceso de resurgimiento.⁵

El Tambo es uno de los 42 municipios que conforman el departamento del Cauca, ubicado al suroccidente del país, en la denominada región Pacífico, es el segundo municipio con mayor área territorial del departamento del Cauca, con una extensión de 3.280 Km², los cuales representan el 8,9% del total del área departamental. El Tambo se ubica sobre la cordillera occidental, limitando al norte con el municipio de López de Micay, al sur con los municipios de El Patía, La Sierra y Argelia, al oriente con los municipios de Morales, Cajibío, Popayán, Timbío, Rosas y al occidente con el municipio de Guapi.

El municipio tiene una altura promedio de 1.745 metros sobre el nivel del mar, con una temperatura media de 18 grados Celsius, con valores máximos de 32 grados y mínimos de hasta 5 grados, una humedad relativa alta de 80%. Presenta tres pisos térmicos que favorecen gran diversidad de cultivos y cuenta con importantes elevaciones: los cerros de Altamira Don Alfonso, Mechengue, Napi, Pan de Azúcar, Santana y Munchique. Clima frío por encima de los 1.900 metros sobre el nivel del mar, el cual representa un 20,42% del área total del municipio. (Ver Tabla 2 Relación de altura y temperatura, Tabla 4 Climas El Tambo).

El municipio de El Tambo, de acuerdo a su geografía, límites topográficos o divisorios de agua contempla desde la dinámica territorial administrativa de población en atención a la georreferenciación de las veredas, cinco zonas: urbana, centro, periferia, sur, de la cordillera y costera.

El Tambo tiene 19 corregimientos, 215 veredas, 2 cabildos y 1 una organización comunitaria afrodescendiente Asociación de Comunidades Afrocolombianas de El Tambo Cauca (AFROMTAC)⁶. La zona centro contempla toda la cabecera municipal, 14 barrios y agrupa a los corregimientos más cercanos al casco urbano: Piagua, El Zarzal, San Joaquín, Los Anayes, Cuatro Esquinas, Alto de Rey, Pandiguando, Fondas. En la periferia urbana están ubicados los resguardos Indígenas del Alto del Rey y Guarapamba, este último asentado en el corregimiento de Piagua.

⁵ Plan de Desarrollo Municipal de El Tambo 2016-2019

⁶ Rodríguez, D Claudia A. estudio de caso: Proceso organizativo de la Asociación afrocolombiana de la zona sur de El Tambo-Cauca (AFROMTAC) .Licenciatura en Educación Popular, Universidad del Valle, 2015

La zona sur está definida por todas las veredas que conforman los Corregimientos de: Cabuyal y Quilcacé, en ella está asentada la población afrodescendiente del municipio.

La zona de la cordillera reúne los corregimientos de: La Paz, Granada y Uribe.

La zona costera se conforma con los corregimientos de: Huisitó, La Gallera, Los Andes, San Juan de Micay y Playa Rica.

El reconocimiento de los tambeños de una región sur afro en su municipio, hace pertinente declarar junto a (Jaramillo & Rojas, 2019, pág. 16) que el suroccidente es y ha sido representado conforme a los intereses.

La región es una entidad imaginada, siempre además de muy diversas formas; corresponde no tanto a un espacio natural como a un sentido y lugar histórico. Desde una perspectiva antropológica, no puede ser definida por algún tipo de unidad a priori, ya sea física, cultural, lingüística o administrativa; debe ser leída etnográficamente a partir de su historia y de las disputas que la constituyen y también estallan. Esto implica pensar en la perspectiva de los actores que históricamente la han habitado, nombrado e intervenido, aunque no lo hayan siempre hecho en términos de región, identificando sus intereses, las instituciones que movilizan en estas disputas, y las reconfiguraciones que se producen en el tiempo.

La configuración de la zona educativa afro del sur de El Tambo, es indicador del desarrollo organizativo de la comunidad, pero sobre todo “Esto nos muestra que el estudio antropológico de un lugar históricamente construido, no puede hacerse a partir de entidades geográficas o administrativas fijas, o aparentes homogeneidades culturales, sin considerar las fuerzas que le dieron su forma actual” (Jaramillo & Rojas, 2019, pág. 17).

En el Pacífico habían esclavizados y la explotación del oro marcó la vida y el sentido inicial del poblamiento colonial del Pacífico, el eje fundamental era la producción de mano esclava y los Reales de Minas, Vanin (2017, págs. 34-35) afirma que el territorio-cárcel del esclavizado, sólo fue posible redefinirlo y negarlo mediante la huida, las fugas colectivas o la compra paulatina de la libertad.

La relación de los cerros de la zona es determinante en la configuración de contexto de espacio de espiritualidad y de refugio en la configuración del palenque de El Castigo, a tal punto que se constituyen en espacios tutelares, que reiteran la presencia metafórica de un fuerte con puertas de ingreso que se contactan y establecen acción comunicativa de alerta

[...] Este cerro de esta loma alta de Sevilla con la serranía El Broncazo, este cajón con el cerro del pie del Broncazo que es más arriba y el cerro de Galindez, allá encima de la Alianza y el Alto de La Cabra... Dicen que tienen un contacto con la loma de

ahí con el Alto de La Cabra, ahí, sale una cabra amarilla [...] Jesús Andrés Camilo, 2021.

La comunicación tutelar de avistamiento de dominio del espacio desde la invención de la memoria para ponerse en contacto la naturaleza en acción de protección de los Orishas era interpretado desde las manifestaciones y voces de la naturaleza. Un incendio forestal causado por la descarga eléctrica de un rayo era un elemento de presagio y de alerta, suscitado desde el temor ante la permanencia en el eminente riesgo de capturado. “Cuando un cerro retumbaba y el uno le contestaba al otro era que iba a ver el festín de los brujos y las brujas” entrevista Jesús Andrés Camilo 2021.

La posición estratégica de altura y de rodeo del lugar destinado para refugiarse es reinventado desde los poderes de una realidad intrínseca, emocional que sugiere una significación dialógica con lo exhuberante e inexpugnable del lugar, por ello Iván vela Camilo, 2021, manifiesta que el palenque de El Castigo comenzaba ahí en la región de Quilcacé.

El funcionario del Incora Horacio Lopéz, quien entró a Quilcacé por primera vez en 1972, con respecto a la posibilidad de Quilcacé como un lugar de paso hacia el palenque, afirma que Quilcacé debió ser un palenque, por cuanto la población era afrodescendiente conformada por 200 familias y este, era como el punto de asentamiento en medio de una extensión de hacienda que tenía cuatro o cinco capitanes “Cuando ustedes comienzan a bajar de El Tambo, encuentran ese hueco, ahí, orográficamente es lo que conocemos como la fosa patiana ; esa fosa es cortada a pico, ustedes vieron La Cuchilla, yo me imagino que en ese tiempo era innacesible y debieron refugiarse”. (Mapa1 Frontera entre El Tambo-Quilcacé y el Patía)

Ciertamente el lugar es de difícil acceso, ello, le concedió la victoria a Sámano por cuanto tomó sigilosamente por su acostumbrado camino de Quilcacé, vadeando los ríos Esmita, Quilcacé y Timbío, para salir al Tambo por el Alto del Rey con el fin de atacar estratégicamente el ejército patriota.

Según Zuluaga y Romero (2007, pág. 119) entre 1635y 1720 debió surgir el palenque de El Castigo y ese camino ancestral, fue una ruta de fuga que tuvo su descanso en Quilcacé porque el agua del río de su mismo nombre y lo escarpado del terreno le permitía tomarse un receso. Es indiscutible que el camino ancestral entre el Pacífico y el Cauca, permea el derecho de origen y que el interés de desconocimiento de esta ruta no está lejos de las conveniencias políticas de

organización territorial, al respecto Banguero & Correa, (2021, pág. 25), expresan que [...] el derecho es un asunto social complejo, por estar imbricado con usos, prácticas, costumbres, cosmovisiones, conceptualizaciones, es decir, la cultura [...]

Otro aspecto a tener presente en la configuración de El Tambo, es lo expuesto por Gildardo Carabalí, oriundo de Quilcacé, quien afirma que sus padres “decían que unos habitantes habían llegado de huida o fugados desde Guapi”; esta versión contempla la posibilidad que los esclavizados hicieran de la cercanía al Patía, un paso o camino al palenque de El Castigo. Se auna a esta versión el testimonio de Eva Camilo de 90 años en la entrevista del 1 de julio de 2021, aportó desde la tradición oral la certeza de este camino.

[...] una señora que yo si la conocí, se vino de escape, ella tenía una marca acá, en esta paleta (señala la espalda cerca al hombro izquierdo). Salió de la Costa Pacífica huyendo, se vino y se posicionó antes de pasar ahí que se le dice el centro de La Banda, ahí vivía, esa señora, esa señora era altísima, pero esa mujer parecía era el asiento de una olla de barro, negra, negra, negra, los ojos rojos, la alcancé a conocer. Bueno, llegó y se posicionó, compró un pedazo de tierra con el marido, cuando yo la conocí, ya el marido había muerto, se agarraba a conversar con los muchachos yo tuve un marido pero ya se murió, me dejó sola. La bocota... tenía todas las muelas forradas en oro, flaca, flaca, flaca le digo flaca [...]

La mujer como fuente de vida como también de re-existencia, desarrolla una función de conexión entre la liberación y el territorio entendido no sólo como el espacio físico sino como el componente de espiritualidad y de cultura. Navarrete (2017) así lo corrobora al afirmar que las mujeres eran indispensables en los palenques para formar familias, acompañar a los hombres, compartir el trabajo de las rozas, pillar arroz, moler maíz, preparar la comida y lavar la ropa. Las madres y abuelas recordaban a su descendencia los nombres de sus propietarios.

La conversación en la pérgola de reunión familiar en julio de 2021, con Iván Vela alrededor de un café preparado por Melita como cariñosamente se le dice a su madre Hermelinda, colocó en relación lo expresado por doña Eva con respecto a Quilcacé no sólo como camino ancestral de refugio hacia El Patía, sino como lugar del palenque de El Castigo.

El palenque de El Castigo empezó desde aquí, pero la zona central era ahí en el Patía, pues, - Ah... ¿El palenque de El Castigo, empieza aquí? -si desde acá, porque en esa época, aquí en la hacienda, desde 1816, empezaron a colocar esos muros de piedras, lástima que cuando parcelaron no valoraron esas murallas de piedra. - ¿Por qué se sabía que aquí, era el Palenque El Castigo? - Pues por aquí, lo que nos contaba el señor Correa que vive allá en La Manguita, allí en El Estrecho, más adelantico, El Palenque

El Castigo se llamó así porque este era inexpugnable, el que entraba aquí, que no conociera esto, era castigado, el mismo se castigaba mejor dicho y fuera de eso, era un espacio de protección y de resguardo como de ocultamiento de los que venían huyendo de los del norte del Cauca.

Andrés Camilo, hermano de Iván, adujo que la hacienda de Quilcacé tiene mucha relación con la hacienda del Japio, en la cual producían alcohol y para llevarlo a Quito, pasaban por esta hacienda.

“Este era un territorio obligado de paso para ir al Patía y luego trasladarse a Quito, circunstancia que hizo que algunos se quedaran aquí para explotar las minas de sal en El salado, de oro en las minas La Pedregosa, la Alianza, Bojoleo y de las mina de oro de Quilcacé sobre el río y de plata allá abajo”.

En el Archivo Central del Cauca, Colonia, Civil Minas se encuentra un documento que expone el camino por El Alto del Rey (Tambo) hasta llegar a El Castigo

Sig.: 10.125 (Col. C I -21 mn)

Remitente: Don Juan de Ibarra y Don Juan Bautista de Vargas.

Destinatario: Don José Ignacio Peredo, Teniente de Gobernador y Auditor de Guerra.

Contenido por las muchas puertas que les franquea el vasto y dilatado Valle del Patía, con anchos conocidos caminos para Quito, para Pasto, para el Castigo y para esta ciudad, y por ser tan-extenso el Valle que para atravesarlo desde el Alto del Rey en donde da principio hasta el Salto de Mayo en donde termina la jurisdicción real de esta ciudad (Popayán) se gastan cuatro o cinco jornadas bien hechas ...”,; “[...] Por esto y por exigir los negros gran atención, a fin de evitar que se escapen”

El proyecto vial de comunicación con el Pacífico, permite validar que el corredor de comunicación entre Quilcacé y el Pacífico, fue una alternativa para intercambio de las dinámicas socioculturales tanto al interior como en el litoral.

Es importante anotar que, con la construcción de este corredor por El Tambo, se cierra este anillo vial que permitirá a los habitantes de Argelia, El Plateado y otros corregimientos y veredas conectarse con la capital en un menor tiempo y de igual manera, para los asentados en los municipios costeros de Guapi, Timbiquí y López de Micay (El Liberal 29-01-2016)

Inocencia Balanta Angulo de 82 años, quien llegó a Quilcacé en enero de 1967, corroboró en julio de 2021 el camino ancestral de paso del Pacífico al Patía, además de la fundación de los poblados cercanos al palenque y los ríos como fronteras delimitantes, así:

Bueno, yo opino, para mí sería algo supremamente importante esa carretera al mar, en la cual podemos tener comunicación con nuestros hermanos del Pacífico, porque es que nosotros como afros llegamos acá, fue por el Pacífico. Se fueron quedando reductos en el camino ...y otros siguieron a lugares más lejanos...por ejemplo, el palenque de Capellanías pasó por el Patía, subió al río Guachicono, pasó el río Sanbingo, pasó el río San Jorge y llegó a Capellanías donde estaban las minas de sal. Eso sería una maravilla y creo que sería un premio a tanto sufrimiento que hemos tenido los afrocolombianos, no solamente de la zona sur del Tambo, sino del departamento del Cauca, donde habitaron las comunidades afrocolombianas, para mí sería, bueno, lo máximo. Yo le diría a Dios que me diera permiso para vivir y poder mirar eso.

La presencia de apellidos diferente a los Camilo, explica la existencia de este corredor, por cuanto en Quilcacé es posible encontrar el apellido Carabalí, aunque los mismos pobladores aclaran que son muy pocos. El señor Cornelio Carabalí de 70 años en 1987 al ser entrevistado señaló “ La familia Carabali eran poquito,vivían aquí; mi papá trabajó en la hacienda El Limonar. Mi papá murió y nosotros quedamos trabajando en El Limonar, cuando ya me casé me vine para acá”, La señora Eva Olano de La Banda en 1987 afirmó “aquí en la Banda hay Olano, Camilo, Caicedo, Hurtado, Carabalí⁷ y Bastidas”.(Ver anexo diagrama 2 Árbol genealógico de Hermelinda Carabalí Caicedo)

El Carabalí es el único apellido proveniente de África, entró por el Pacífico. Aquí el apellido es proveniente de José Antonio Carabalí, mi mamá es de apellido Carabalí, supuestamente ese señor era el tatarabuelo de ella. Los Camilos si dicen que eran los Padres Camilo que les daban el apellido. El apellido Caicedo es proveniente de una familia Caicedo que habitó El Patía, pero también se cree que estos apellidos vienen del Norte del Valle, de los dueños de los ingenios. Hacia la Pedregosa está el apellido de la Encarnación por el nombre de la congregación religiosa. El apellido Vela es originario español, pero el papá de nosotros era del Sur del Tolima, Juan de Jesús Vela, el papá de mi papá, el señor Cobos Vargas; llegaron a la Paloma desplazados de la violencia del Tolima. Últimamente han llegado de apellido Chará pero ellos no son de acá. (Iván Vela año 2021)

La información brindada goza de confiabilidad histórica a saber:

1. En el año 2016 la voz de la iglesia católica en mensaje a la Delegación de Colombia y Ecuador, expone;

En la hacienda de Quilcacé aún hay el recuerdo de los camilos [...] todos los negros descendientes de esclavos tienen el apellido Caraval y Camilo. Seguramente cuando

⁷ José Chalá Cruz, Chota profundo: antropología de los afrochoteños, Quito, Editorial Abya-Yala, 2006, p. 82, afirma que el apellido Carabalí es del Congo.

los padres bautizaban o casaban, a quién no tenía el apellido de familia, le daban el apellido de Caravaly, nombre africano, y el de Camilo su fundador [...]»⁸

2. En el Archivo Central del Cauca, Colonia, Órdenes Sagradas se evidencia el nombre de la Orden religiosa La Encarnación y su vinculación con esta zona;

Sig.: 5535 (Col. E-I -7 or)

Remitente: Madre Mariana de San Estanislao, Priora del Convento de la Encarnación.

Contenido: Cuentas de la Madre Mariana, de la administración de su Convento y de los bienes de éste. Figuran cuentas con estos títulos: “San Antonio y Quilcacé”; “En Condoto”; “Tejar”; “Quilcacé”; “Cauca”; “El Mayordomo Sebastián...entró pagándosele por Cauca 20 ps. Por año, y el partido del Tejar a patacón por cada mil de ladrillos enteros... Hubo nuevo ajuste y así se le paga por Cauca 25 ps.; por el mil de ladrillos enteros un patacón; por el mil del los quebrados 4 reales, y por el mil de las tejas 2 ps.”

Lugar de Procedencia: Popayán.

Fecha: 21 de Noviembre de 1775 - 1777

Folios: 85

Observaciones: Manuscrito. Original. El 21 de Noviembre de 1775 empezó el Priorato de la Madre Mariana

1.1.1 Quilcacé y su sabor a cojonga

Quilcacé fue parte de la encomienda de Esmita, creada a finales del siglo XVI, después de la consolidación de la explotación minera de Chisquío que se inició en 1537. Según consta en el libro capitular del Ayuntamiento, correspondiente a los años de 1584 a 1589, la adjudicación hecha en 5 de diciembre de 1585 por el gobernador don Juan de la Tuesta y Salazar, Chisquío correspondía a la Corona Real (Aragón, 1939, pág. 39). Esta región limitaba por el norte con la Encomienda de Piagua, El Tambo y Cerrillos, y la Real Encomienda de Chisquío, por el occidente con zonas no colonizadas de la cordillera occidental separadas por el río Timbío, por el sur con el valle del río Patía que en el siglo XVI no estaba colonizado, aunque en el siglo siguiente se convirtió en lugar de refugio de esclavizados huidizos, rebeldes que constituyeron el “Palenque de El Castigo”. Navarrete (2008, pág. 23) afirma que en la década de 1980, Francisco U. Zuluaga inició la divulgación de la existencia de este palenque al norte de la Hoz de Minamá; por el occidente con la Encomienda de Chapa, que aglutinaba lo que hoy es la zona

⁸Pe. Leocir Pessini Superior General Mensaje Colombia Ecuador, Año del Jubileo Extraordinario 2016 <https://studylib.es/doc/8536026/mensaje-a-la-delegaci%C3%B3n-colombia-ecuador-18#>

de Río Blanco, Paispamba (Sotará) y gran parte del municipio de Timbío; sitio en donde los españoles se ubicaron desde 1537.

En esta región existían dos grandes intereses para los españoles: uno, que estaba constituido por los ríos Timbío, Quilcacé, Bojoleo y Esmita, riquísimos en oro aluvión; y por el otro, una importante mina de sal, que abasteció a Popayán hasta finales del siglo XVII cuando se estabilizó la situación en la región de Tierradentro y se inició la explotación de la mina El Salado, en cercanías a la actual población de Belalcázar (Cauca) y trasladaron esclavos negros para adelantar la explotación de ese mineral. (Rojas, 2004, págs. 50-51)

Quilcacé es uno de los nueve corregimientos de El Tambo, lo conforman las siguientes veredas: Bojoleo, Diez de Abril, El Jagual, El Limón, El Puente río Timbío, El Retiro, El Salado, Juana Castaña, La Alianza, La Esmeralda, La Esperanza, La Palmera, La Ventana, Loma Larga Quilcacé, Peñas Blancas, Puerta Llave. Quilcacé hace parte de la zona afrodescendiente del sur del Tambo. (Ver Mapa 2 Corregimiento de Quilcacé y sus veredas), (Ver Tabla 5. Área de las veredas del corregimiento Quilcacé)

El corregimiento de Quilcacé, ubicado al suroeste del municipio del Tambo dista 21 Kms por carretera destapada en regular estado de conservación. Está delimitado por los ríos el Bojoleo, El Esmita y Quilcacé. Esta región está localizada en la cabecera de la fosa patiana; se caracteriza por tener una topografía que va del ondulado suave al fuertemente ondulado, con terrenos conformados por tierras fértiles; con áreas de topografía escarpada que no pasa del 1% del área total.

La región presenta una altura sobre el nivel del mar de 900 metros promedio, una pluviosidad entre 900 a 1.000 mms anuales, distribuidos en dos periodos presentándose la mayor intensidad entre octubre y enero; el otro periodo de lluvia se presenta entre los meses de marzo, abril y mayo. La estación seca se presenta con mayor intensidad durante los meses de junio, julio, agosto y septiembre. La región se inscribe en el piso térmico cálido con temperaturas ardientes en el día como bajas en la noche.

Otro aspecto a resaltar es la hidrografía y aquí es necesario tener presente que el río Quilcacé nace en la vertiente occidental del volcán Sotará a los 22°, 13' de latitud norte y 76°,32' de longitud al oeste de Greenwich, recorre los municipios de Sotará, Rosas, Timbío, El Tambo. Patía; se une al río Timbío para formar el río Patía, Maya (1908, pág. 37) anota que el río Quilcacé recibe las aguas del río Esmita, al que afluyen los riachuelos de Sabaletas, Los Árboles

y Dolores. Recibe también el Quilcacé los riachuelos de La Rita, Pulido, La Cañada y El Bolo. (Mapa3 Río Quilcacé) Además, el río es rico en oro y sus márgenes son ricas en maderas y resinas al igual que en pedernal o piedra de chispa. (Ver anexo Mapa 3 Río Quilcacé)

Las manifestaciones culturales de Quilcacé, son interculturales y aunque se le concede al hombre su derecho a tener más de una esposa, las mujeres son las encargadas de la economía y la crianza de los hijos. Son ingeniosas en la preparación de comidas a base de plátano y maíz; la cojonga o arepa de maíz colado y cocinado, es uno de los alimentos típicos de esta zona que se prepara en ocasiones especiales como la Semana Santa y el día de celebración de Asunción de María.

En Quilcacé ante la ausencia de otros grupos poblacionales, las relaciones de pareja se establecieron bajo los mismos lazos de consanguinidad “Arturo Carabalí tiene una historia importante en Mate Puro. Más exactamente en La Esmeralda, él tenía 5 mujeres y sus 5 casas; entre ellas eran hermanas y tenían con Arturo un grado de consanguineidad. Ahí habían cuatro niños con discapacidades cognitivas” El INCORA, ante esta realidad hizo una introducción de familias en Peñas Blancas y Quilcacé, se estableció una familia nariñense, otra de El Bordo; en Quilcacé el paisa Rafael y Simón Tombé que es guambiano pero su esposa paez, sólo quedó un Narvárez, por cuanto la vida de comunidad con el afro es espontánea y abierta, situación un poco incómoda para el foráneo”, Entrevista Horacio López, director INCORA 1997.

La festividad patronal de la Asunción de María, inicia el 15 de agosto y continúa generalmente en jolgorio de corrida de toros y baile en la caseta. Aunque la semana de celebración es atribuida a la fiesta patronal, esta misma fecha se encuentra referenciada desde 1538 como a la patrona de la Basílica de Popayán Nuestra Señora de la Asunción.

La celebración de La Virgen del Tránsito o del reposo, talvez en sus inicios se extendió pues el 18 de agosto se celebraba conforme al culto a San Camilo de Lelis, fundador de la Orden de los Padres Camilo o de la Buenamuerte. En el Archivo Central del Cauca, Catálogo general, Eclesiástico, Oratorios y Cultos, se encuentra la evidencia de esta festividad.

Sig.: 9637 (Col. E I -6 o)

Remitente: El Cardenal Feroni, prefecto de la Sagrada Congregación de Ritos

Contenido: Decreto de la Sagrada Congregación de Ritos por el que manda que se celebre el oficio de San Camilo de Lelis bajo rito semidoble, de precepto, el día 18 de julio, dado a instancias del Rey de Inglaterra Jacobo III y del P. Juan Gentili,

Prefecto General de la Orden de Clérigos Regulares Ministros de los Enfermos Agonizantes

Lugar de Procedencia: Roma.

Fecha: 15 de diciembre de 1762

Folios: 1

Observaciones: Impreso. Copia. Archivo de San Camilo. En Latín.

Rosa Emilia Camilo en la entrevista de diciembre del 2013 para el trabajo de Historias locales confirma esta información ⁹

En agosto se celebra la fiesta de la virgen del Tránsito, patrona de Quilcacé; también la Virgen del Carmen que es en julio; en la alianza San Pedro Clavel que es el 9 de septiembre; en el Cabuyal celebran la fiesta de San Juan, lo típico en las fiestas es el baile, el castillo, carreras en costal, colgaban un gallo en un rejo y el que le arrancaba la cabeza lo tenía que devolver la próxima fiesta, también cuentan que enterraban un pato en la tierra y con un machete y los ojos vendados la persona tenía que cortarle la cabeza, también se hacían corridas de toros en un corral de guadua.p28

La celebración de fiesta religiosa patronal hasta con corridas de toros permite afirmar que la reinvención de los lenguajes posibilitó la creación de rituales y comportamientos que preservaban lo africano e incorporaban lo impuesto.

Lo religioso pertenecía a Timbio, don Amador Camilo iba atraer el sacerdote a caballo, me recuerdo del padre Cabrera, pero a esta patronal llegaban de todas las veredas, ya que era en la única parte que se celebraba. Los habitantes vendían sus novillos para comprar ropa y tomar. Esta fiesta podía durar hasta 8 días, había cabalgata y corridas de toros si la fiesta duraba 8 días, 8 vestidos; las modistas eran doña Leonor Olano, doña Hermelinda Carabalí, Lili Sarria; no se ponían las mujeres pantalón ya que esta prenda era de los hombres. Hacían castillo y quemaban mucha pólvora. Celebraban matrimonio comuniones y bautizos. Rosa Emilia Camilo 2013

La relación entre corrida de toros-celebración de la Virgen de la Asunción, es susceptible de la mirada conjugada de fiesta de celebración pagana en la cual, la víctima es preparada, es decir dispuesta para dicho ritual de sangre. Esta fue una práctica traída de España como ritual festivo de invitación a las festividades religiosas, en particular las patronales.

Los animales se escogen bravos de diferentes dueños, se encorralan en un sitio aparte y luego se bajan cogidos con rejos y a caballo, en este transcurso ellos se nojan más y se sueltan en el corral donde se van a torear. Al escuchar pólvora también se asustan y atacan. Informante Lida Vela. Mayo 3, 2020

⁹ Proceso de Fortalecimiento Territorial a Consejos comunitarios y Capitanías Historias locales. Instituto Colombiano de Desarrollo Rural INCODER, Centro de Estudios Interculturales CEI. Pontificia Universidad Javeriana- Cali. Cali, diciembre 2013 , p28

Las víctimas o toros son ultimados por sus atacantes, en el contexto de la festividad patronal de Quilcacé, la provocación al toro (víctima) es ingenua, por cuanto busca un momento de diversión, Dasmayr Camilo (Mayo, 3, 2022), al ser interrogada con respecto a la relación entre la corrida de toros y la fiesta Patronal, adujo:

Yo, pienso que esta actividad de la corrida hace parte de las actividades programadas en el espacio cultural y recreativo, como medio de llamar las personas a reunirse en pro del toreo como única forma para que la gente se ría y se burlen del toro que embiste y de esas veces salían personas golpeadas. También recuerdo que la misa la animaban con música de viento, traían un grupo del municipio de Timbio que tocaban música de percusión muy hermoso.

Llama la atención la corrida de toros, por cuanto según declaraciones del funcionario del INCORA Horacio López, (1987) los habitantes de Quilcacé, le temían al ganado, puesto que su vida estuvo dedicada a la agricultura y la minería. En el capítulo 3 me refiero a esta fiesta patronal con mayor detenimiento.

Cuando se entró con el proyecto de empresa comunitaria ganadera, los quilcacereños, acudieron a la invención lingüística con el fin de darle nombre, fue así como al ganado común le llamaron comunista, al ganado más bravo, lo consideraban complicado y le dieron el nombre de sofisticado. De igual forma acudieron a darles nombre a los animales que atacaban el ganado, por ejemplo al murciélago lo llamaron chimbilaco por el hematoma que produce, los parásitos los asociaron con el nombre de coscoja o tenia.

El conceder un nombre con un referente hace parte de la filosofía de existencia, la palabra o Nommo concede la vida, en tanto no se tiene un referente no existe, Colombres (2010, pág. 25) afirma [...] la aventura humana no se funda en la escritura, sino en la palabra, aliento que contiene la humedad y el calor, o sea, la esencia misma de la vida”¹⁰. La fuerza creadora de la cultura busca un referente al punto que

Jacob Caicedo, le dio como nombre a su hijo Villamil, porque el día que nació su hijo, fuimos a entregarle el certificado de arrendatario de la parcela y estaba firmado por Carlos Villamil Chaux, entonces él, le puso a su hijo Villamil. Entrevista funcionarios Incora 1987.

¹⁰ Adolfo Colombré. Celebración del lenguaje. Hacia una teoría intercultural de la literatura. Serie Antropológica. Ediciones del Sol, Buenos Aires, Argentina, 1.997 p.25

El referente es de importancia, no como imitación sino como identificación del ser porque el aliento de la voz está ligado al concepto de espíritu que se concreta en la palabra que tiene poder creador, nominador y fundante por poner en movimiento las fuerzas que permanecen estáticas en las cosas; consecuente con lo expuesto es muy común femenizar o masculinizar los nombres: Horacia, Roberta, Porfidia, Felipa, Bernarda, Juana, Camila, como también encontrar que tomen nombres de cantantes como Leo Dan .

No se escapa a esta creatividad de la palabra el reconocimiento de negro colorado, como un negro bien característico que se aproxima mucho a un negro de origen africano; negro canelo es el negro al que se le atribuye ya no su pureza originaria, se le reconoce por ser el negro de ojo blanco. Los mestizos, son referente de indios y se les atribuye la suerte; algunos afrodescendientes desean tener familiaridad con un mestizo porque existe la creencia que un hijo de un indio es un suertudo “Había un viejito que tenía como cuatro o cinco hijas, él nos decía que cuándo íbamos y nos la ofrecía, lo mismo pasó con un instructor del SENA: quería tener un nieto de un indio” entrevista funcionarios Incora 1987.

La caracterización de los esclavos, conlleva a una observación fragmentada de los grupos en lugar de las relaciones que los unían, concita a poner en el debate que sigue siendo excluyente en la designación colombiana de la diversidad; cada vez, afrodescendientes, originarios y mestizos, desde el poder entre sí, se niegan su inclusión, como un acto de colonialidad. Con lo planteado quiero afirmar que esa búsqueda del otro es importante ya que el equilibrio dinámico de las representaciones y de las prácticas simbólicas interétnicas delimitan lo identitario y lo territorial en el espacio habitado del otro.

El imbricado de referenciación de africano colorado, canelo y mestizo, es un proceso de invención lingüística para dar vida; es energía que alimenta la reinvencción y se plasma en la tradición oral y requiere del cuidado en su funcionalidad de uso porque es un elemento condicionante de colonizaje por la apropiación del poder sobre la imagen y el lenguaje “es decir el poder de nombrar” que confiere desigualdad de capacidades para atribuir identidades al otro (Cusicanqui, 2010, pág. 67). En este mismo orden de construcciones de sentidos y significaciones es importante la representación del afrodescendiente para los pueblos originarios y para este fin, se opta por un enfoque de lo interétnico como dimensión subyacente constitutiva de todo espacio social, puesto que permite una aprehensión más fiel, más dinámica y procesual de construcción cultural de apertura frente al otro, es decir de reflexión crítica. El africano en su

interacción intercultural encontró que su color de piel y su contextura física era respetado y venerado por los originarios de América, pues desde su episteme connatural todo lo diverso era una divinidad.

Los africanos en gran parte de las poblaciones del corredor andino fueron motivo de miedo porque fueron reconocidos como los Tutas que simbolizaban a los Tutayquiri¹¹, es decir divinidades o personajes sagrados de la noche, la obscuridad y los abismos, los cuales, fue extraño y confuso ver desplazándose en el día, seguidos de los españoles que representaban a los Wiracochas como símbolo de lo blanco y del día, dios tanto tiempo esperado; en consecuencia para la población Andina o Runasimis el concepto y concepción de los africanos como esclavizados les fue confuso (Celestino, 2004, págs. 23-26).

Una vez, se reconoce que el africano no es uno de sus dioses sino un ser esclavizado por el dios esperado, se re-configuran las interacciones y sienten al recién llegado como un ser de extraneidad a su comunidad, invasor de su espacio y causante del desplazamiento de su oficio dentro de la casa del amo y de la diferenciación de labores de agricultura, ganadería y minería.

Cuando se comprende desde la episteme pragmática que las prohibiciones para hacer uso de su idioma, espiritualidad, costumbres, poseer una propiedad, guardar y velar por la familia, son acciones de poder del amo, se inicia la unicidad cósmica de identificación, la interculturalidad y relatos como *El mito de Marchán*, constituyen dicha representatividad axiológica de reparación y liberación.

1.1.2 En diálogo entre la espiritualidad africana y la religiosidad católica

El curandero Juan Onofre de 79 años, conocía si un niño estaba espantado, mediante la observancia del tamaño de su pie, práctica de origen indígena, espantaba con tabaco que consumía en la cachimba, hierbas y oraciones de origen católico. En el ritual de curación que me hizo para el susto realizó un acto comunicativo entre las prácticas africanas e indígenas, dado que reconocía que la corporeidad y la espiritualidad del ser, está constituida por un mundo sombra, por eso en el ritual llamaba a la persona por el nombre y le pedía por tres veces volver a su sombra como también calmar su cuerpo; es decir a la Sombra de un ancestro Protector y

¹¹ En huarochiri variedad dialectal del quechua hubo una confusión con Tutanquiri; muchos en el siglo XVI, a los afros, les llamaban Tutas.

la sombra de la Descendencia, de ahí la petición de volver para calmar, dado que la Sombra protectora acompaña desde el engendro hasta la muerte y la Sombra de la herencia que va en la sangre congrega a los antepasados para devolver la calma. Como curandero tenía como amuleto un collar a la usanza africana y una cinta negra que colocaba en el brazo de quien curaba. (Ver imagen 7 Juan Onofre)

La razón o causa por la cual hay involucramiento en el ritual de sanación, es pertinente constituirlo en doble acción de beneficio porque la sensación de sentir afectado su espíritu conlleva a la búsqueda de la expulsión de esa fuerza dañina o maligna que invade el espacio de su cuerpo, esta acción de recuperación involucra el sentimiento de satisfacción por parte del oficiante cuando logra recuperar el espíritu o Sombra del poseso.

La interacción ritual alrededor del curanderismo desde esta pragmática se torna compleja porque desde el contexto asocia diversos elementos de simbolización que ponen en comparación a manera de símil, la sanación con el exorcismo, como también las representatividades corpóreas de: los curanderos /los sacerdotes; los enfermos/ los fieles; los ritos populares/ los ritos católicos. La representatividad del rol de cada uno de los actores es comprensible dentro del sistema semántico de cada ritual, de igual manera, la red de opciones de identificación hace énfasis en los componentes básicos de enunciación como la vestimenta y los elementos de ejercicio para el desempeño.

La información del sistema social del ritual se torna específico desde las directrices del desarrollo del acto pragmático de habla y del texto en sus funciones instructiva, argumentativa y descriptiva, por cuanto desde el inicio, hay un acto de habla locutivo permeado por el texto instructivo que dice y establece la condición de concertación para participar en el ritual. A medida que se desarrolla el ritual se involucra en el acto ilocutivo de sentido que se vale de la funcionalidad de fuerza del texto argumentativo, donde el cuerpo se dispone para recibir el beneficio. El final del ritual como acto pragmático de habla es perlocutivo y como tal, el efecto de satisfacción del cuerpo acude al texto descriptivo de carácter denotativo para socializarlo.¹²

¹² Austin afirma que la lengua está sujeta a principios pragmáticos, posibilidad de explicar el funcionamiento del lenguaje no ya como comunicación de un sentido presente ante la conciencia del hablante, transmitido a través del signifiante, y nuevamente presente e imperturbado en la conciencia del oyente

Acto de habla	Ritual curanderismo	Ritual católico
Acto Locutivo de inicio Enunciación	El curandero se viste con un collar de cuentas con huesos, semillas y plumas. Se amarra una cinta color negro en el brazo derecho.	El sacerdote se coloca una estola morada que tiene la cruz.
	Toma el aguardiente y le agrega el raspado que contiene cacho de venado y wandul.	Toma la camándula y un Cristo, además del agua bendita y la biblia.
Acto ilocutivo de Desarrollo Argumento	Frota al enfermo con aguardiente, le hace al "enfermo" la señal de la cruz en ambas manos, enseguida le golpea por tres veces los brazos.	Invoca la presencia de Dios, hace la señal de la cruz y reza el credo. Arroja agua bendita sobre el cuerpo del fiel.
	Reza el Credo, hace el llamado al enfermo por su nombre y le pide "Vuelve a tu sombra, calma tu cuerpo venga, venga".	Clama a Dios su intervención y sostiene frente al poseído la cruz y le arroja agua bendita y le pide al demonio abandone su cuerpo.
	Toma el pie derecho y lo sujeta con sus piernas y le hace la señal de la cruz con agua que tiene lista, hace lo mismo con el pie izquierdo.	Clama a Dios su intervención y sostiene frente al poseído la cruz y le hace la señal con óleo consagrado.
Acto perlocutivo de cierre Conclusión	Pronuncia tres veces el nombre de la persona como llamándola y le echa agua en la cabeza.	Renovación de la promesa bautismal.
	Ora y fuma el tabaco.	Ora ante la imagen del crucifijo y se cubre con agua bendita.

Cuadro 1. Comparación entre una práctica de curanderismo y exorcismo católico. Fuente propia

Esta comparación figurada de imágenes estéticas de satisfacción en cuerpos afectados, de símbolos, colores, atuendos, permite en la práctica intercultural de re-invencción¹³ y de re-existencia¹⁴, significar el enmascaramiento de las prácticas espirituales como una actividad de permanencia de su identidad, como también de protección frente al amo que le prohibía sus prácticas ancestrales de curación.

¹³ La idea es que nos encontramos ante un mundo que se reflexiona de manera distinta, que se deconstruye para reconfigurar conforme a sus necesidades, tanto su discurso como su realidad.

¹⁴ Tema planteado por el intelectual y artista colombiano Adolfo Albán Achinte, es parte de la pedagogía y la estética decolonial. La re-existencia trata de crear maneras de existir, lo que incluye formas de sentir, de pensar, y de actuar.

Este real-imaginario de construcción de saber espiritual constituido por las comunidades y guardado en la memoria de la tradición oral, es el que permite interpretar que es desde la invención que se origina el relato mítico de *El entierro Marchán* como una voz de reparación y liberación.

1.2 Otro tejido de la historia

La reflexión con respecto al Cauca como parte del territorio confederado de los Pubenenses¹⁵, desde la noción de lo poblográfico¹⁶ propuesto por Tejeda (2014), es pertinente comprender el sentido natural de soberanía que los pueblos en forma confederada de tribus concedían libremente el reconocimiento a un cacique y tenían su pertenencia al mismo, pero tras la conquista y la colonia se transformó conforme a la visión europea, enclavando en la vida de los originarios de América un modelo de distribución geopolítica originado en la conformación de estado- nación, por cuanto los conquistadores se declararon fundadores de ciudades y portadores del poder mediante títulos de la nobleza española o portuguesa. Constituyen pueblos alrededor de la iglesia católica y los centros administrativos, en tanto los originarios del territorio son desplazados a las salidas de los pueblos y los afros son ubicados en los alrededores de las casonas de los amos. Esta disposición explica el por qué Quilcacé está ubicado como un conjunto contiguo de casitas a lado y lado en medio de una naturaleza exuberante y por supuesto la iglesia sobresale en el paisaje. Esta versatilidad organizativa del caserío un poco distante a la casa de mayordomía de la hacienda, posibilita configurar la forma de vida enajenada de comodidades de quienes laboraron en condición de esclavizados en la hacienda, al punto que se fueron congregando en lo que se llamó El Limonar.

Hasta 1987, se observaban las casas en las cuales habitaban familias extensas, aún quedan vestigios de esta formas de organización al interior de las mismas, aunque las fachadas simulan ser una casa grande, algunas de estas embellecidas con frondosos árboles de mango. (Ver anexo

¹⁵ La memoria de los mayores historiadores del Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC, dan a conocer que Los Pubenenses son grupos de indígenas que provenían del continente Asiático, llegaron al valle de Pubén aproximadamente mil años antes de la llegada de Cristóbal Colon a América, donde se sedentarizaron y desempeñaron la agricultura, los tejidos y la cerámica. habitaron en el valle de Pubén, al suroccidente de Colombia, donde actualmente se ubica la ciudad de Popayán

¹⁶ Las interpretaciones de las lecturas racializadas y etnográficas, viran el rumbo desde lo poblográfico asimilado a lo poético, lo deontológico y alejado de lo sistémico, lo epistemológico y lo sintético. “que auxilia en el entendimiento de lo que no se pretende pasar, de lo no advertido a lo indiscutible” (Tejeda,2014,p36)

Imagen 1. Frente casas de Quilcacé 1987, Imagen 2 Frente casas de Quilcacé 2021, Imagen 3 distribución de vivienda)

La organización de los caseríos fue también una disposición de ejercicio de poder de la colonia española, la carta de petición de esclavos para la gobernación de Popayán por el licenciado Francisco de Anunzibay en el año 1592, determina entre otras condiciones las siguientes:

Condiciones 10. Los pueblos se poblaran en sitios sanos y quanto fuere posible sin moxquitos y junto a rio, que al negro le es salud y limpieza y gran sustento si tiene pescado.

Condiciones 16 Cada rancho tendra su iglesia que la haran y sustentaran los dueños de los negros y su sacerdote, moderado el estipendio nor el audiencia sin que pueda rezebir ofrenda del negro esclavo. Archivo Central del Cauca, Colonia, signatura NQ12069.

Continuando con la reflexión de mirada al Cauca, es preciso aunarse a la declaración de los pueblos originarios del sur, en cuanto a que el proceso de constitución del Cauca como región Abya Yala¹⁷, surge un territorio común sin fronteras de separación limítrofe que propone otras lecturas con base en la relaciones concomitantes de espacio-naturaleza, donde la espiritualidad cósmica rige los ciclos de vida comunitaria; estos principios son los posibilitadores de la interacción cultural, de identificación, de comunicación, de confianza en el otro, de tal manera que la configuración de conexión nace desde la voz de la interculturalidad ya que pese a su condición de esclavizados requieren como lo dice Halbwachs (2004, págs. 24-29) tener certeza en que no sólo una persona está conectada, que son varias y desde el sentir de la madre África, viviente y re-existente en América.

La espiritualidad es uno de los aspectos que conjuga la vida de los originarios del Cauca y los africanos; para las dos comunidades todo lo que le rodea es fuerza espiritual; la naturaleza como ser viviente permite relacionarse con el cosmos en forma armónica a manera del vitalcentrismo¹⁸ (Oviedo, 2017, págs. 13-15), como también el buen vivir, siendo una práctica

¹⁷ Tierra en plena madurez, Tierra viva, Tierra en florecimiento como llamaron a nuestro continente los pueblos Kunas que habita en Colombia y Panamá, para designar al territorio comprendido por el Continente Americano. (Guerrero 2010, p13)

¹⁸ El vitalismo armónico desafía a los seres humanos a interiorizar y asimilar las leyes naturales, cósmicas y vitales, por sobre las leyes del egocentrismo racionalista y mecanicista. Filosofía, que recoge lo más profundo del ecologismo y del veganismo, así como de la espiritualidad y de la sensibilidad (feminismo), para conjugarlo con lo material (ciencia) y lo social (economía), dentro de una epistemología total e integradora (Oviedo, 2017, p 15)

de vida de recuperación andina que se comparte para que desde la voz viva, que no es otra que la trama que el hombre mismo teje, donde se hace necesario aprehender de la misma comunidad cómo ser sensitivo en el pensamiento y la reflexión para hacer de las voces culturales [...] no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones,” (Geertz, 2003, pág. 20).

Así que las interpretaciones, explicaciones y significaciones del relato de memoria colectiva *El entierro de Marchán* como una voz de liberación del yugo colonial, se encuentra en el desentrañamiento de la voz discursiva, no desde las categorías o niveles de análisis propuestas por estudiosos, sino desde los elementos que conforman la espiritualidad y que se traduce en una secuencia de voz mítica; trabajo complejo que requiere hacer de la semiología un aliado de significación integrado a los saberes, que se aleja de las prescripciones universales para construir las que le son propias al territorio de Quilcacé, como dice Grosso (2018), crear una doble hermenéutica, una para interpretar y otra para develar las prácticas simbólicas, ontológicas y culturales.

En Quilcacé, la imposición de la religión católica, conllevó a la re-invenición de algunos rituales, es decir, a la aceptación de unos para poder ejercer otros, un ejemplo de ello, es el de trance que tiene lugar en la noche última del novenario católico que se reza en latín por los difuntos adultos. Hacia las tres de la mañana, todos los asistentes deben ponerse de pie junto al altar y disponerse para que el espíritu de quien falleció se comunique, ante lo cual las cantoras y rezanderas manifiestan al igual que otros asistentes, temblores en el cuerpo, contorsiones, sollozos y lamentos que son ahogados por los cánticos.

"Cuando se muere una persona todos van, todos van y si es pobrecito si ayudan, ayudan por lo menos p'al entierro, entonces van, van , vamos a pedir la limosna a las otras vecindades para poderlo enterrar y todos van por las nochis van, porque aqui se acostumbra eso, uno reza el rosario pero hay unos cantos que hay que cantarlos, unos dicen un canto, le dicen llama el hi'no , el otro que le alivien, el otro un alabao y el trisagio sia usao mucho tiempo desde que soy yo , tengo yo 57 años y si lo he oído diario que lo cantan en todas partes , pero muy bonito, muy bonito".
Emilia Caicedo 57 años ¹⁹

¹⁹ Tomado de la investigación Quilcacé tierra de negros descendientes de esclavos Campo Olga, Espejo Bernarda 1988, p86

Cabe destacar que la añoranza por la cultura propia, generó la relación de causalidad, comprendida como sentimiento que no fue producto de un efecto, sino de una acción reiterativa y continua; de esa forma fue como se significó el sentimiento de evocación por África, como un lamento que lacera el cuerpo y la psiquis ante el desarraigo, de igual manera, se constituyó el sentimiento de reparación y de liberación; en el relato *El mito de Marchán* no se mendiga retribución porque esta se toma por acción propia colectiva, “el oro no lo pueden sacar”, se demanda reparación por la humillación y sometimiento al empobrecimiento en América al trabajar como esclavizados en Quilcacé.

De igual manera, la pertenencia del territorio fue determinante en la relación de subalternización, desde la gramática semiológica se concluye que hay una causa de fundamento que origina toda la tragedia (migración forzada), que provoca una acción de (re-fundación de pueblos a la manera invasora) suscitando un sentimiento de dolor e impotencia (esclavización), esta triangulación de causa-acción-efecto, explica la concepción de la conquista como paradigma de la dominación que dirimía, quién debía ser esclavizado. A los originarios de América por tener la pertenencia de su territorio no se les declaró explícitamente esclavizados, pese a que las formas de trabajo como la mita y la encomienda los catalogó y diezmó como tal su condición fue de libres con sueldo.

La condición del africano por su no pertenencia al territorio fue de esclavizado sin sueldo, estas relaciones de “libre/esclavizado a sueldo” y “esclavizado/esclavizado sin sueldo”, determinó en el africano la disposición constante para constituir la relación espacio- tiempo en forma furtiva, porque el huir estuvo en su mente como una constante de liberación.

El abandono forzado de los suyos y de su tierra, originó como causa la angustia y el coraje, efectos que a manera de sentimiento de la identidad negada, clamaron por la reparación y en el relato el mito de *El entierro de Marchán* don Amador Camilo lo deja entrever desde la fuerza perlocucionaria²⁰ de su voz, al enunciar que el entierro puede ser sacado por aquel que no tenga ambición y reparta entre los descendientes de los esclavos de los Camilo.

En tal sentido, es importante reconocer que el río Quilcacé y su caudal originan significaciones acerca del lugar escogido para el entierro que los Padres Camilo dejaron en su salida a Quito. Hasta 1996, en el desarrollo de la vida cotidiana a orillas del río Quilcacé, sus

²⁰ Según Austin (1996) la fuerza perlocucionaria tiene como fin producir efecto intencional sobre los sentimientos o voluntad de un hablante u oyente.

aguas eran una vía obligada para ir a la Alianza y de mayor premura para ir a la Banda, vereda llamada así, según la señora Juana Caicedo porque allí vivían los músicos de la región.

Ciertamente, los quilcacereños conocen cómo atravesarlo en bestia y llegar al otro lado; cerca al paso de la Banda vivía la señora Leonilde Caicedo, quien posee el saber del tejido de esteras con caña brava y la sabiduría sentipensante para leer el agua del río que tiene muy cerca a su casa “El río pa’ pasarlo está duro, en estos días ha estado el río por los montes, con esa llovedera y esa agua negra horrible que no provoca ni bañarse con ella” (entrevista 1987). Esta aseveración deja entrever que el río al aumentar su caudal como consecuencia de la lluvia, inunda algunas sementeras y arrastra la tierra. Dicha explicación responde a por qué el río no se ha llevado el entierro; cada vez que se ocasionan crecidas se va acumulando tierra y piedra en la rivera del mismo, por un acción protectora de las divinidades que pueden tomar formas y consistencias, razón por la cual, el agua se hace pesada “dura”. Ver anexos: Ilustración 4 Río Quilcacé pasó a La Banda, Ilustración 5. Leonilde Caicedo, Tejedora de esteras.

Esta relación del hombre con su cosmos-existencia²¹ es de importancia para comprender que en Quilcacé, en el centro o zona de parque había un árbol de tamarindo grande y frondoso que era la admiración de los visitantes, los cuales se sentaban a conversar bajo su sombra; la señora Orfelina Camilo (Entrevista 1987), comenta que cierto día a los muchachos, les dio por meterle candela a una chucha que se escondía en un hueco cercano al árbol, entonces al quemarse el tamarindo, el pueblo echó para atrás, es decir decayó. La representación de la prosperidad del pueblo entra en directa relación de armonía con el cuidado de la naturaleza/prosperidad en la producción. La voz cultural que se produce debajo de la sombra del tamarindo es conforme a la herencia africana de la voz que nace junto al árbol de la palabra o baobab, como tal, es productiva en la conciliación.

²¹ Este concepto es tomado del conocimiento andino de la existencia, está conformado por las palabras kichwa-aymara Pacha. La cosmoexistencia es equivalente a la cosmovivencia, no se habla de cosmos visiones porque se considera una categoría que mira al mundo y la vida cognitivamente, priorizando la perspectiva del logos y legitimando el sentido “oculocéntrico” de la racionalización de Occidente, el cual prioriza la mirada y la visión racionalista como formas de conocimiento de la realidad. En cambio, para las sabidurías ancestrales, el ser humano, teje la vida, siente que es parte del entramado de energía vital del bioverso no solo cognitivamente o racionalmente, sino vivencialmente, celebrativamente y ceremonialmente, lo hace desde la totalidad de sus sentidos y su corporalidad; es por eso que corazonamos, que tejemos dentro del cosmos la totalidad del sentido de su “cosmovivir”, de su “cosmosentir”, su “cosmopensar”, su “cosmoimaginar”, su “cosmodecir” y su “cosmohacer”. (Guerrero, 2018, p23)

Ofogo (2019) en su encuentro del 4 y 5 de septiembre en Cali, en el doctorado, presentó a África desde la sabiduría atesorada e inspirada bajo “El árbol de la palabra”. La palabra es la esencia de África, al punto que “En las zonas rurales africanas, está mal vista la lectura, puesto que es individual, frente a la oralidad que convoca a la comunidad”. Este conocimiento me confrontó desde la dualidad teoría /realidad. Al respecto, Banguero (2020 p5) hace alusión que el baobab.

[...] muestra la relación ancestral y biocultural en la sociedad africana en torno a una práctica ancestral que constituye un lugar de encuentro denominado comúnmente el “el arbre a palabre” (árbol para palabrear o charlar), un espacio para discutir sobre la política y la sociedad, como en la ceiba de la memoria de Roberto Burgos Cantor, es, en ese espacio sagrado, que emerge la presencia del baobab dentro de un contexto, en torno a las raíces y ramificaciones del árbol de la palabra morada de los orishas y de los ancestros, una amplia geografía sagrada, que está demarcada por las fases anodadas (sorprender, confundir) de la vida. Y la memoria ancestral colectiva de los negros”.²²

El encuentro con África a la manera de Ofogo (2019), desde la palabra estuvo guiado por dos momentos; el primero desde la narración de la historia de tradiciones, ritos y cultura, mediante el video-relato del funeral o encuentro de su padre con sus antepasados, seguido del ritual de la palabra de despedida por cada miembro de la comunidad y el ritual de formalización verbal de testamento. El documental presenta el ritual de iniciación en la formación como hijo primogénito desde la interacción socioafectiva de delegación de un legado cultural que se reitera desde la historia familiar de dónde están enterrados sus antepasados, el cómo hablar ante el concejo de ancianos, entre otros, con el fin que conserve la cultura en la memoria y la transmita desde la sabiduría de la palabra. El segundo momento a través de la narración de cuentos de la tradición oral de su tierra de origen; Boniface se reconoce como un narrador de cuentos de tradición oral, formado al calor del hogar a medida que iba avanzando en su crecimiento junto a las abuelas y abuelos de su pueblo. La escuela de formación en la palabra tuvo la sabiduría de comunicación verbal de los saberes y oficios de los mayores, pues su lengua es sin ágrafa y como tal no se lee ni se escribe alfabéticamente.

La historia oral y la tradición oral han demostrado ser herramientas flexibles, poderosas y maravillosas para enfocar la realidad humana. La palabra oral permite profundidad temporal a

²² Rigoberto Banguero. Análisis de la estructura poética y estética del poema: la tierra de los ancestros en la obra Changó, el gran putas de Manuel Zapata Olivella, 2020.

las descripciones planas que se tiene sobre algunas culturas, así que la tradición oral permite descubrir y reconocer el valor en África. El relato del mito *El entierro de Marchán* es una creación de tradición oral que permanece en el colectivo de la comunidad y desde esta perspectiva la narrativa de la hacienda de Quilcacé, se redimensiona a través del mito en Marchán, y en palabras de Ofogo es importante conocer porqué solo sacarán el tesoro quienes cumplan con entregar una parte a los descendientes de los esclavizados; de igual manera será la sabiduría de las palabras las que orientaran cómo fueron las relaciones con las otras personas, en este caso los esclavizadores, los grupos originarios y los africanos.

Ofogo declara que en las sociedades primarias, donde la vida comunitaria prevalece sobre las actitudes individuales, la literatura oral tiene su razón de ser, puesto que es una literatura pensada para ser compartida y disfrutada grupalmente. La tradición oral es presentada desde la fuerza de la palabra, rescata con ello el valor sociolingüístico de la misma; la palabra oral como texto es la que transmite los saberes e ideas, que inciden en la conciencia colectiva. Aprender de Ofogo (2019) que la literatura oral es un patrimonio intangible de los pueblos, puesto que está íntimamente arraigada en su historia, es resolver el acertijo porqué África es un referente latente en la memoria de significación de los afrodescendientes nacidos en el Cauca.

La tradición oral es presentada desde la fuerza de la palabra, rescata con ello el valor de la sabiduría antes que el valor sociolingüístico de la misma, porque la sabiduría no tiene la pretensión de construir marcos conceptuales de interpretación racional, controlada y dominada (Guerrero, 2018, pág. 91). La palabra oral como texto es la que transmite los saberes e ideas, que inciden en la conciencia colectiva, es por ello que el relato del mito del *Entierro de Marchán* es una creación de tradición oral, que permanece en el colectivo de la comunidad y desde esta perspectiva la narrativa de la hacienda de Quilcacé, se redimensiona.

La sabiduría es la fuente del cosmo-cimiento²³, por ello, la mente tiene la capacidad de hablarse a sí misma y de ver y escuchar el mensaje de las otras esferas (Ruiz, 2007, pág. 29);

²³ El cosmo-cimiento es una palabra propuesta en la 3ra. Cumbre Continental de los Pueblos Originarios de Abya Yala hace referencia a que la sabiduría es un cosmo-cimiento que genera procesos de renacimiento interno y transformación espiritual del ser, sin los cuales es imposible la comprensión de la dimensión espiritual de la vida. La sabiduría transforma no solo lo que conocemos, sino las percepciones de aquello que es necesario para el equilibrio existencial y que nos permite recuperar nuestra conciencia cósmica. (Guerrero, 2018, p 127)

cabe destacar que Guerrero (2018) también le denomina cosmos-existencia por su relacionalidad entre el ser humano y el cosmos, además de su reciprocidad entre la madre tierra y los sujetos que la habitan en ella sean humanos, no humanos todo forma una integralidad en lo cósmico-material.

Hermelinda Carabalí Caicedo, hija de Abel Carabalí, comenta que su papá era mayordomo de la hacienda de Quilcacé, que era buena persona, cuando podía hacer un favor lo hacía y era muy caritativo. Tuvo una muerte muy bonita:

A él, le dio derrame interno con soltura de sangre, se fue al médico y andaba por la hacienda y de un momento a otro amaneció mudo, El día que lo veníamos a enterrar, aquí arribita en la casa de don Carlos había un chorrito que es esta agua que baja, antes no se había hecho acueducto y el agua del arroyito estaba cristalina... A él, lo trajimos de El Limonal y lo pusieron en esta casa – acá- y allí llegó un animalito, una garzita y estuvo encima del techo de la casa y ahí lo llevamos al cementerio y ese “animalito” fue al cementerio y ahí lo enterramos y se desapareció (entrevista 1987).

Una vez más, la espiritualidad se conjuga en su expresión simbólica para representar en la naturaleza la limpieza de espíritu, la conexión del afro con sus ancestros. El reconocimiento de una muerte bonita establece que el fallecido se fue tranquilo, dispuesto a cumplir con el deber de comunicarse con su familia. El “animalito” es un indicio que continúa en la conexión con este mundo y que será el agua y los animales los medios de comunicación desde otro espacio cósmico. Dicha concepción simbólica requiere tener presente que la imagen del mundo de la vida y de la experiencia es armónica en las relaciones de espacio, lugar y tiempo; para explicarlo el africanista alemán J. Jahn (1970, pág. 21) acude al autor Adeyobe Adesanya, quien plantea que para los yorubas y probablemente para toda la filosofía africana en general, el pensamiento se concibe desde la compatibilidad de todas las disciplinas que elevada al sistema de intuiciones y formas de comportamiento que aunque son diferentes en algunos escenarios o territorios africanos, coinciden en cuatro categorías de pensamiento: Muntu el ser de la inteligencia, Kintu (cosa), Hantu (lugar y tiempo), Kuntu (cualidad), que confluyen y reafirman la supremacía espiritual del Muntu.

Al señor Neftali Vela, una vez se lo llevó la viuda [...] antes salían a caballo y se venían bebidos, entonces la viuda los iba metiendo por el cementerio y allá amanecían y al otro día les duele la cabeza [...]. La mujer que pierde a su compañero sentimental es catalogada de viuda y se la concibe como una mujer en pena con ropas oscuras que en la noche se ocupa de llevar a

los hombres al cementerio como una forma de enseñanza de la necesidad de tomar la vida con sobriedad. Es la mujer en su condición de duelo la encargada de estar vigilante del comportamiento de los hombres de la comunidad.

Desde la cosmogonía africana según Kagame, citado por Delgado (p70)²⁴, el Ntu como raíz de estas categorías de pensamiento, es fuerza ontológica universal cósmica en que ser y existir se funden desde tres mundos circulares y comunicantes: la tierra, centro del universo porque es la casa del Muntu, (amo de todo Ntu existente); arriba, más allá del cielo, el círculo de la vida en el que habita dios y debajo de nuestra tierra, el mundo en el que moran los difuntos.

Todo Ntu es siempre y simultáneamente una energía activa y frágil, por tanto, cada ser creado puede debilitar a otros seres inferiores o ser debilitado por otros seres superiores; este principio es el que soporta el argumento de algunos sucesos de circulación y retroalimentación energética o dinamismo ontológico de los habitantes de Quilcacé, de ahí que la forma pragmática de tejer el sentido de algunas interacciones entre los miembros de la parentela depende de la semiopraxis de los cuerpos, como por ejemplo la obediencia, se configura desde la relación de poder de la madre para ejercer su autoridad de mandar e invocar el Ntu y sus fuerzas de influencia, ante el deber de la hija de obedecer o hacer so pena de desobedecer como índice de presagio de sufrir el castigo en el cuerpo: Efigenia es una niña que “no quería ir a traer agua”, consecuente con el indicio o señal “verés que avispa te ha de picar el ojo”, la trama de secuencia es contundente, el Ntu como energía se transforma “una avispa le picó el ojo y quedó con ese ojo así blanco” (entrevista 1987).

Con base en el principio que cada Ntu puede siempre aumentar o decrecer en su ser como energía, se medían las relaciones de vida que establecen el oro como un elemento cuya depreciación en la calidad de tamaño (peso) ya no es posible encontrarlo, ello explica que una de las medidas/peso del oro era el castellano, para ello, la fosa nasal era el elemento de medida/peso que establecía una relación de energía entre “explotados” por la fuerza de la ambición. El oro es un metal cuya ambición de extracción no respeta los límites de equilibrio y armonización con la naturaleza. El análisis comparativo de producción que hizo Amador Camilo, del antes y el ahora, ratifica la violencia contra la naturaleza y la violencia de despojo de los cuerpos; la ironía de lucir gargantillas de oro cual camándulas en los cuellos en plena

²⁴ Artículo algunas reflexiones sobre pensamiento africano y sociedad. Revista Universidad Pontificia Bolivariana 1995.

época de la colonia en condición de esclavizado, para ahora en condición de libre tener tan solo laticas. ¿Será que la violencia contra los cuerpos presenta otras formas más agresivas de despojo que se invisibilizan tras las latas a manera de denuncia de reparación y liberación?

Eso antes, el que no tenía, otro tenía para prestarle; las familias antes tenían mucho oro. Las gargantillas eran como una camándula. Cuando fue la esclavitud lavaban bastante oro y hasta ahora lavan dicen que con eso tienen para comprar su remesa, sostenerse. Al lado de la Alianza están lavando, ahora sale menudítico, briegan, se ha como acabado pero siempre sacan como pedacitos como laticas. Entrevista Amador Camilo 1987.

En continuidad con lo expuesto, los relatos acerca de brujas son comprensibles desde las cosmos-visiones espiritualidad de referencia de los afrodescendientes por cuanto la naturaleza, la existencia y realidad del ser, la energía, la fuerza Nut son espacios cósmicos-espirituales de comunicación entre los ancestros y los orichas; esencia comunicativa de acción circular que se despliega en espiral por la vitalidad cósmica del ser. La señora Orfelina 1987 narró el siguiente testimonio de muerte de sus hijas:

[...]Se duerme uno bien profundo y uno no se da cuenta de nada, esas brujas privan a todas las personas que hay en la casa, entonces ellas no se dan cuenta de nada, pueden llorar pero uno, no oye: la primera tenía un mes, la segunda tenía tres meses. A la hora de enterrarla la madrina se puso a buscarle y tenía toda la espalda con los muelazos; las mató la bruja. Después que las enterraron las sentían volando [...]

En el relato se reconoce el poder o habilidad que tienen algunas personas para conectarse con la energía del otro y ver más allá de la frontera de la realidad representada “[...] hay personas que ven y decían que era, esa señora Nuncia había sido[...]” De igual manera se concibe el sueño profundo como un estado de gravitación donde el ser se enajena de los sentidos “[...] esas brujas privan a todas las personas que hay en la casa, entonces ellas no se dan cuenta de nada, pueden llorar pero uno, no oye[...]”, desde luego, el sueño como premonición es un elemento de pre-cognición que se fundamenta en la ciencia popular “[...]Yo me acosté con mi amá en la misma pieza y me dormí con la vela prendida y cuando me desperté estaba con un sueño quesque lavando un hígado y echándolo a una olla y cuando me desperté. Vi que la niña estaba ya muerta [...]” Diálogo con Orfelina hija de Amador Camilo 1987.

Desde la intertextualidad entre religión católica y espiritualidad africana se entrecruza el pasaje del sacrificio de los niños recién nacidos, que Herodes por el ansía de mantener el poder

mandó a ejecutar; la bruja eligió para la muerte a “...las niñas de un mes y tres meses”. Los niños son garantes de sangre inocente “[...] Vi que la niña estaba ya muerta, la movía y se le venía la sangre por la nariz y la boca, que estaba reventadita, volví a tener otrica y también la misma cosa [...]”. Cabe advertir que a este texto no sólo es posible conferirle la explicación mágica de las enfermedades, porque se podría caer en perder la cohesión de significación del ritual del agua o de bautizo como elemento de protección “[...] Cuando tuve el niño tocaba mantener agua en la cabecera de la cama y remedios y así no lo mataron [...]”

Complementa este tejido de significación el ritual de transformación en brujas “[...]Se untan un poco de líquido en todas las coyunturas y dizque ponen al marido profundo y ahora si se untan un poco de cosas y dicen sin Dios y sin Santa María y que salen de la pieza, anteriormente quizque movían esas casas [...]” Este lenguaje figurado de personificación²⁵ atribuye a la mujer una cualidad de algunas aves como es la de volar; habilidad/poder que se obtiene desde el rodeo locutivo figurado del uso de unturas, como también desde la negación del Dios católico y su madre la Virgen. A una mujer como María, la iglesia católica le concede el derecho de ser llevada por los cielos; a la mujer, en este caso, se le concede volar, desde el nominativo peyorativo de “bruja”²⁶, esta palabra connota alerta [...] porque la bruja es el mismo demonio, ella anda con el diablo, uno se defiende con oración y humildad “[...] La evolución semántica de brujas como sanadoras a la degradación del significado de mujeres al servicio del demonio tiene que ver con el des-encuentro de las culturas y el cuidado por el predominio de las religiones monoteístas [...] (Pinkola, 2001, pág. 70).

La atribución de bruja a la mujer según Quaipe (1989, págs. 8-11), tiene que ver con la vulnerabilidad económica de la mujer y la interpretación sexualizada de rasgos como el aquelarre (donde el diablo como macho cabrío, buscaba sostener relaciones sexuales), lo que facilitó la enmarcación de la feminidad en el fenómeno de la brujería. Una de las prácticas rituales en Quilcacé para coger las brujas que persiguen a los hombres y que toma sentido desde lo expuesto es “[...] para cogerlas cogían un pantaloncillo y dejaban una manga al revés y otra

²⁵ La relación gramática- semilogía permite comprender que es posible desde la realidad popular romper con la concepción que la prosopopeya atribuye cualidades de un ser animado a otro inanimado.

²⁶ En tiempos pasados, era un calificativo que se aplicaba a sanadoras tanto jóvenes como viejas en la época en que la imagen religiosa monoteísta aún no se había impuesto a las antiguas culturas panteístas

al derecho y lo colocaban en la puerta, entonces ellas que volteaban y volteaban para arreglarlos, hasta que amanecía y ahí las cogían” Orfelina Camilo 1987.

Este señalamiento hacia la mujer fue utilizado por el capitalismo, en especial por su mayor fuente de producción la esclavización, con el fin de controlar y manipular la sexualidad, la reproducción y el papel de la mujer en la sociedad; en consecuencia de ese marcado maltrato, la cacería era acompañada de insultos de menosprecio a su propia etnia [...] para cogerlas y conocerlas personalmente les gritaban ¡ve negra perra, mañana venís por sal y manteca!

Otra práctica que pone en relación las fuerzas creativas del Ntu es la de empautamiento; en Quilcacé se reconoce que el único caso fue el de una mujer, así lo relató Iván Vela, además de Eva Camilo de 90 años, para quien Eduardina Camilo, era su tía porque era hija de su abuelo. (Ver anexo Relato 1 Pacto de Eduardina Camilo con el diablo).

Ella era bastante interesada al dinero e hizo pacto con el diablo que le entregaba el alma del papá si le daba el poder. Estaban allí en Quilcacé, entonces que venía pasando, lo entundó al viejo, porque era católico. Todas las noches sacaba a pasear al papá... bien abajo del paso Quilcacé “La Alianza” hay un charco que le llamaban charco de El Pelo, yo conocí el charco, pero no es que fuera un charcote, grandote ¡no, era una quebrada, quizque llegaba ahí y lo metía, quizque se changara en ella, se lo cargaba y cerraba los ojos y el viejo quedaba tundo!...

La evangelización católica, provocó en las mentes de los cuerpos esclavizados conflictos de dudas con respecto a creer en el Dios de los católicos, puesto que sus condiciones bajo su amparo no eran tan benéficas para suplir la necesidad del hambre, como tampoco de una casa, así que en medio de estas vicisitudes se alimenta la dualidad religiosa y es factible el pacto con el dios Diablo. La intertextualidad que provoca este relato es muy cercana al relato del pasaje bíblico conocido y difundido para época de Semana Santa, porque en el ayuno de preparación para la muerte “Jesús es tentado por el diablo”, es retado a convertir las piedras en alimento, además a lanzarse de la altura, le mostró la riqueza material. Eduardina cumple el reto de entundar a su padre bajándole al fondo del charco donde es posible establecer la relación con uno de los tres mundos de este dios “[...] y es que al fondo había una cueva...un hombre así (ademán de rigidez) parado en la puerta [...]”

El comportamiento de Eduardina se establecía desde unas necesidades particulares y es de importancia establecer que el pacto con del diablo es por comida y por riquezas

Ella izque se perdía...sin saber para dónde, ella izque se perdía, cuando izque, izque, llegaba llegaba con carne con plátano, ¡porque era una escasez la tremenda! con plátano con yuca con lo que podía, izque llegaba con un mercado inmenso, como la parada izque era que le entregaba el alma del papá y un palacio en vez de casa, era el trato.

El relato brinda solución de cómo romper el pacto con el diablo y es precisamente mediante los rituales de exorcismo con agua bendita.

El abuelo mantenía un cántaro, es una olla grande con una boquita así sita con un aro de barro quemao, echaban agua ahí y parecía que fuera agua de nevera, pero esa era agua bendita. Cuando llegó izque cogió y se acostó la Eduardina a dormir, era para despertar y volverlo a llevar, entonces cogió mi abuelo esa agua bendita y ¡ruash! y ¡paff! Salió esa mujer sin saber pa' donde, tuvo perdida, año y medio.

Eduardina siguió sorprendiendo por cuanto cada vez que se retiraba el sombrero de su cabeza caían monedas que disfrutaban los niños recogiendo, así lo comentó Andrés Camilo. Julio2021

En este sentido, donde el ser y el estar adquieren miradas diferentes es preciso contemplar la voz de la memoria de permanencia de las comunidades originarias, para ello, se hace pertinente la reflexión que el Cauca era el gran territorio de comercialización por ser un lugar de encuentro de los diferentes comunidades originarias, así lo deja entrever la presencia de las tribus quillacingas, mezcladas con los quichuas que habitaban en la hoya del Patía, cuyos avances llegaron a la región de Popayán, según lo demuestran no pocos de los vocablos usados por los aborígenes que moraban en el Valle del Cauca. (Ver anexo Mapa 4 Los Quillacingas vecinos de los Pastos)

Al momento de la conquista española en la década de 1530, la región del extremo norte de la sierra ecuatoriana y los andes meridionales colombianos que le eran contiguos presentan algunos elementos que recuerdan esta segunda situación de espacios fronterizos, así como otros que ratificarían que los territorios de los grupos Pasto y Quillacingas se ubicaban en los límites más externos de la frontera boreal del Tawantinsuyu en los Andes Septentrionales. Dentro de esta contextualización de los espacios fronterizos norandinos, las rutas y redes camineras ubicadas en el sur del departamento de Nariño y que fueron propuestos como partes del Qhapaq Ñan,²⁷ estarían por fuera de las fronteras de “dominación segura” (Bernal, 2020, pág. 4)

²⁷ El Qhapaq Ñan, Camino Principal Andino, fue el eje central del proyecto político-económico del Imperio Inca. Este Camino Principal, de una longitud estimada en 6.000 km, servía de enlace a una red articulada de caminos e infraestructuras construidas a lo largo de más de 2000 años de culturas andinas precedentes a los Incas. Todo este conjunto de caminos, de más de 23.000 km, vinculaba diversos centros productivos, administrativos y ceremoniales. Bernal,2020.

En cuanto a la localización de los quillacingas en territorio de la hoya del Patía, es pertinente tomar en cuenta lo expuesto por (Uribe, 1986, pág. 16), porque es un argumento que da apertura a otra hipótesis de existencia de otra población

La cuenca del Patía, cálida y seca, fue asiento de numerosos grupos de diverso nivel de desarrollo. Las prospecciones arqueológicas en esta región han permitido ubicar una cerámica que difiere notoriamente con la que se encuentra en el altiplano de Ipiales, hacia el sur, pareciéndose en cambio, a la que se encuentra en el actual municipio de El Tambo en el norte de Nariño y a la de El Bordo y Guachicono en el Cauca (Uribe, 1986, pág. 12)

La voz de la memoria ancestral permite conocer que hacia 1535, Quilcacé era parte del territorio pubenense; los historiadores Abelino Dagua y Misael Aranda (1999), al describir el territorio antes de la llegada de los colonizadores, establecen la vinculación de El Tambo con la confederación Pubenense

[...] Sus límites comenzaban en el Alto de Chapas, cerca a lo que hoy es Santander de Quilichao, de allí iban a la laguna de Chapas, bajaban al río Suárez y, después pasando por Honduras, subían a Pico de Águila y a Tierras Blancas; bajaban a continuación por El Tambo, abrazando a todos los pubenenses, hasta llegar a Pupayán. p4

Luego en el 2011 Avelino Dagua Hurtado, en el desarrollo del trabajo de la investigación con la etnolingüista Obando (2019, pág. 42) afirma:

[...] Antes era un gran territorio amplio, no de límites sino de recorrido que se hacía en espiral es decir redondeando, potokmay, desde Puerto Tejada a Santander de Quilichao para abajo y luego se reunía al río Cistanaya, pasaban a Picos de Águila y de ahí iba para abajo a encontrar el río Quilcacé, al río Mayo que va hasta Pasto.

El historiador Aragón en 1941 (págs. 9-11) planteó la existencia de la Confederación Pubenense al afirmar que al entrar por la hoya del Cauca al sur, se hallaban los pubenenses, en confederación con varias tribus sometidas al régulo o yasguén, cuya residencia era Pubén, hoy Popayán. Los Pubenenses deben su nombre a su cacique, reconocidos por los españoles por su organización y entereza al punto que prefirieron la muerte a ser esclavizados. Una de las decisiones fue dejar de producir alimentos bajo la esperanza que los invasores de su territorio se marcharan al no tener con qué alimentarse ellos, ni sus animales. Fueron guerreros admirados por lo intrépido con la topografía del terreno, pantanos y puentes.

Iban al combate ataviados con ricas joyas como petos y brazaletes, cubiertas las cabezas con coronas a modo de caperuzas de luto, con paveses al brazo para su defensa, pintado el rostro de achiote, en escuadrones bien disciplinados y con numerosas mujeres que les suministraban las flechas para dispararlas. Con valor admirable, con furia propia de quien es víctima de la injusticia, peleaban estos indios, pero las ventajas de las armas de fuego, la acometida de los caballos, cómo podrían darles el triunfo por más que su valor asombrara a los mismos (Otero, 1952, pág. 201).

En el trabajo de campo realizado en Quilcacé año 1987, el único originario de la familia pubenense era Simón Tombé de descendencia Misak, casado con una paez, reconocido en la comunidad por sus labores de cuidandero del cementerio. [...] él desempeña diversos oficios que lo hacen un miembro “indispensable en la comunidad”, es ebanista, maestro de construcción, sepulturero, pintor, cerrajero, etc” [...] (Campo & Espejo, 1988, pág. 56).

En la entrevista que se le hizo a Jesús Andrés Camilo (2021, junio 30), se estableció que Simón Tombé Pillimue, fue llevado de Piendamó a Quilcacé por Octavio Vela Sarria, como una forma de colaboración, puesto que acababa de quedar viudo con 5 niños. “Mi papá era bravo, exigente pero ayudaba a la gente. Se dedicó a criar sus hijos, no tuvo ninguna mujer. Era quien estaba pendiente de la llegada del Padre, tocar las campanas, limpiar el cementerio, hacía ataúdes, mi papá lo trajo por colaborador”. (Anexo Ilustración 6 Simón Tombé P).

1.2.1 Los indios Bravos una comunidad pubenense invisibilizada

La relación de dominación de los pueblos, constituyó una mirada poder del conquistador o invasor, por esta razón, es preciso tener en cuenta que algunos historiadores escribieron para los intereses de los terratenientes, así que el origen de la negación y desconocimiento de los pueblos nativos, en gran parte se debe al poder que se ejercía hasta en los escribanos.

En el año 1987, en el naciente mercado de Pueblo Nuevo se comercializaban algunas vasijas de barro que según información se sacaban de las cuevas “cementerio” de los Indios Bravos, reconocidos por lo aguerridos y porque se pintaban la cara. No fue posible viajar hasta dicho lugar porque las “amarillas no podían caminar por esos territorios”, en mención al color de piel mestizo y a la delicada situación de riesgo a ser tomado como rehén de las FARC.

María Emilia Caicedo de 75 años en la entrevista realizada en Quilcacé, año 1996, reafirmó la presencia de los pueblos originarios a los cuales denominaban Indios Bravos, quienes no sólo estuvieron concentrados en la Alianza, lugar donde se inició la exploración de las tumbas por los afrodescendientes, sino también en Quilcacé.

Las piedras las ponían el otro día los Indios Bravos-¿Quiénes eran Los Indios Bravos?
- Los Indios Bravos eran...un...mejor dicho que la negrimenta, la negritud, eran esclavos para ellos, entonces los ponían a colocar estas piedras, en 1910. Mi papá oyó, mi papá, mi papá nos contaba eso, que los Indios Bravos eran los que los ponían esto, este plantun (planchón) para poderles dar arriendo para trabajar. El arriendo no se lo daban hasta que no iba a trabajar por ejemplo para allá trabajaba uno y para allá trabajaba el otro, porque estas no más no son las murallas que son por aquí, no más no son; las de acá abajo en Marchán, allá donde está ese entierro que nadie ha podido covar...también hay un mundo de muralla, pero más bastante que ese, porque hay un pedazo que ya se dañaron (Emilia Caicedo 1996)

La no enunciación del amo, pero sí de la figura de arrendamiento para trabajar, connota el reconocimiento de una propiedad; en este caso, el valor de la propiedad del amo no es el mismo para los arrendatarios, quienes configuran dicho valor desde la utilidad para la acción de trabajo colectivo que obtiene una ganancia en común. La relación de sentido-pensamiento que ahonda en la fuerza sémica de negación a continuar esclavizado mediante la figura de arrendamiento, genera una antinomia dado que trabajar sin sueldo para una sola persona es una acción esclavizante, pero, trabajar sin sueldo no es una acción esclavizante si es para el bien común; así que la complejidad de la supuesta contradicción se permea de sentido cuando tanto el originario como el africano se identifican como “aliados” de la misma encrucijada de atrapamiento por el poder. Desde la pragmática textual es factible dilucidar que los originarios de América no se sentían esclavizados porque su trabajo era pago a manera de arrendamiento así que la fuerza de trabajo del esclavizado era importante para el desarrollo conjunto de la labor asignada. Grosso (2018, pág. 20) acude a Giddens (1977) para explicitar que “El escenario de la “hermenéutica doble” se abre sobre el dominio de las representaciones de los otros, donde toda interpretación procede de pre-interpretaciones: cuerpos encontrados y sentidos en pugna”.

La ejecución del trabajo individual y luego colectivo, demandaba del compromiso del afro para colocar la piedra base sobre la cual, cada uno va a trabajar a lado y lado. La cercanía de los cuerpos y de la voz emitida cara a cara con el otro crea todo el ambiente de mediación en un lugar y en un tiempo determinado, que desde la identidad sitúa a cada participante de la actividad desde una causa y una consecuencia llamada el territorio de poder del amo.

Finalmente, unos y otros mantuvieron relaciones comunicativas por su condición de oprimidos y la lengua es orientadora de la historia, es así, como la entrevista con la señora Diocelina de El Llano, fue una fuente informativa que da cuenta de esta realidad. En su huerta

tenía una sola mata de algodón, dijo haberla sembrado para sacar motas para el dolor de oído y al preguntarle acerca de si tejía, adujo: “ya nadie hila con la mano, sino que se compra. Esta es una puchicanga para hilar guambiza o guambia, está la hice yo”. Las voces puchicanga y guambiza refieren su interacción con las comunidades originarias caucanas, en este caso, no cabe duda de la presencia de los Indios Bravos de la Confederación de los pueblos Pubenenses.

Algunos historiadores afirman que la voz Quilca viene de los hablantes quechuas o quillacingas y las versiones de algunos cronistas, permite corroborarlo; lo cierto es que actualmente, los Indios Bravos no tienen una población como referente y como tal presupone la extinción. Es desconcertante que no haya en el Cauca una comunidad con tal nombre y no exista una población referente en el territorio, en su defecto se conoce la ubicación de dos cementerios cercanos en el mismo Quilcacé.

Los Indios Bravos ... Como así le cuento hay un cementerio de los Indios Bravos que son acá abajo en Marchán, hay un cementerio de los Indios Bravos, aquí en ese lado de la finquita al lado del puente donde le dicen Bombo, hay un cementerio de los Indios Bravos. De las tumbas sacan a veces, han sacado unos aretes de oro, no han sacado ollas porque no las han buscado (María Emilia Caicedo 1.996)

En el 2020 indagué con Gildardo Carabalí sobre el cementerio de los Indios Bravos de la Alianza y me comentó que en el trazo de la carretera se encontraron elementos como vasijas que confirmaron la presencia de una comunidad y de su lugar de entierro. Por otro lado, la entrevista realizada a Eva Camilo en junio del 2021, develó algunas de las características con las cuales se les reconocía con el apelativo de Bravos.

Mi mamá se lo había escuchado a mi abuelo, yo alcancé a escuchar pero cuando yo tenía uso de razón ya habían desaparecido, eran Bravos porque no podían ver una persona porque se la comían. Primero mordían, se chupaban la sangre porque la sangre del ser humano tiene sal y por eso la carne se la comían cruda.

La no presencia de esta comunidad en la actualidad, tiene variadas explicaciones que van desde las prácticas de controles para la tributación, no levantamientos, no práctica de rituales propios, no uso de la lengua propia, hasta la asignación de trabajos forzados, traslados a zonas de climas malsanos, entre otros. La necesidad de cumplimiento de dichas restricciones provocó el desalojo de los territorios y la reorganización de algunas comunidades. Si bien estas prácticas surtieron efecto para someterlos, no fueron exitosas para el control de las enfermedades contraídas por el contacto con el europeo, extinguiéndose algunas comunidades. La explicación a la no presencia de dichas comunidades, como también el desconocimiento de qué sucedió

con las mismas, es una invitación para el desarrollo de futuras investigaciones. (Ver anexo Tabla 4 Decrecimiento poblacional 1.558-1589)

En relación con lo afirmado Iván Vela Carabalí y Elia Rosa Camilo afirman que los Indios Bravos son los mismos indios Bojoleos “Los indígenas estuvieron habitando porque ellos se volaban, porque indígena en tierra caliente no se aguanta el calor, cuando ellos se vuelan de algún lugar porque ellos son esclavizados se toman esta parte, además Quilcacé era un paso obligado al Patía” (Entrevista año 2021)

1.2.2 Tejido de conformación de la historia

Bajo la pretensión de adentramiento en los sentimientos que pudieron acercar a las comunidades originarias y a las africanas, teniendo en cuenta que a las primeras les pertenecía un territorio y una organización, en tanto, los africanos llegaron esclavizados, arrancados de sus territorios en condición de inmigrantes forzados y desvinculados de sus organizaciones. En consecuencia, la condición de esclavizado fue uno de los tantos incentivos del refugio en su espiritualidad; fue el hombre abandonado a su suerte que debió configurar su ancestralidad como un principio de encuentro para trascender las barreras individuales de la cultura puesto que los africanos llegados a América fueron despojados de todo derecho y frente a ello, sin distingos de castas, ni género desarrollaron diversas formas de resistencia, pero también de re-existencia.²⁸

El Cauca por su riqueza minera fue atractivo de los conquistadores, en consecuencia Popayán fue un gran centro de concentración del poder esclavista que se abasteció con mayor intensidad de africanos, una carta de 1592, encontrada en Popayán, lo asevera:

Presupuesto: Es la gobernación muy rica toda de oro y no le faltaría plata si tuviese brazos que la meneasen. El oro se halla en ríos, en criaderos, peladeros, en vetas. Suele haber tropezones riquísimos. Es grande la suma de oro que se ha sacado de aquella provincia, porque toda ella está milagrosamente lastrada de oro y no hay río ni quebrada que no lleve buen oro y de seguir. Por ser tierra caliente y los indios bebedores y por otras causas han faltado, de manera que en cien leguas no hay doce o catorce mil indios y éstos están en Popayán, Cali y Pasto y tiene Pasto más de ocho mil porque goza de tierra fría. De manera que Cartago, Arma, Anzerma, Cara Matta, Buga, Agreda y Madrigal son muy faltos de indios y se va la tierra a acabar a más andar, porque ya se trata de despoblar a Madrigal (subrayamos) y no tiene seis

²⁸ Tema planteado por el intelectual y artista colombiano Adolfo Albán Achinte, es parte de la pedagogía y la estética decolonial. La resistencia trata de crear maneras de existir, lo que incluye formas de sentir, de pensar, y de actuar.

moradores y muy breve hará lo mismo Agreda y Buga, porque ya en lo de Timaná y La Plata se han despoblado otras dos colonias y así se entiende se acabará muy presto. (Arboleda 1966) citado en (Mina, 1975, pág. 23)

El presupuesto de la carta, en sus apartes corrobora entre otros aspectos, la riqueza natural del Cauca, motivo de ambición de los conquistadores “Es la gobernación muy rica toda de oro y no le faltaría plata si tuviese brazos que la meneasen”, de igual forma, deja ver la gran indiferencia frente a los despoblamientos y por ende las prácticas de desplazamiento forzado “[...] porque ya se trata de despoblar a Madrigal (subrayamos) y no tiene seis moradores y muy breve hará lo mismo Agreda y Buga, porque ya en lo de Timaná y La Plata se han despoblado otras dos colonias y así se entiende se acabará muy presto”. La ambición sentida y planeada de los conquistadores contrasta con la concepción de valores frente a la relación con la naturaleza y su comunidad por cuanto los nativos de América, no saquearon o agotaron la naturaleza, tomaban de ella, el oro que necesitaban para sus ceremonias rituales o para sus adornos, petitionaban permiso a la naturaleza, distribuían, no acumulaban, no vendían o mercantilizaban sus productos en su defecto intercambiaban a manera de “trueque” u ofrecían como práctica de solidaridad.

“Respuesta. No hay otro remedio para sacar un tesoro tan grande como hay en aquel sitio sino procurar de poblarle con negros casados en colonias que aunque sean esclavos hanlo de ser ascripticios a los metales en forma de pueblos, de que resultará un provecho muy grande sin daño de nadie, en útil de todos.

Los negros no reciben agravio porque les será muy útil a los míseros sacarlos de Guinea, de aquel fuego y tiranía y barbarie y brutalidad donde sin ley ni Dios viven como brutos salvajes, llevados a tierra. Mejor y saná, para ellos abundante, alegre, para que mejor se conserven y viva en policía y religión, de que conseguirán muchos bienes temporales y, lo que más estimo, espirituales: que porque la nación de los negros es muy capaz de ellos, será sumo beneficio, si se les concediere, e injuria denegándoles...”. (Arboleda 1966) citado en (Mina, 1975, pág. 23)²⁹

La carta es una declaración de imposición del ego descubridor, conquistador, colonizador de la alteridad, que rige el destino, “[...] poblarle con negros casados en colonias que aunque sean

²⁹ Seudónimo del autor Michael Taussig.

esclavos hanlo de ser ascripticios a los metales en forma de pueblos”. Justifican dicho encubrimiento desde el pretexto de evangelización y de barbarie “[...] de aquel fuego y tiranía y barbarie y brutalidad donde sin ley ni Dios viven como brutos salvajes, llevados a tierra. Mejor y saná, para ellos abundante, alegre, para que mejor se conserven y viva en policía y religión”. Dusell (1994, p 8-36) afirma que así los europeos (o los ingleses en particular) se transformaron, en “los misioneros de la civilización en todo el mundo” es a partir de esta respuesta, que es factible reflexionar acerca de la invención de la pobreza de África y de América por parte de los europeos, por cuanto la relación de dominación, constituyó una mirada de los pueblos que desde el poder del conquistador hicieron del oro un elemento de mayor valor que el mismo ser humano, al punto que generaron consumismo abusivo de los recursos naturales y concentración de poder en la Corona y algunos adelantados de la conquista, ahondando de esta forma las diferencias económicas desde la base de dos filosofías de ver y sentir el mundo completamente diferentes, concepción que llevó a los nativos a ser hospitalarios y generosos, recibiendo a cambio maltrato y traición.

La extracción de la riqueza del territorio, no cumplió con la prescripción expuesta en la carta de respuesta, por cuanto el saqueo sistemático y mal intencionado no se ocupó “[...] de que resultará un provecho muy grande sin daño de nadie, en útil de todos.], por dicha violentación al territorio se demanda retribución/reparación, puesto que para los naturales y los africanos, el oro no era su fuente de subsistencia , los europeos lo convirtieron en la base de su economía y con ello, hicieron de la ambición el fundamento de castigo planteado en el mito *El entierro de Marchán*.

El texto se fundamenta en el presupuesto con respecto a la actividad minera y su producción

“[...] La utilidad será grandísima y no se puede estimar por ser materia de tesoro y negocio escondido, que podría ser tanto que la imaginación puede comprehender lo que es hoy palpable, y en la mano diré lo demás. El suceso lo podrá mostrar: que yo soy hombre y no adivino”.

Esta aseveración determina la intencionalidad de la respuesta, razón por la cual, las consideraciones plantean los intereses de la Corona Española:

- La riqueza del territorio era incalculable, por ello, el afán de “condicionar” la organización del espacio, el manejo de esclavizados, la tributación para la Corona, entre otros.

- Las prescripciones reglamentarias de buen trato, alimento, vestido, vivienda, etc. en el favorecimiento de la vida de los africanos como esclavizados para trabajo en las minas.

El encabezamiento de la condición 7, es contundente con respecto a la fragilidad de la Corona de hacer control ante los amos, pues los sentencia a ser de por vida esclavizados, resumiendo la negación del otro y su encubrimiento con esta aseveración [...] y aunque ellos y sus descendientes han de ser siempre esclavos [...]”. A su vez, la Condición 8, ratifica la fatídica condena a continuar esclavizado aún bajo otras formas de trabajo.

En estos años hasta la real paga a su maiestad no an de poder conseguir libertad, pero despues si por sus merezimos. Y virtud no por precio perc quando fueren libres no an de poder salir de aq'l sitio ni dejar de trabajar en las minas y impornaseles un tributo moderado para su maiestad avida consideracion q' aunq' saque mucho oro se a de sustentar y la mina q' no es suia y q' sera jornalero, pero es bien obligalle a tributo porq' no huelzue, salvo si la edad no le excusare o la enfermedad.

Para asegurar tales condiciones se prohíben también sus servicios junto a personas de las cuales pudiesen obtener aprendizajes, ello, posibilita comprender por qué el relato mítico *El entierro de Marchán* es una voz de liberación.

Condición 4 “[...] En la mina menos sirvan al amo ni al minero, ni al sacerdote, ni aprendan a leer, ni a escrevir, ni a esgremir, ni a andar a caballo, ni tengan armas ofensivas ni defensivas, porq' con esto no ay resto de temor”³⁰

La esclavitud como forma de sumisión y posesión de esclavizados determinó la estructura social y económica del Cauca, por cuanto fue fundamental para el funcionamiento y marcha de las grandes haciendas como la de El Limonar o de Quilcacé, localizada en el Tambo – Cauca.

Neftali Vela (entrevista 1987), declaró el cepo eran unos palos labrados para amarrarlos de punta y punta, eran labraos, tenían esto (la muñeca) y el tobillo y cuando el tipo era muy bravo, le ponían boca arriba y le daban pata y ahí quedaba.

La mano de obra esclava de los africanos, en la economía minera del Cauca, era reconocida por los funcionarios de la Corona, al punto de afirmar que daba más utilidad en un año cien negros que quinientos indios. La realidad afirma Jaramillo en materia de justicia era otra:

³⁰ El original de este documento se encuentra en el Archivo General de Indias de Sevilla. sección Patronato. 240 RQ6, Reel 43. Fue fotocopiado por el investigador norteamericano Robert West, quien gentilmente cedió una copia al Archivo Central del Cauca. donde se halla clasificado en Colonia, signatura NQ12069.

“Mientras la legislación sobre indígenas es de carácter paternalista y está impregnada de principios morales, la que se refiere a los esclavos es de carácter represivo y considera legítima la institución de la esclavitud” (Jaramillo J. , 1969, pág. 65). Lo cierto es que unos y otros mantuvieron relación por su condición de explotados y oprimidos, pese a la poca información de las relaciones que hicieron parte de la vida cotidiana de las poblaciones, es muy probable que se dieron diversas experiencias de contacto, intercambio cultural y mestizaje biológico, algunas de las cuales estuvieron mediadas por la institucionalidad colonial, mientras que otras se dieron al margen de la misma (Rojas, 2006, pág. 101).

Los esclavizados durante la Colonia superaban en número a los amos, este hecho creó una zozobra permanente en la sociedad esclavista de Popayán, pues temían que ocasionaran una revuelta para acceder a la libertad (Colmenares, 1999, pág. 76). Esta situación de prevención permite comprender por qué después del proceso de bautismo se entraba a formar parte de unas cuadrillas donde se procuraba evitar el encuentro de esclavizados de un mismo sitio, con similares lenguas y de la misma casta. (Zuluaga, 2019, pág. 37) Agrega el investigador que estas formas no fueron las únicas; la extraneidad fue la más contundente:

Ella no solamente debía superarse, dejando de ser extranjero por el nacimiento en estas tierras. Era necesario, además nacer dentro de una comunidad de la que hiciera parte natural, lo que la esclavitud siempre impidió. Además, esa comunidad debía poseer o ejercer una territorialidad sobre un espacio que considera propio. (Zuluaga, 2019, pág. 41)

Los africanos y las comunidades originarias de América, desde la diferencia de sus mundos socioculturales presentaron también las condiciones de subalternización, diferenciadas en el tiempo y en el espacio; elementos que influyeron en la reinvenición comunicativa; por cuanto desde la gramaticalidad semiológica, la causa implica un efecto y este a su vez un sentimiento: Causa (colonizar-usurpar) efecto (dominación–desarraigo) sentimiento (resistencia-liberación). Ver anexo Diagrama 1 Gramaticalidad semiológica.

En la connotación del tejido de significación del espacio habitado por el otro, los originarios de América habitaban sus territorios y ante la llegada violenta de los conquistadores, ese tiempo presente de colonización fue de ocupación violenta del territorio, es decir, quienes llegaron fueron usurpadores de su lugar de coexistencia con la naturaleza. Usurpadores porque invadieron y no guardaron respeto a sus lugares sagrados, negaron su lengua e invisibilizaron su espiritualidad. En tanto, el africano sometido la migración forzada a América, le arrebataron

en forma violenta de su territorio, lo sometieron al desarraigo de sus costumbres de su parentela, sus lugares sagrados de comunicación con sus orichas. Su cuerpo y su psiquis sufrió el sentimiento del desarraigo, al ser abandonado a su suerte en un viaje sin retorno, en el cual, violentaron su piel con la marca de la carimba, vendieron su cuerpo como un objeto en el mercado a un amo que esclavizó su cuerpo con el trabajo bajo el látigo.

Cabe destacar que la relación de causalidad, generó un sentimiento que no fue producto de un efecto sino de una acción reiterativa y continua, es decir de un sentimiento; de esa forma fue como se significó el sentimiento de evocación por África, como un lamento que lacera el cuerpo y la psiquis ante el desarraigo, de igual manera se constituyó el sentimiento de reparación y de liberación; en el relato de Marchán no se mendiga retribución se demanda reparación por el empobrecimiento en América al tenerlos trabajando como esclavizados en Quilcacé.

1.3 La hacienda de Quilcacé y los Padres Camilo o del Buen Morir: Permanencia esclavizadora

En el Archivo Histórico Central del Cauca, Época de la Colonia, Tomo IV, folio 79, año 1774, el presbítero don Mariano Valdés y Bonilla ya figura como heredero de la hacienda de Quilcacé, posteriormente aparece como dueño don Juan Francisco Eguizábal, quien fue “el primer payanes que ejerció en propiedad la gobernación” (1749-1752). Este fue hijo del español José Eguizábal y Francisca Javiera de Aguinaga y se casó con Rita Mosquera. Fue el primer gobernador nacido en Popayán, no tenía ascendencia directa con los principales conquistadores.³¹ Éste le vendió al presbítero Beltrán de Caycedo quien donó la hacienda a los padres Camilos o de la Buena Muerte, en el año de 1766.

Los padres españoles de la Orden de los Camilo llegaron a América por Quito, Perú, México y otras poblaciones, La licencia de la Corona para su asentamiento en Quito data desde el 14 de noviembre de 1776. (Ver anexo Manuscrito 1- Licencia de fundación del Convento de la Buena Muerte en Quito. Archivo Histórico Nacional. Conventos, tomo XV, época de la colonia, folio 00462).

La casa provincial estaba situada en Lima; por lo tanto le correspondió al Superior Martín de Andrés Pérez hacer el nombramiento de Manuel Joseph Castellanos como el superior del

³¹ Héctor Llanos Vargas , Surgimiento, permanencia y transformaciones históricas de la élite criolla de Popayán (siglos XVI-XIX).p82

Convento de Popayán. (Ver anexo Manuscrito 2. Nombramiento de Manuel Joseph Castellanos como el Superior del Convento de Popayán, julio 5 de 1.766. Conventos, tomo XV, época de la colonia, folio 00458).

En el Archivo Central del Cauca, se constata que los Padres Camilo iniciaron los libros de cuentas de la hacienda de Quilcacé desde 1770, indica que contaron con 4 años de sustentación para sus gastos.

Sig: 9632. (Col. E I -20 or)

Remitente: Anónimo.

Destinatario:

Contenido: “Libro de gasto de (la hacienda de) Quilcacé y minas de Chajaya y Botijas, de este Colegio de San José de la Buenamuerte (de Popayán) a que se da. principio el día 14 de julio de 1770 y se advierte que por no haber habido cuentas formales hasta dicho tiempo se da principio el día 14 de junio de 1770 (sic)”.

Lugar de procedencia: Popayán.

Aragón, (1941, pág. 37), manifiesta que el Presbítero don José Beltrán de Caicedo compró, a mediados del siglo XVIII , al gobernador de la Provincia don Juan Francisco Eguizábal, unos solares, dentro del área de la ciudad para construir un colegio de misioneros franciscanos; más como el sito elegido no fuere del agrado del Visitador de la Orden, el presbítero Caicedo resolvió traer a los Padres Camilo para atender a los enfermos pobres y ofreció su hacienda de Quilcacé avaluada en \$46.000 para sufragar los gastos del sostenimiento, y dio \$20.000 para su traslado de España.

El mensaje del 28 de enero de 2016 del Reverendo P.Vittorio Paleari,³² Mi Superior Provincial de la Provincia del Norte de Italia a Juan Pablo Villamizar Mi Delegado Provincial de la Delegación Colombia Ecuador, permite conocer cuántos esclavizados le fueron entregados a los Padres Camilos.

Este rico benefactor eclesiástico, según el estudio hecho luego de su muerte, hizo donación de tres haciendas: “Quilcacé, Malvasá y Potilia, además de una casa y hacienda de Pomasque y las minas de Chajaya y Botijas. La hacienda, incluidas las minas, distaban de Popayán aproximadamente 57 Km y por ella pasaba el rio llamado Quilcacé, el terreno regular media 35 km por 18 km, y proveía el sustento de la comunidad. El ganado, constituido por 2.280 vacas, 138 yeguas con dos establos, 4 mulas y un asno, 93 caballos de transporte, 11 potros, 27 mulas, está valorado por 13.400 pesos. Todo el resto: el derecho a las minas de Chajaya y Botijas, habitaciones,

³² En el marco del sexenio (2014-1020), en el contexto del Proyecto Camiliano de revitalización de la Vida. Jubileo extraordinario de la Misericordia (2016). Mensaje a la Delegación Colombia Ecuador 18-27 de febrero 2016.

capilla, almacenes, cultivo de bananos, etc., y la posesión de 109 negros (provenientes de África) está valorado en 41.665 pesos. (P.3-4)

La donación realizada por Beltrán Caicedo afrontó también juicios como el que aparece registrado en el Archivo Central del Cauca, Catálogo general, Eclesiástico, juicios.

Sig.: 9631 (Col. E I -17 j).

Remitente: Manuel José Castellanos, Superior del Hospicio de Padres de la Buenamuerte.

Destinatario: Ilmo. Sr. Dr. Don Jerónimo Antonio de Obregón y Mena, Obispo de Popayán.

Contenido: Autos “sobre la posesión de las donaciones hechas por el Dr. Don José Beltrán de Caicedo a los Reverendos Padres de la Buenamuerte”, para la fundación y establecimiento de un Colegio de su Orden en Popayán. Teniendo noticias ciertas el P. Manuel José Castellanos de la Orden de Clérigos Regulares de la Buenamuerte y Superior del Hospicio establecido en dicha ciudad, que el Rey había concedido la licencia necesaria para la fundación del Colegio pidió al Obispo que, con las formalidades necesarias, se ejecutase “la entrega de las donaciones (hechas por el Dr. Caicedo) en las especies y fundos” que él eligiese, de acuerdo con las disposiciones del dicho doctor, y con el consentimiento del albacea, Capitán Don Tomás Ruiz de Quijano. Hechos pues, los inventarios, avalúos y demás diligencias del caso, el P. Castellanos escogió de entre los bienes del Dr. Caicedo, la hacienda de Quilcacé las minas de Chajaya y Botijas, con los esclavos, herramientas y demás aperos que en ellas había, y quedó su Colegio alcanzado en 6550 ps., que reconoció a favor de varios principales de censos que gravaban la testamentaria del Dr. Caicedo. También se le dio posesión al P. Castellanos del convento edificado por el Dr. Caicedo en el Achiral y de los solares en que éste se levantaba, los cuales vendió el Colegio de Misiones de Nra. Sra. de las Gracias (véase fol. 53 y sig. 9616) a la referida testamentaria. Aparece en estos autos el avalúo de los libros del difunto Dr. Caicedo que él, legó al Colegio de la Buenamuerte, y que paraban en poder del Mtro. Don Manuel de Caicedo, entre los que se encontraban: la Historia Universal de-Bossuet, la Política de Quevedo, la Historia del Nuevo Reino de Piedrahita, la Recopilación de Indias en 4 tomos, etc. que, se apreciaron todos en 760 ps. 4 rls. Como el dicho Mtro. Don Manuel de Caicedo no quisiese entregarlos al Colegio de la Buenamuerte se le retuvo para pagarlos la pensión anual de 400 ps. Que percibía como rédito de los. 8000 que le dejó el expresado Dr. José Beltrán de Caicedo. Al principio figura la escritura de donación que hizo el mencionado Dr. Don José Beltrán de Caicedo a la referida Orden de Padres Ministros de los Enfermos Agonizantes, hallándose ya “impedido de la vista, porque con la luz se le ofusca la vista (sic) y le sobrevienen vértigos”, del convento que levantó en el Achiral para que estableciesen en él un Colegio y de 40.000 ps con que lo dotó para su fundación, y otra por la cual, así mismo, hace donación de 20.000 ps. Para que con sus réditos viniesen de España los religiosos necesarios para poblar el dicho

Colegio, por haberse “instruido (el otorgante) en que los americanos no pueden soportar el Instituto” de los expresados Padres de la Buenamuerte.

Lugar de procedencia: Popayán.

Fecha: 16 de julio de 1766-3 de julio de 1770

Folios: 142

Observaciones: Manuscrito. Copia autenticada. - Archivo de San Camilo.

El acompañamiento de los Padres Camilo o de la Buena Muerte a los esclavizados de Quilcacé no registra ningún cambio benéfico. Al tratar de obtener información acerca de su relación con los esclavizados, o conocer la huella de mitigación de la esclavización, los habitantes guardan silencio o aducen desconocer, lo cual, denota que se tiene reserva por la investidura católica, aunque esta, no es limitante para señalar mediante la voz del mito *El entierro de Marchán* a los Padres Camilo de ambiciosos, de usurpadores de las riquezas de la naturaleza, de desalmados y crueles con sus criados. En el paje se concreta la representación de los servidores esclavizados, una vez los cuerpos son violentados y desde su semiología de significación claman por la extracción de los ojos que otros cuerpos desde su poder de hombres católicos le ocasionaron abruptamente, dejándole en el abandono de su ceguera adquirida; porque como ser africano ante su sabiduría perceptiva innata de interacción con el cosmos no depende de sus ojos para ver, pero ante el adoctrinamiento en ceguedor de la evangelización es un ciego abandonado a su suerte.

Los religiosos mostraron poca importancia a la desgracia humana de la esclavización, los hombres esclavizados les fueron entregados en el inventario de inmuebles y semovientes. En su afán de evangelización re-bautizaron a los africanos y les dieron los nombres que como amos consideraron y para re-confirmarlos como su propiedad les apellidaron Camilo.

La caridad de los Padres Camilo para con sus semejantes en el buen morir, no les inhibió su participación en la decisión de la práctica de vender esclavos tal como aparece consignado en la documentación del Instituto de Investigaciones Históricas “José María Arboleda Llorente”,

Otorgantes	Extracto	Nro.	Folios
Colegio de la Buena Muerte	Venta de esclavo	162	170
Colegio de la Buena Muerte	Venta de esclavo	229	272 V
Colegio de la Buena Muerte	Venta de tierras	249	291 V

Tabla 1. Registro de venta de esclavos por parte de los Padres Camilo. Fuente de Archivo: Tomo 49, Notaria1, Año 1779 II, Libro12.

1.3.1 La hacienda de Quilcacé como parte de los bienes de la Universidad del Cauca

El Centro de Estudios Interculturales de la Pontificia Universidad Javeriana de Cali construyó un borrador con unas líneas generales para el Proceso de Fortalecimiento. Este borrador fue discutido, retroalimentado y avalado por un equipo del PCN (Proceso de comunidades Negras). En este trabajo investigativo se entrevista a Rosa Camilo quien da a conocer que los Padres Camilo compraron cerca de 700 negros y los llevaron a la zona para adquirir riquezas, (lavando oro, o en la mina de sal de El Salado), así mismo con la agricultura (cultivando y cuidando las haciendas). Esta comunidad religiosa abandona el territorio cuando el ejército patriota logra vencer al ejército real y se está en el proceso de independencia de la corona española. La hacienda queda en manos del que fuera un capataz negro llamado Ciriaco Camilo, mucho tiempo después las escrituras se pierden y en 1820 la hacienda la tomó el gobierno civil y se la adjudica a la Universidad del Cauca, después es comprada por la familia Ruiz Quijano, luego pasa a Hernán Barney y su hermano; dice la comunidad que no se sabe cómo pasó a manos de Juan María Caicedo y Carlos Alberto Sarria que eran de origen payanes, quienes compraron las tierras en \$46.000.³³

La versión comunitaria es interesante porque es fuente de diálogo desde el saber popular, según (Bueno, 1945, pág. 100) hacia 1820. Quilcacé la tomó el gobierno civil y la adjudicó a la Universidad del Cauca, como bien de religiosos extinguidos. El Decreto Ejecutivo del 6 de octubre de 1827, ley de fundación de la Universidad, Decreto del Libertador presidente, estipula:

Artículo 1. Se separan del colegio Seminario de Popayán todas las rentas que no sean eclesiásticas o que no hayan tenido una aplicación especial a dicho Colegio, en calidad de Seminario.

Artículo 2) En consecuencia se aplica a la Universidad del Cauca y serán propiedades suyas: 1)- todas las antiguas fundaciones hechas por los vecinos de la Provincia de Popayán y de cualquier otra para dotar cátedras de facultades superiores en el Colegio Seminario de aquella ciudad, y todos los réditos de dichos capitales que hayan vencido; 2)- todos los bienes, capitales, derechos y acciones de cualquier clase que correspondieren a los conventos suprimidos en Popayán de Santo Domingo, San Agustín y San Camilo, incluyéndose en esta aplicación las casas que sirvieron de conventos y las iglesias que pertenecieron a éstas, lo mismo que sus muebles, ornamentos y alhajas...³⁴

³³La Universidad se mantuvo en posesión de ese fundo hasta el 11 de marzo de 1891, en que fue vendido en pública licitación y adjudicada a don Juan Cuéllar por la cantidad de treinta y cuatro mil pesos, por haberlo resuelto así el Consejo Directivo, con aprobación del Departamento. Decreto Ejecutivo 6 de octubre de 1827

³⁴ <http://www.unicauca.edu.co/naya>

En virtud de las disposiciones contenidas en el decreto, la Universidad entró en posesión entre otros bienes: El edificio del extinguido convento de Padres Camilos, o de la Buena Muerte. Este local cuando lo recibió la Universidad se hallaba en ruinas, según consta en una nota suscrita el 24 de junio de 1871 por el rector don Rafael Irurita. Allí, se asevera además que el colegio lo cedió a la municipalidad para que lo destinara a casa de reclusión; que el distrito no pudo utilizarlo para ese fin y lo devolvió a la Universidad, y que esta, “careciendo” de fondos para su reparación y no teniendo que dar un destino útil a dichas ruinas, resolvió la Junta de Gobierno venderlas, dio cuenta de esta idea a la Dirección General de Instrucción Pública, y aprobada por aquella corporación la expresada idea, se hizo la venta en pública subasta. Compró las ruinas y el área el ecónomo del colegio Seminario de esta ciudad para dicho colegio.

La hacienda de Quilcacé, fue donada por don Joseph Beltrán de Caicedo a los Padres Camilos, tal como aparece en los libros de archivo. Conforme a una anotación original de puño y letra del doctor Manuel José Mosquera, primer rector, este fundo constaba de:

“[...] tierras de bastante extensión; de un ojo de agua salada, que en el día produce poco por haberse roto la tierra en el terremoto de 1827, con cuyo motivo se trasmina el agua dulce al ojo; del derecho de minas de Cucarachas, de la cuadrilla de esclavos que trabajan en la hacienda y mina; de la herramienta de labor y de fragua; de un cacagual y otras sementeras; de tres hatos de ganado, un yegüerizo, mulas, caballos y un trapiche de madera con algunas suertes de caña[...].”³⁵

El reconocimiento de dueños de la hacienda conlleva a declarar que en el Cauca se unió al desconocimiento social de las secuelas de la esclavización la academia, representada en la Universidad, ya que el inventario con respecto a los bienes que le son entregados junto a la hacienda de Quilcacé como bien extinguido de los Padres, muestra en detalle el interés por lo económico, sin embargo, no está acompañado de un proyecto educativo o de apoyo para la comunidad. El detrimento de las malas administraciones terminó poniendo en remate la hacienda y sus terrazgueros poco o nada importaron en esta negociación.

La lectura de este contexto es concitador para formular algunas preguntas que aunque no requieren ser resueltas son pertinentes para la reflexión crítica del olvido de los orígenes de fundación de la Educación Superior en Colombia que concede honores a Bolívar y Santander, más, no hace una mención de reconocimiento a quienes con su trabajo de esclavizados en las

³⁵ En el I instituto de Investigaciones Históricas José María Arboleda Llorente, Registro Notarial, Años 1801 a 1896, Tomos I y II, reposa el remate de la Hacienda de Quilcacé en reconocimiento a Cuéllar Manuel Antonio, libro 17 ,año 1891, Vol. 1 Folios 637.

minas o de terrazgueros en las haciendas, o las destilerías, fueron el sostenimiento económico de las universidades. ¿Por qué la Educación Superior no reconoce esta historia?, siendo más contundente en este aspecto ¿Por qué se desconoce la deuda histórica de gratitud con los afrodescendientes de la hacienda de Quilcacé?

Tejer la gama explicativa que indica porqué en la Universidad del Cauca fue necesaria una concertación para conceder ingreso de matrícula a los afrodescendientes, es comprender el compromiso y la buena voluntad de algunos estamentos directivos, como también es pertinente reflexionar desde la semiología de los poderes de representatividad de los cuerpos ¿por qué después de 194 años de fundada la universidad entre sus 51 estudiantes destacados sólo cuenta en su galería con un estudiante de madre afrodescendiente?

La hacienda de Quilcacé según investigación de (Campo & Espejo, 1988, pág. 14), aunque a la voluntad testada del presbítero Beltrán Caicedo, que las propiedades pasarían a la familia del señor Ruiz Quijano; la hacienda de Quilcacé, terminó como propiedad de Guillermo Elías Barney y finalmente de Juan María Caicedo.

En el Archivo Histórico del Cauca se constata que ante la salida de los Camilo, la hacienda de Quilcacé, tuvo como primer mayordomo al señor Ciriaco de San Camilo. Más adelante la región queda en manos de colonos y terratenientes de Popayán.

El informe de empadronamiento que hace el mayordomo de la hacienda Manuel Ciriaco de San Camilo, con respecto a personas libres y esclavos, cuyo destinatario es Manuel José Mosquera, denota que la situación de esclavización tuvo continuidad de los Padres Camilo a la Universidad del Cauca. (Ver anexo Manuscrito 3 - Ciriaco de San Camilo remite lista de esclavos de la hacienda de Quilcacé).

Signatura: 7137 (Ind, CII- 23 h) Archivo Central del Cauca

Remitente: Mayordomo de la hacienda de Quilcacé

Destinatario: Manuel José Mosquera. Provisor

Contenido: Correspondencia relacionada con la administración de la Hacienda de Quilcacé, comprende listas de las personas libres que habitan en dicha hacienda y esclavos al servicio de las mismas, cuenta y razón de los gastos efectuados en su mantenimiento, lista de los productos recolectados y algunos recibos

Lugar de procedencia: Hacienda de Quilcacé, Popayán

Fecha: 10 de diciembre de 1827-27 de febrero de 1832

Folios: 25

Observaciones: Manuscrito Original

En la lista de esclavos es insinuante que Ciriaco como mayordomo de la hacienda de Quilcacé, en condición de libre conservara su apellido De San Camilo y para los relacionados en la lista como esclavos, sus nombres no llevan ningún apellido, hecho notarial que conlleva a señalar que al cambiar de dueño se cambiaba también de apellido por ser propiedad de otro amo.

Padron Jeneral que hago yo el Mayordomo de esta Hacienda de Quilcase, Manuel Ciriaco de San Camilo de todos los esclabos por sus edades y Aspectos poco más o menos...Es como sigue...A saver
Don Maurisio de edad de 58 años
Su mujer Ramona de edad de 50 años
Hijos
Melchor de edad de 25 años
Casilda de edad de 23 años
Juan Miguel de edad de 20 años
Benedicta de edad de 15 años
Calistro de edad de 11años
Dominga de edad de 9 años

7137 (Ind, CII- 23 h)

Desde la tradición oral, se reconoce como mayordomo al Señor Carabalí, cuando fueron propietarios Elías Barney, como también Juan María Caicedo:

Mi papá Abel Carabalí era mayordomo desde el tiempo que la hacienda era de Elías Barney, quien era una buena persona, cuando venía le traía a todos los vaqueros ropa. Mi mamá Jacinta Caicedo, estaba encargada de la cocina y a ella le tocó con Juan María Caicedo, a mí me tocaba manejar la casa (Hermelinda Carabalí, 1987).

1.4 La hacienda de Quilcacé proceso de incorización de tierras

A finales del siglo XIX la familia Caicedo se apropia de más del 60% de la antigua encomienda, situación que se mantiene hasta 1974, ante la presión de sectores campesinos en donde una parte de la hacienda es intervenida por el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA). Más adelante, en 1998 se completa dicha intervención con la parcelación de la hacienda de Limoncito que contaba con 25.000 has de tierra, adjudicándosela principalmente a campesinos descendientes de los africanos esclavizados de la región.

Los nobles y amos ocuparon sus inversiones en virtud al cuidado de sus rentas, fueron benefactores en pro del sostenimiento de sus propios feudos y poco benévolos con sus esclavizados. Los actos de crueldad y de ambición por hacer del esclavizado un ser de trabajo de sol a sol dejó claro que poco o nada le importó considerar al otro como su congénere, así lo deja entrever el reclamo que hace Francisco Eguizábal para que le reconozcan a su madre Doña

Francisca de Aguinaga 250 pts por la fundación de una capellanía a favor del Convento de las Monjas de la Encarnación en asocio con la abadesa del mismo. **Sig:** 12137 (Col. E I -23 cap.). Popayán. 26 de Abril de 1723

Rosa Emilia Camilo en la entrevista de Historias locales en el 2013, narra:

La población africana quedó libre tras el abandono de la congregación del Buen Morir, conformaron pueblos, sin tierra, entonces trabajaban en la misma hacienda de la cual antes eran esclavos. Como la población fue creciendo, tuvieron la necesidad de tierra, de expandir su territorio, pero el dueño no permitía, a pesar de tener una enorme extensión de tierra. El propietario Juan María Caicedo utilizó la estrategia del terraje, que eran una forma de conseguir mano de obra barata a cambio de una porción de tierra que era pagada en especie o trabajo y se valía de los mayordomos y capataces para que todo marchara según sus órdenes.

Esta información, se pudo constatar con la brindada en la entrevista con Horacio López, funcionario directivo de INCORA 1987

En el terraje todos estaban en la obligación de pagar el terraje, más por iniciativa de los capitanes. Cuando el propietario propuso ceder 1,500 hectáreas de la tierra alta con la condición que los 120 terrazgueros le cedieran las tierras de la parte baja, tierras buenas para la agricultura y no haberlo conseguido por el acompañamiento que hicimos para arrendatarios en el Plan AREPA del INCORA; los capitanes empezaron a cometer atropellos como meterles el ganado de la hacienda a las parcelas de ellos para que se les comiera el plátano, les metieron candela a los cultivos, los demandaron por invasión, en algunos casos les dieron látigo y los sacaban a fuate.

La desconstrucción semioprática del pasado ratifica que la esclavitud en el Cauca fue inclemente en el tiempo, que los hacendados como Juan María Caicedo Martínez, tomaron como capataces de sus tierras a los mismos afrodescendientes. Dicha otorgación de poder fue racionalizada para enseñar entre ellos la rivalidad, para romper entre ellos su filosofía de principio “soy porque somos”.

María Emilia Caicedo, vivía en la cabecera del potrero de Marica y tenía una manito seca; una vez, le fueron a cobrar el terraje y ella se negó, entonces Buenaventura Castro (que hoy es beneficiario del INCORA, la sacó a correa, entonces ella, le metió un garrotazo y lo tumbó del caballo y le pegó otro garrotazo, entonces él se vino, le colocó una demanda en el Tambo. La policía fue hasta allá y la trajeron amarrada desde Quilcacé al Tambo y la metieron a la cárcel. Nosotros viajamos en esa época de aquí al Tambo y pagamos la fianza y la sacamos de la cárcel. En esa misma tónica había un grupo de terrazgueros a la viejita Felipa Caicedo que vivía sola le metieron candela a la casa, de ahí al bajar se llegaba a la casa de Fulgencio, también le metieron candela. Los atropellos entre 1972 y 1973 fueron bárbaros” (entrevista Horacio López 1986).

El relato acerca de María Emilia Caicedo presenta en forma escalofriante la tortura y escarnio a que es sometida una mujer sola y en condición de discapacidad, pero a la vez, plasma la dignidad de la mujer que camina por la sinuosa fosa patiana con un calor ardiente que coloca la piel candente. Esta es la historia no narrada en los libros por algunos historiadores; estas son las experiencias de vida que fundamentan la voz del relato del mito *El entierro de Marchán* como una voz de reparación y liberación.

Rosa Emilia Camilo, aduce que la gente se cansó de ese trato y se rebeldizó, una de las personas que lideró este proceso fue Zacarías Camilo, época en la cual inicia la primera reforma agraria y Juan María Caicedo Martínez, se vió obligado a vender parte de sus tierras al INCORA en 1979, y la segunda parte la vendió en 1990, razón por la cual está dividido en Limonar uno y Limonar dos.

De igual forma la entrevista a Horacio López, funcionario INCORA 1986, ratifica que los gobernantes y los amos abandonaron a su suerte a los esclavizados con sus familias en condiciones tanto de salud como económica propicia para la muerte social.

La situación de la región al comenzar el INCORA en 1975, daba los siguientes índices; 58% de analfabetismo, un 60% de sífilis y un 45% de tuberculosis y unos ingresos per cápita entre 100 y 120 dólares al año. [...] era una región donde las 33.300 hectáreas que había adquirido el INCORA y donde se habían asentado las 200 familias, parte de las cuales ya estaban asentadas. En algunas áreas donde el propietario les permitía no había casi que comer, lo poco que ahí se encontraba era maíz porque era lo único que sembraban, como contraprestación para dejarle sembrado al propietario, sembraban pasto y excepcionalmente una que otra mata en las cuencas de las quebradas”.

El conversatorio en 1986 con Horacio López, permite comprender las secuelas de la esclavización, pero sobre todo, convoca a cuestionar ¿Cuál es la explicación que los clérigos de la iglesia católica dan con respecto a la persuasión y permisividad a la negación del derecho a la vida digna?

Las casas en su mayoría eran una especie de...covachas, puede ser el nombre que las represente, cuya altura era de 1,50 con techo agachado, techo de paja un ancho de 2 mts por 3mts, en el interior había un cobertizo en lo alto que era una cama general donde dormía toda la familia (escasamente cabían). Las goteras si llovía tocaba levantarse a escampar y era lo común que la cocina quedara afuera en tres o cuatro piedras. Como le decía anteriormente, había una familia, la cual tuve la oportunidad de ver que tenían su pequeña covacha a manera de nido y subía por un árbol por una especie de palo como el que utilizan en el gallinero con un bejuco para sostenerse y su cocina la tenían debajo en

el pie del árbol; era donde se desarrollaba la vida cotidiana por la noche se subían a dormir. Para uno poder comer algo necesitaba llevarlo de Popayán (plátano, yuca, carne, huevo) tenía que llevarlo porque allá ni siquiera podía comprar ¡cuál sería la pobreza! ¡Póngale cuidado! Ni siquiera podía comprar”.

Rosa Emilia Camilo, habitante y líder comunitaria de Quilcacé en una entrevista de diciembre del 2013 en la entrevista para Historias locales en el 2013, confirma la mirada del funcionario

Los habitantes de Quilcacé cuentan que las casas eran bien altas y grandes porque vivían mamá, hija con el marido, todos vivían y las casas tenían tumbaos o soberaos los que no cabían dormían allí. Las casas de antes eran en techo de paja, cuando había una fiesta la gente tenía que tener una escalera y agua lista porque con la pólvora se incendiaban los techos de las casas. Luego con el tiempo ya apareció el cartón, y ahora ya prácticamente eso desapareció, las paredes antes eran de bahareque y los pisos de tierra y ahora algunos tiene pisos en cemento y baldosa p27.

El arrendamiento fue otra figura utilizada por el terrateniente Caicedo, pero no arrendaba lo que sus trabajadores necesitaban o le pedían sino lo que él les quisiera dar; así que muchos de sus trabajadores empezaron a sembrar a escondidas debajo de los árboles, pero cuando los mayordomos y capataces que rodeaban el terreno se daban cuenta, le informaban a Caicedo, quien desde Popayán daba la orden para que quitaran lo sembrado o le echaban animales a lo que habían sembrado. Se sembraba maíz y colino, no dejaba sembrar plátano, comida como arroz y otros alimentos los tenían que comprar porque no los tenían, si los trabajadores tenían animales como puercos, caballos y vacas, los capataces le colocaban un palo en la boca amarrado para que si se metían a los potreros no se comieran el pasto p26.

La colonización de forma de vida, creó algunas formas de re- existencia que obedecían más a la confrontación interna de poder hacer lo que el otro “amo” hace, lógicamente desde unas condiciones de inequidad económica, psíquica, entre otras y que es comprensible desde las racionalidades ajenas de la interculturalidad de encuentro desde otra cultura o más exactamente entre la racionalidad del ser occidental y la sensibilidad del ser afroandino.

[...] Vale la pena aclarar de que ese primer impulso económico dio como resultado que la gente quisieran hacer lo que ellos tenían como imagen de patrón que era el capataz, que era un tipo que montaba a caballo, tomaba aguardiente y echaba tiros cuando se emborrachaba, entonces ellos al tener plata lo primero que hicieron fue comprar un caballo, comprar un revólver, emborracharse y tirar tiros, y eso fue una cuestión general. Yo pienso que los negociantes de armas hicieron su agosto”.

Al respecto Rosa Emilia Camilo en el 2013 declara;

[...] con lo del INCORA ya usted tenía su pedacito y podía decir aquí me quedo y aquí siembro y es mío [...], pero la gente cuando había manejado tanta plata en guambias, era guambisadas de plata. Creo que ellos tampoco sabían cuánta plata era, se iban a piedra sentada a comprar un sombrero pagando carrera, cuando empezó a venir carro, eso fue una locura, yo le hago una crítica al INCORA porque a la gente no se la preparó, la gente debería estar en mejores condiciones con la primera parcelación, porque cuando ya llegó la segunda esa gente ni siquiera tuvo auxilio ni nada, porque el INCORA ya había tenido una experiencia. Pero por qué lo del otro tengo que pagarlo yo, pero a los primeros les traían animales en carros, caballos, eso fue la locura y la gente debería estar muy bien. Entonces fue muy bueno porque mucha tierra que a la gente le tocó de 20, 35 hasta 40 hectáreas para una familia, o sea se ha tenido la oportunidad pero la gente tampoco la ha sabido aprovechar al máximo y la gente ha ido vendiendo y no se nos había vuelto a dar p27.

La nueva configuración de gobierno que se sustentó en la promesa de libertad, poco se ocupó de las manos vacías que tenían los esclavizados del Cauca, en este caso de Quilcacé, así lo confirma el Decreto Ejecutivo del 6 de octubre de 1827, ley de fundación de la Universidad, Decreto del Libertador presidente que adjudica la hacienda de Quilcacé a esta institución superior, pero no produce ninguna norma para ayuda de quienes eran explotados. La retribución a los amos por la pérdida de sus esclavizados que les representaba mano de obra sin costos salariales, fue una realidad, algunos esclavistas no conformes con la retribución económica vendieron sus esclavizados con destino a Ecuador y Perú.

Horacio López, como trabajador de la región desde 1972, tiene una mirada frente al estado socioeconómico de los afrodescendientes;

[...] Toda la gente en el universo es potencialmente desarrollable lo que pasa es que se necesita que nos den los medios y el campo preciso para poder cada uno desarrollar sus facultades; nosotros no podemos decir que los negros, los indios son flojos, lo que pasa es que cada quien dentro de las circunstancias que le ha tocado vivir crea una forma de vida que es respetable.

Al respecto, la evolución de los proyectos de producción dejó el aprendizaje que [...] Ellos le tenían miedo al ganado porque ellos no tenían vocación ganadera, al fin y al cabo, ellos se ocupaban del oro y de sembrar pasto para el ganado”.

La declaración de Rosa Emilia Camilo permite configurar el estado de abandono por parte de los gobernantes y el desconocimiento de las consecuencias del mismo.

Todos los logros alcanzados han sido por el esfuerzo de la comunidad, que según dicen ha sido abandonados por los gobernantes y el Estado. La comunidad dice

que se ha sacado provecho de las temporadas electorales, pero que servicios como la energía ha sido posible porque se han realizado festivales, rifas, para recolectar fondos; con la escuela sucedió lo mismo, la gente tenía el deseo de que sus hijos tuvieran más oportunidades y que pudieran estudiar pero tenían que ir hasta el Tambo. Esto incrementaba los costos y los esfuerzos, debían pagar alimentación, transporte, entonces la comunidad dio la pelea para que la casa donde vivía el mayordomo se dejara para un colegio. Ahorita hay un colegio con secundaria desde hace 4 años en la Alianza, también Pueblo Nuevo empieza su ciclo de secundaria, todo con mucho esfuerzo cuentan ellos P30.

Lo expuesto, fundamenta la necesidad de la contextualización interna histórica de las relaciones, conflictividades, tensiones o acuerdos, con el fin de abordar lo social y lo simbólico de los intercambios inter étnicos y su inherencia en el espacio social. Pretender una reinmersión en las fuentes culturales primarias es ostentar una fuerza significativa dado que por recuperación algunos componentes ya no se reconocen y la revitalización de los mismos, necesariamente no es ajena a la agresividad de las fuerzas modernizadoras, de igual forma la interculturalidad es según Castro y Grosfoguel (2007, pág. 50) “[...] una configuración conceptual, una ruptura epistémica que tiene como base el pasado y el presente vividos como realidades de dominación y marginalización.” Conceptualización que requiere ser reconsiderada porque la práctica colonizante homogeneiza, al respecto Gros (2018, pág. 52), analiza: En nuestras naciones pos-coloniales, con frecuencia las Ciencias Sociales y Humanas han pasado por alto, en su afán crítico, el reconocimiento de la dinámica subalterna que, “paso a paso” y en múltiples direcciones, enfrenta los astutos acorralamientos de la hegemonía en una práctica no controlable de resignificaciones y reapropiaciones.

1.4.1 Organización comunitaria

Sólo hasta mediados de la década de los años 90 aparece una organización campesina en la región sur del municipio de El Tambo, con ocasión de una importante lucha en 1992 alrededor de la producción de maíz, y más adelante la construcción de un acueducto por gravedad para beneficiar parte de la región. Posteriormente se organiza la Asociación de Comunidades Afrodescendientes de El Tambo “AFROMTAC”, que conformaron un Consejo de Comunidades afrodescendientes denominado “El Samán”. Según la familia Vela (entrevista 2021) por la organización de El Consejo Comunitario es que se dieron cuenta que allí en Quilcacé había afrodescendientes.

Esta organización comunitaria hizo parte de El Proceso de Fortalecimiento Territorial,³⁶ iniciativa que surgió desde los encuentros y discusiones de la Mesa de Desarrollo Territorial Afrocaucana. Fue en el marco de la misma, donde los consejos comunitarios y organizaciones de segundo nivel plantearon la importancia de realizar un acompañamiento que proveyera herramientas para el fortalecimiento organizativo y territorial de los consejos comunitarios del norte y centro y capitanías de la zona oriente del departamento del Cauca. De igual forma, se integraron algunos consejos comunitarios del sur del Valle del Cauca.

1.4.2 Ubuntu³⁷ educativo

El colegio de Quilcacé fue fundado como subsele del colegio Liborio Mejía de El Tambo (Cauca) el 23 de octubre de 1981, por el rector Emiro Mamián y algunos líderes comunales; como institución dependiente, no podía recaudar los dineros de matrícula, como tampoco recibir beneficio directo de carácter oficial, es decir, se hizo uso de la práctica “de terraje” en la educación. Las aulas de educación secundaria funcionaban en la escuela primaria.

Ever Fernández como presidente del centro Pedagógico de Quilcacé, mediante oficio fechado el 25 de abril de 1996 peticiona apoyo a la Secretaría de Educación Departamental para dar continuidad al proyecto educativo de la zona sur con enfoque afro. Es en este espacio de comunicación que como investigadora tengo la oportunidad de entregar a la comunidad el relato de Marchán como un saber mítico de retribución y castigo.

La maestra Ency Balanta es liberada de su labor académica de aula con el fin de dinamizar el trabajo pedagógico, es gracias a esta designación apoyada por el alcalde Lucio Muñoz que se conforma la zona sur del Tambo como un centro pedagógico “Macrocentro regional” de reconocimiento educativo afrodescendiente. En estas reuniones de memoria y decisiones colectivas se propuso desligarse de la institución educativa Liborio Mejía y se le pidió al maestro Jesús Medardo López, liderar la rectoría.

La casona de la hacienda de Quilcacé se determinó ocuparla para el funcionamiento de la institución educativa, esta apuesta educativa conllevó a la organización de la comunidad de las

³⁶ Proceso de Fortalecimiento Territorial a consejos comunitarios y capitanías. Historias Locales. Instituto Colombiano de Desarrollo Rural –INCODER- Centro de Estudios Interculturales –CEI- Pontificia Universidad Javeriana - Cali, Diciembre de 2013

³⁷ Ubuntu es una categoría africana de las culturas XHOSA y Zulú, surgió en el año 800 A.C, sin embargo hay que tener cuidado porque su uso en la actualidad es una utopía debido a las condiciones sociohistóricas y culturales.

veredas, para dicho fin, los maestros conformaron equipos de trabajo, se encaminaron a cada poblado a conseguir estudiantes para el colegio. Esta misión implicó comunicar a los padres la obligatoriedad de educación para sus hijos y una invitación para pensar en forma mancomunada cómo iba a brindarse tanto hospedaje como alimentación a quienes necesitaran desplazarse por más de un día de camino. Para ello, hacia el 24 de abril de 1995.³⁸ Las maestras y maestros conformaron equipos de trabajo y mujeres como Ency Balanta, Inocencia Balanta, Elia Rosa Camilo, Dasmari Camilo, Lida Vela, Aydee Vela, Clodomiro Macias, Jesús Medardo López, Olimpo Vela, Ana Celia Camilo, Alvaro Guevara, Miguel Fernández, Amparo Avirama, Eliceo Idrobo Caicedo, Carlos Ordoñez, Laurentina Muñoz, Alvaro Guevara, Helman Alirio Hurtado, Oscar Marino Campo, entre muchos y muchas maestras fueron fuente de comunicación asertiva por cuanto concertaron los trueques de alimentos por la estadía de los niñas y niños de las veredas, La Pedregosa, El Salado, La Palmera, La Esmeralda, Loma Larga, La Alianza, El Cabuyal, Juana Castaña, Peñas Blancas, Gualo, El Salado, El Puente, Pueblo Nuevo, Limoncito, El Hoyo, Navarro, 7 de Abril, La Laguna, entre otras.

La decisión de hospedaje, trascendió en la comunidad por su pensamiento Bantú, gracias a ello, el desplazamiento de las aulas no fue un obstáculo para ponerlas al servicio de la comunidad como hospedaje en tanto las ramadas fueron un buen espacio de clases.

Otra de las dificultades sorteada fue la relacionada con la consecución de los maestros para las diferentes áreas, para ello, los maestros con las comunidades veredales re-organizaron las escuelas y presentaron el proyecto al alcalde Lucio Muñoz Meneses quien lo aprobó e hizo los correspondientes trámites ante la gobernación. Esta forma organizativa, fue un adelanto a la Ley 715 de 2001, se destacaron por su apropiación con el sueño de la comunidad, por cuanto como afrodescendientes colaboraron bajo la misma filosofía de sentarse a dialogar bajo un árbol tanto los problemas como sueños de la comunidad (Kakozi, 2015, pág. 9).

El carácter agroindustrial de la institución se pensó desde tres proyectos de producción: maíz, caña panelera como también el de almidón de yuca. Cada producción fue abordada desde el saber y el conocimiento popular de los participantes. El montaje de la rayandería fue una empresa con pensamiento en colectivo; la comunidad aporta la materia prima y la institución produce el almidón con el cual, los estudiantes preparan ricos alimentos como pandebonos y almojábanas

³⁸ Fecha inscrita en el cuaderno de apuntes de los encuentros que conserva la docente Lida Vela.

para el desayuno de la comunidad educativa. Este trabajo educativo en el año 1998, fue declarado sobresaliente por parte del Ministerio de Educación Nacional.

El día 21 de Marzo de 1996, en el desarrollo de una de las actividades recreativas de los maestros como fue la de un simulacro de un programa de radio se entrevistó al profesor Clodomiro Macias:

- ¿Cuáles son sus planes en pos de sacar el colegio Quilcacé adelante? El plan es organizar la zona sur, la unificación de la escuela con el colegio, o sea se va a llevar la escuela de Quilcacé a un solo bloque, Este plan viene a pie (lento) para que todas las escuelas de esta zona se unifiquen y luchen por la educación de este sector, para que sea distribuida a nivel de la zona en 4 microcentros que funcionarían de la siguiente forma; Microcentro de la Alianza, Quilcacé, Cabuyal, El Puente. Para desarrollar esta educación hemos empezado a organizar tres kioscos donde funcionará el colegio y esto quiere decir que en septiembre empezaremos a funcionar en un solo bloque, para esto, tenemos que brindar una cobertura y por consiguiente brindarles una habitación, un restaurante para que los estudiantes no tengan que aguantar durante sus labores educativas, de otra parte vamos a elaborar un proyecto para conseguir un bus para poder trasladar a los alumnos que viven en La Alianza, El Cabuyal, El Puente. En este sector se está luchando por una educación y un gran proyecto productivo panelero que beneficiará a la comunidad y en especial a los muchachos que están estudiando en este lugar, esto quiere decir que el profesor de agropecuarias les brindará asesoría para que en cada casa organicen el cultivo de caña.

Esta historia de trabajo organizativo de toma de decisiones de la comunidad educativa poco o nada se visibiliza en los trabajos que las diferentes organizaciones nacionales e internacionales³⁹ que han acompañado en la ejecución de proyectos a la comunidad de Quilcacé y es necesario que esta experiencia de reinvención colectiva educativa se registre para que prevalezca en la memoria escrita de las comunidades, conforme parte de las voces de los líderes sabedores de Educación ancestral, de igual manera pueda ser retomada por un investigador como fuente de análisis de la pervivencia del Ubuntu como [...] una visión comunitarita que asienta a la comunidad humana como base del ser, del existir y de la realización de todos los seres humanos“ (Bosco Kakozi, 2015, pág. 15).

1.4.3 Una alianza intercultural

El reconocimiento del otro, genera la reflexión de la diferencia entretejidos de pensamiento y de acción, cuyas tramas se re-interpretan desde los inter-textos de la cosmounicidad donde

³⁹ Solidaridad internacional, Save the Children, Plan mundial de alimentos, Uniceff, CorpoTambo, Unicomfacauca, CRC Consejo Noruego para refugiados.

retribución no es reparación y libertad no es liberación. De igual manera fue un referente de cómo se consiguen los derechos, los acuerdos o convenios de la Corona Española con los originarios de América.

En Quilcacé, epistémicamente desde los saberes prácticos desde la relación de poder amo esclavizado el concepto - categoría de retribución se configura desde la satisfacción personal de tener en Marchán un entierro con tres cajones de oro, que aunque esté cerca al río Quilcacé, se tiene la certeza que está ahí desde hace 160 años⁴⁰ y que es “vidente” de cómo el entierro no lo pueden sacar, esa negación es un castigo para el que se atreva a ir con ambición. Como proceso de reinvención de cómo sanar individualmente desde la retribución simbólicamente representada en la acción de castigo – negación de no poder sacarlo. Los pueblos originarios de América, se idearon el tesoro de El Dorado y con ello, muchos españoles cayeron derrotados por el clima y las adversidades del viaje en pos de un tesoro imaginado.

La reparación aparece como voz del colectivo por cuanto ellos, como descendientes de los “esclavos” de los Camilos de ahí de ese lugar, requieren ser reparados por cada uno de los estamentos que les sometió al trabajo forzado de sol a sol, requieren ser reparadas las mujeres que parieron a sus hijos y se los arrebataron de sus brazos, requieren ser reparados de los latigazos y de la marca de la carimba. La reparación es la voz que se alza para recordar que las comunidades afrodescendientes no son pobres, los empobreció el abandono y negación del estado. El terraje los hizo méndigos en sus propias tierras apropiadas mediante el trabajo y el pasar del tiempo. Los pueblos originarios del Cauca, no se sienten reparados porque las tierras del territorio ancestral fueron arrebatadas por la avaricia del colonizador y estas aún permanecen en manos ajenas.

La aventura por mar, tierra y río desde África a Cartagena, luego de Popayán a Quilcacé, es una travesía en la que se sobrevive, es decir se re-siste⁴¹ con la fuerza de la espiritualidad

⁴⁰ Contados desde 1827 fecha en la cual se implementó el Decreto Ejecutivo del 6 de octubre de entrega de la Hacienda Quilcacé, hasta 1987, año que se focaliza la atención hacia el relato El mito de Marchán con fines investigativos y se comparte de su riqueza cultural a la comunidad.

⁴¹ Es muy diferente a la relación de poder y resistir, en este caso se trata de la Sistencia como fuerza de la espiritualidad que surge como un modo de dar explicación, fundamento y sentido a las distinciones entre los seres para su disposición a la revelación y su acogimiento para lo cual, Toda comunicación exige tres elementos: primero, que sean diferentes entre sí los interlocutores, segundo que sea posible manifestarse o comunicarse, y tercero que se tenga un elemento de comunicación. No hay unión sin comunicación y sin ésta no hay sin comunión. (Gilson, 1976)

africana; gracias al Muntú, la magia íntima de su libertad, le pertenece, es individual. Esa libertad es la categoría del saber fundante del sentipensamiento que se expresa en cada una de las formas de narrar el mito de Marchán. En unas formas ven lobos, en otras ven llamas, en otras ven frailes; cada narrador se re-encuentra a manera de espiral con su tiempo pasado-presente libre; así su cuerpo estuviese atrapado como esclavizado, más nunca, como esclavo. Esta diversidad de imágenes configuran el universo diaspórico de interpretación subjetiva, tal como lo referencian Emilia Caicedo (1996) y Eva Camilo (2021), acuden a la misma senda de elementos: un entierro, envenenado, que no se puede sacar si hay ambición. La pregunta que surge es; ¿Quién puede leer las intenciones de los buscadores del entierro y pasar por la supuesta vigilancia del fraile?, la única fuerza espiritual es la del Muntú “El pensamiento filosófico del Muntú puede convertirse en el lenguaje del alma, con su articulación entre vivos, muertos y dioses para metamorfosear las relaciones agresivas entre el ser naturaleza, individuo y cosmos [...]” (Mina W. , Manuel Zapata Olivella Humanista afrodiaspórico, 2020, pág. 45)

El relato se hace voz de liberación en la concertación colectiva de las condiciones para sacar el entierro que está envenenado, conjurado, por tanto podrá sacarlo quien no tenga ambición. El afrodescendiente reconoce que la naturaleza del hombre andino-europeo es de egoísmo, lo sabe porque sus ancestros lo vivieron en su piel con la cicatriz del re-bautizo, la marca de propiedad de la carimba y ellos como su parentela saben que sus voces a gritos son de liberación para considerarse así mismos provenientes de su madre África, pero hijo de esta tierra con un destino diferenciado pero incluyente en todos los derechos que como nación ofrece a sus conciudadanos. A la manera de Fanon (1963) se puede afirmar que esta voz de liberación es la voluntad expresa de reconocer su origen y por ende su propio destino.

2. LOS SUJETOS DEL MITO EL ENTIERRO DE MARCHÁN DESDE LA SEMIOPRAXIS DEL PENSAMIENTO DECOLONIAL

El símbolo es palabra, es pensamiento que pretende representar la realidad permeada por el sentido; conceptualización que recuerda junto a Cassirer (1968, pág. 26) que el hombre vive en un universo simbólico. “El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana”, por tanto, el análisis del mito *El entierro de Marchán*, es el de un discurso que no se puede quedar en la lectura estructural que establece la explicación como un mito de retribución y de castigo, porque su significación simbólica de experiencia durante los 194 años de surgimiento como la voz propia de quienes no tenían el derecho a la palabra, requiere ser desentrañada para configurar el tejido de relaciones que brindan sentidos a las tramas de significaciones más allá de las cuencas sangrantes del paje, el lugar de entierro y los monjes.

En la necesidad de interpretar en *El entierro de Marchán*, la episteme de reparación y de liberación, tanto del africano que llegó a Quilcacé en condición de esclavizado como del descendiente nacido en América o afrodescendiente, por cuanto se requiere de la inmersión en la comprensión del contexto de vida espiritual, en ese momento histórico del año 1827, que con motivo de la entrega de la hacienda de Quilcacé a la Universidad del Cauca, da origen al relato por parte de la generación de esclavizados de procedencia africana.

En el transcurso de esa fecha hasta 1987, año que se transcribe de la tradición oral, desde la voz de Amador Camilo, afrodescendiente y se eleva al carácter de mito después de 160 años, (Campo & Espejo, 1988), es pertinente detenerse en el proceso organizativo para el reclamo de tierras y la organización distributiva de la educación para la zona sur de El Tambo, en forma concertada (hago referencia en el cap1); puesto que dichos procesos comunitarios, evidencian en su cotidianidad la etnogénesis y ecología mental que para el tema investigativo opto por trabajar como las huellas.

El camino es emprendido desde las “huellas de africanía” o afrogénesis⁴² en cuanto se va tras las huellas perceptibles, en los lenguajes de: sentimientos, aromas, formas estéticas, texturas,

⁴² Restrepo Eduardo (1997) en Afrogénesis y huellas de africanía en Colombia ,

colores, armonía, memorias, palabras entre otros. Dicho reconocimiento de huellas contribuye a la identificación del legado cultural de quienes llegaron de África, su descendencia y aportes en la conformación de identidad cultural⁴³ de la nación.

La mejor opción que se le presentaba era la de construir una comunidad con algún ejercicio de territorialidad, que le brindara posibilidades de establecer relaciones de socialización, organización del parentesco y participar de la construcción de una cierta sociedad civil, la solución era el levantamiento y la huida para constituir palenques (Zuluaga, 2010, pág. 96)

Los temas de abordaje en este capítulo son 1.El mito y la pervivencia de la memoria histórica 2.Sabiduría y espiritualidad 3. La voz mágico religiosa 4.El mito de Marchán una voz de liberación y reparación

2.1 El mito y la pervivencia de la memoria histórica

Durand (2013, pág. 28) reitera que el mito forma parte del metalenguaje mitológico del que habla Levi Strauss, en el cual, el mito es oral antes de ser escrito y puede ser traducido desde la lengua natural; esta declaración suscita algunas precisiones, por ello, es necesario declarar que la lengua como idioma constituye la entidad básica de lo histórico, geográfico y de la autonomía cultural, está estrechamente ligada a la lengua materna o cotidiana. Conforme a lo expuesto, la lengua es oral y escrita, son procesos concomitantes pero no iguales. La lengua escrita implica un momento más amplio para plasmar la palabra, de autocorrección, de ahí que Colombres (2010, pág. 24) afirma que el mito al ser escrito resume el orden de la palabra y luego lo escrito con la expresión [...]. “la palabra que ilumina la sombra”.

De otro lado, Barthes (1999, pág. 111) afirma que en el mito se encuentra el sistema tridimensional compuesto por significante, significado, signo, y es a partir de las relaciones de significación que se constituyen la primera y segunda cadena del sistema semiológico del mito; esto es, desde el lenguaje, la relación entre el significado y el significante da origen al signo, en tanto, el mito, el signo que es la totalidad de la imagen pasa a ser el significante; en esta misma dirección. Cencillo (1970, pág. 8) declara que hay dos notas positivas que caracterizan el mito,

⁴³ Friedemann Nina S (1992) en THESAURUS XLII Número 3, expone que la génesis ha sido discutida por Mintz y Pnce (1976) con relación a la diáspora africana. Dinámicas análogas, como parte de una propuesta de explicación teórica sobre control cultural en la formación de grupos étnicos diferenciados, entre ellos los de cultura negra, han sido examinadas por Bonfil Batalla (1986). A esas dinámicas en las relaciones interétnicas, este autor las denominó etnogénesis de nuevas culturas en América.

una es la de ser respuesta a las cuestiones más profundas y graves que un grupo humano se plantea y la otra, es ser el resultado de intuiciones privilegiadas cuyas conexiones insospechadas establecen relaciones empíricas, es decir, la posibilidad de convertir una representación formada en un sistema en una representación a otro sistema.

En el relato *El entierro de Marchán*, la voz de rebeldía se levanta desde la re-invencción de la memoria histórica y hace posible reconocer tres momentos históricamente diferenciados; Colonia, Independencia, República

La Colonia	En el archivo histórico de Popayán, el Presbítero don Mariano Valdes y Bonilla en 1774 ya figura como heredero de la hacienda de Quilcacé, después aparece como dueño don Juan Francisco Eguizabal quien le vende al Presbítero don José Beltrán Caycedo, quien dona la hacienda con esclavos y minas a los Padres Camilo o de la Buena Muerte en el año 1776.
Los albores de la Independencia	Posteriormente la hacienda la tomó el gobierno civil en 1820 como bien de religiosos y la adjudicó a la Universidad del Cauca, A partir de la independencia, la Hacienda de Quilcacé pasó a ser manejada por un administrador negro.
Los inicios de la República	La hacienda es vendida en subasta en \$46.000.y es comprada por la familia Ruiz Quijano, luego pasa a Hernán Barney y su hermano. Luego pasó a manos de Juan María Caicedo y Carlos Alberto Sarria que eran de origen payanes.

Cuadro 2. Momentos históricos: Hacienda Quilcacé. Fuente propia

2.1.1 La hacienda de Quilcacé como propiedad de latifundistas

La hacienda desde la denotación como espacio físico se concibe como la casa y las tierras del amo, en tanto espacio temporal connota un lugar habitado por esclavizados; por tanto, eran ellos, quienes desde la identificación de su rol de esclavizados conferían el carácter de hacienda. Dicha condición humana originó la construcción de otros tejidos sociales de identidad puesto que establecían vínculos significativos que permitieron guardar memoria de su universo socio físico en América. En consideración a lo expuesto, la hacienda fue espacio de producción agrícola y minera para sus propietarios y para los africanos llegados a América fue un lugar para configurar en su mente cómo librarse de la esclavitud física y alcanzar “el mundo de la libertad”.

Así que en el acto violento de invasor / invadido, de amo/esclavizado, de opresor/oprimido, se intercambiaron y se intercambian diversos lenguajes y por supuestos diversas formas de configuración de la realidad. Las anteriores consideraciones son posibles de evocarlas en cualquier momento, sobre todo para comprender junto a Zapata Olivella (1964, pág. 131), por qué el análisis del relato mítico requiere otras formas de conceptualización; ciertamente el carácter de la palabra como voz individual y colectiva es concomitante con el debate de años con respecto al orden del pensamiento o la palabra; Zapata resuelve esta complejidad de forma pragmática, al identificar en el pensamiento el carácter mitificante y en la palabra su carácter mitificador, reconociendo con ello, la omnipresencia del lenguaje, pero sobre todo admitiendo que están íntimamente relacionados, y los resultados de tales prodigios imponen una doble alienación.

La hegemonía lingüística fue en pos de un idioma generalizado y con ello, habla y lengua son una realidad alienada; en consecuencia, el idioma como expresión de autenticidad o de enajenación es plasmado en el acto creador del narrador. Por ser el idioma la expresión general de la vida social, ese momento creativo es fundamental para la desalienación, puesto que la voz con su propia habla hace catarsis, sus dichos, sus jergas, las voces y expresiones de su sociolecto y no las de la norma idiomática, pueden volar y jugar con las de su idiolecto en un acto de real liberación. Es pertinente afirmar que los idiomas de poder también “afrontaron su propia invasión, su alienación” Zapata Olivella (1964, pág. 137), dado que, para solucionar las nuevas necesidades denominativas requirieron de los préstamos de las lenguas indígenas y africanas. En ese despojo de la identidad lingüística de las comunidades africanas y americanas, se “manosearon” y enajenaron, algunas de las esencias semánticas de hábitos y costumbres, un ejemplo de ello es la costumbre ancestral que aún pervive y que se celebra antes del matrimonio, como es el periodo de amañe, concebido como la concertación familiar de prueba de convivencia, pero jamás de concubinato como es connotado bajo la normativa lingüística hegemónica de denominación. En las comunidades afrodescendientes pervive la costumbre del uso de plantas de protección, desde la concepción de la lengua de poder esta práctica es denominada brujería. Estos dos ejemplos conectan con la psiquis inquisidora de la Colonia e ilustran el carácter alienador y enajenante del español como lengua-idioma en América.

Zapata Olivella (1964), en su artículo acerca de la Descolonización de la novela histórica Latinoamérica, introduce desde la argumentación lingüística de diferenciación lengua/habla que

los sememas, aunque son categorías de habla de carácter individual, son creados en la colectividad, por lo tanto, no son una invención del habla sino una elaboración colectiva de la lengua, fenómeno salido de la vida misma y de la viviente creatividad mestiza. Esta nueva conceptualización la introduce desde la reflexión semiótica que le motiva la afirmación del escritor José Edmundo Clemente, citado por William Mina (2011, pág. 137): “Los semantemas son elementos lingüísticos que expresan la imagen verbal del individuo como naciente del propio ser, pero limitadas a las paredes idiomáticas del medio geográfico” y situacional, para el caso en mención agrego esta última ya que es importante destacar que las expresiones; paje, sacaron los ojos, descendientes de los Camilos, conllevan a la representación del esclavizado. Entierro, oro, tesoro, está asociado a acumulación de metales bajo tierra, El entierro está envenenado, conjurado, sale un fraile y habla, una varita de chonta que marca, estas expresiones dejan entrever el carácter mítico ritual del relato. Se llenó de agua cuando empezaron a hacer planes de repartición, el cajón de en medio es para la Virgen en Quito y lo demás para los descendientes de los Camilos, lo saca quien no tenga ambición, estas frases conforman el semema de condicionamiento.

Conforme a lo expuesto, Eliade (1987, pág. 11) fundamenta “[...] lo sagrado equivale a la potencia y, en definitiva, a la realidad por excelencia. Lo sagrado está saturado de ser [...]”y justifica el comportamiento y la actividad del hombre preguntando “[...] cómo se presenta su experiencia total de la vida en relación con la experiencia del hombre privado de sentimiento religioso, del hombre que vive, o desea vivir, en un mundo desacralizado [...]”, en efecto, en el relato mítico de El entierro de Marchán, se plantea la voz de la memoria real, porque es conocedora de primera fuente, es esa voz de memoria histórica la que permite pervivir en el tiempo, por cuanto como africano en 1827, presencia la narrativa que el afrodescendiente don Amador Camilo en 1987 (tal vez de la segunda generación), enuncia desde la memoria ancestral reiteradamente “yo si vide, yo no vide”, como también aclara cuando no le compete dicho testimonio “yo todavía no era renaciente”.

Amador Camilo, muestra como la memoria ancestral origina el auto-reconocimiento de su identidad, la cual se refleja en el habla de reinversión que emerge como voz de liberación – reparación; todo el relato es una voz que narra en primera persona y pone en evidencia el testimonio de su participación “Po’que el fraile le dejó el día que juimos más allá al punto que yo le mostré y que una chonta, la clavó allí”. La tercera voz de quien le narró no es presentada

en forma directa, en ningún momento del relato aparece señalándola como él o ella, se yuxtapone a declaraciones como estas “[...] y era pura herradura pues quisque era, po’que yo todavía no estaba naciendo. Je, je, je”. Estas expresiones se comparecen con el hombre con pensamiento religioso hacia la verdad y el respeto; de igual manera está la desacralización a la palabra narrada que en este relato tiene una sentencia contundente “No lo pueden sacar si tienen ambición”, “está conjurado y envenenado”; desconocer estas prescripciones es ir en contra de la sacralidad.

2.2 Sabiduría y espiritualidad

Como ya lo había expuesto, los Bojoleos o Indios Bravos, habitaban el sur de la Confederación pubenenses, por su carácter aguerrido llegaron a enfrentarse hasta con sus mismos congéneres; el cacique Pubén se vio en la necesidad de aliarse con otros grupos para someterlos. El cacicazgo compartía el territorio y los cabildos, obedecían a un solo cacique, además poseían las mismas estructuras simbólicas de religiosidad⁴⁴ y espiritualidad⁴⁵. Alrededor de la concepción de la tierra como madre o fogón ancestral se fundan los centros de poder energético sagrado que se ubican en lagunas, cerros, pirámides entre otras. Los médicos tradicionales por medio de las plantas sagradas y los rituales logran limpieza de las energías del espíritu del cuerpo, gracias a que los pueblos originarios desde la sabiduría complementan las energías del hombre con la energía cósmica, es decir, energizan a la vez, para el equilibrio y la armonía.

Ahora bien, los africanos que llegaron al Cauca, trajeron una concepción religiosa espiritual⁴⁶ en la cual, Changó oricha de la fecundidad, la guerra y la danza, inspira al hombre para que encuentre el equilibrio entre la naturaleza y la armonía del cosmos para mantener el diálogo con los Orichas y Ancestros, depositarios de la sabiduría de los abuelos. Desde esta concepción de vida, la palabra es fuerza creadora y la comprensión del mundo africano en

⁴⁴ Calzadilla Ramirez Jorge “La religiosidad latinoamericana y caribeña un elemento de la identidad cultural” Lo religioso, se traduce en la sacralización de los pueblos originarios y africanos, supervivencia de mitos, ritos, devociones, símbolos, concepciones, valores, que, en algunos lugares más que en otros, se manifiestan con cierta autenticidad en relación con sus orígenes o con el catolicismo

⁴⁵ La espiritualidad conecta con prácticas ancestrales de armonización y de equilibrio para el buen vivir

⁴⁶ Según las cosmovisiones africanas se transmite la memoria ancestral a cada persona que se encarna en esta tierra, y con ello, la certeza que sus ancestros (entidad inmaterial.) estará acompañando, guiando la vida. El babalao Jimmy Viera, entrevistado por Univalle el 29 de octubre de 2021 afirmó: “Todo el espíritu de liberación encerrado en las prácticas de la espiritualidad se impregnó en el subconsciente de los caleños a través de uno de los símbolos de la ciudad; La salsa”

consideración que Nommo es la fuerza espiritual-corporal que despierta todas las fuerzas dormidas, está dotada de inteligencia junto al Muntu que incluye a vivos, muertos y divinidades, por ello, lo que no se puede concebir no existe (Jahn, 1970, pág. 24). El adivino dice dónde aparece la palabra que produce la desgracia y el hechicero conoce la contra palabra que es más fuerte y puede alejar la enfermedad (Jahn, 1970, pág. 149)⁴⁷.

La espesura de la naturaleza, el correr de las aguas, el rodeo de los cerros y el encuentro entre originarios pubenenses y afros, convoca a reflexionar desde las prácticas de vida en ¿cómo dialogaron desde el contexto de la interculturalidad la sabiduría y la espiritualidad? Las respuestas tienen que ver con el acercamiento a la concepción cósmica y sagrada del universo, su sabiduría en la interpretación de sus manifestaciones, y la rendición de cultos a los dioses.

De otro lado, las particularidades étnicas coadyuvan a la comprensión del proceso creativo en medio de la condición de esclavización, para lo cual, recurren a la sabiduría ancestral para reinventarse y re-existir en un contexto de interculturalidad mítico religiosa que los acerca desde la concepción de las cosmos-visiones de hábitos que se conjugan con el sentipensar y que se dispone a corazonar⁴⁸ desde la minga o el malungaje⁴⁹ como formas de trabajo en colectivo, con el fin de abordar lo social y lo simbólico de los intercambios inter étnicos y su inherencia en el espacio social. Al respecto Losonczy (2006) plantea que, en el análisis de representación social, el entramado ritual incursiona en el espacio propio del otro que distingue, clasifica y determina los diferentes grupos que constituyen la sociedad, aunque no son las jerarquías de la colonialidad, dejan ver el origen de una taxonomía, es decir la organización interna del grupo que dinamiza el reconocimiento de un sistema propio de comunicación interétnica.

En el mito *El entierro de Marchán*, es importante determinar que el relato en sí, es un ritual de la palabra oral, su trama y desenlace está concebido, en tanto la ritualidad de quien lo narra,

⁴⁷ Banguero (2022) advierte que evidencias muy recientes plantean que a Colombia no llegó esta filosofía y si lo hubo en un instante fue de manera fragmentada, por individualidades de esclavos que traían algunas nociones, aquí no existieron rituales de posesión que es la Santería, la palería ni los mediadores como los santeros y Babalaos, ni siquiera en el pacífico, el Muntú llegó a Cuba, Puerto Rico, Haití, Brasil etc, debido a un gran número de esclavos de las mismas naciones como los Congós, Los Bantúes, los Ardas etc. Tal como lo escriben Gilberto Freire en Casa Grande y Senzala, y la socióloga de Nina Rodríguez.

⁴⁸ Pensar y hacer desde el corazón

⁴⁹ Se llamó malungo al compañero de viaje por el mar.

establece desde la voz propia las interacciones con el relato mítico y los iniciados-escuchas del mismo, establecen a manera de Collins (2009) la reafirmación del orden moral de la sociedad. Escobar (2014) lo enuncia desde los [...] pluriversos que buscan iluminar aquellos mundos y conocimientos de otro modo que existen en nuestro medio o a aquellos que, así sea entre claroscuros y neblinas conceptuales y prácticas, podamos alumbrar como posibilidades para la re-existencia” p22.

Religión y magia se atraen y complementan, conforme a lo expuesto de magia es importante tener en cuenta que “Los encantamientos fundados en la ley de semejanza pueden denominarse de magia imitativa u homeopática, y los basados sobre la ley de contacto o contagio podrán llamarse de magia contaminante o contagiosa” (Frazer, 1981, pág. 33) por cuanto la predestinación, la adivinación, el regreso de las almas en otros cuerpos, la captura de las sombras, son resultantes del efecto de las buenas o malas acciones. De otro lado, el reflejo o retribución es el principio filosófico de una ontología relacional, donde la pregunta por el ser, se constituye desde y en la comunidad.

Los africanos esclavizados que llegaron a Quilcacé (Cauca), de ascendencia de religión Yoruba pero también Bantú se vieron avocados a la reinvenición de sus rituales. Navarrete (1995, pág. 28) aclara en palabras de Bastide que los Bantú al romper sus vínculos con la naturaleza africana, se reinterpretaron junto a los ritos Yoruba y los Santos católicos. Esta forma aunada de asumir la religión da inicio a la crianza de otra episteme de pensamiento africano en América, como fuerza revitalizadora aparecerán las cercanías cosmovisionarias con respecto a la tierra, la naturaleza, los usos y costumbres, la medicina y el territorio que constituirán el pensamiento del africano en los Andes de América.

La connotación de entierro además del lugar cercano a la ribera del río, donde el agua corre cristalina, en zona boscosa; es un signo que trasciende a símbolo por cuanto el agua es vida, la tierra es madre y los árboles con su frondosidad representan la sabiduría milenaria de los baobab. Al respecto (Foucault, 1992, pág. 47) determina que todo este conjunto de armonía entre la naturaleza es preciso leerlo para tratar de describir en él juegos de relaciones, por cuanto es el espacio en el que se despliegan los acontecimientos discursivos. Como resultante de esta permeabilidad en el mito *El entierro de Marchán*, se categoriza y determina desde la relación de oprimidos (sujeto esclavizados) y esclavizadores (Padres Camilo o de la Buena Muerte).

La figura simbólica de abalanzarse sobre el paje y extraerle los ojos, es la denuncia de la mutilación del cuerpo, acto de violencia comparable en despojo a la imposición de esclavización y de poder que ejercieron los Camilos. De igual manera, la figura del espíritu que a la usanza de fraile cuida el entierro es otro símbolo que representa la evangelización como mediadora del acto de esclavitud ; realidad inexplicable que unos hombres dedicados a hacer el bien sean sus amos encargados de la continuidad de su estado de negación de su ser libre y es esta compleja realidad de esencias espirituales de los dioses cristiano y africano que conlleva a configurar una forma narrativa de describirla que no es otro que el relato mítico y las figuras simbólicas de denuncia y rechazo a la barbarie y la deshumanización.

En este contexto de reacción y de eminente giro simbólico como lo llamó Mardones (2003) es necesario contemplar otros elementos de interpretación entre la relación de pensamiento y su manifestación simbólica; El mito de *El entierro de Marchán*, es un relato que contempla la historia de los tesoros relacionados con los lugares regentados por los Padres Camilo, a saber; iglesia de San Camilo y Quilcacé en Marchán. Del primero afirma “[...] ese de San Camilo si lo sacaron, ese me di cuenta yo que lo sacaron en la iglesia de San Camilo de ahí en Popayán[...].” La afirmación de haberse dado cuenta denota la implicación de la subjetividad en la realidad de lo visto, en cuanto al entierro de Quilcacé expresa “[...]” El de acá...si son oro puro apená una corona quizque hay ahí labraa ...eso tá en un mapa, el entierro tá en un mapa[...].” La expresión “quizque” connota ya no la implicación directa en el conocimiento de lo narrado y es elección subjetiva como también colectiva conservarla en la memoria, pero sobre todo de percibirla y argumentarla para la vivencia comunitaria, más no con fines explicativos, por cuanto como lo expresa Mardones(2003) “El símbolo quiere unir lo roto y fracturado, tender un puente sobre lo separado y situado en dos ámbitos diversos”, en este caso la condición de hombres representantes de la iglesia católica con poder opresor para oprimir a los hombres y por otro lado los hombres en condición de esclavizados, vulnerados por el desconocimiento de su ser como persona, subalternizados ante el yugo del poderío; lo cierto, es que la “voz propia” como símbolo de liberación deja a la comprensión el tejido de situaciones que de por sí, en el espacio del territorio de la hacienda en Marchán y el tiempo de la colonia dirimen sus puntos de encuentro y desencuentro para que dicha “voz propia” sea además un símbolo de reparación.

2.2.1 Religión Yoruba⁵⁰ y sabiduría quilcacereña

Los quilcacereños fueron evangelizados y la religión la católica fue impuesta por los Padres Camilos o de la Buena Muerte; un vestigio de ello, es el rezo del trisagio en latín en los ritos de funebria; en la actualidad, profesan la religión católica y conservan la comunicación con sus fallecidos, tienen creencias de brujas, las cuales se transforman y vuelan.

En África Occidental según Pollak-Eltz (1972) se encuentran las mismas creencias en brujos y brujas, quienes provocan el mal, chupando la sangre de sus víctimas en ataques nocturnos. Vuelan en escobas a cenas nocturnas en lugares apartados, Parrinder (1963) supone que estas creencias fueron destruidas en África Occidental por los navegantes portugueses antes o poco después del descubrimiento de América (Ver capítulo1 En diálogo entre la espiritualidad africana y la religiosidad católica).

El sistema de religión yorubano⁵¹ se basa en la magia de la adivinación u oráculo, según Hernández (2021, pág. 64) Energía, espíritu y pensamiento brindan significación a la construcción continua y simbólica de la interpretación de los diversos procesos y signos que aparecen en las tablas de Ifá⁵² o sistema adivinatorio Yoruba, de donde se deduce que el iniciado en el sistema religioso yoruba, requiere ser ilustrado en el conocimiento de Odumare como procreador del mundo, en los versos, el ritual, los sacrificios, las peticiones o ruegos, las interpretaciones del babalawo, además de proveerlo para del sistema adivinatorio de conocimientos filosóficos y ritualísticos.

⁵⁰ “El territorio yoruba abarca la zona de África occidental bañada por el océano Atlántico, se extiende por el este hasta el delta del río Níger. Situado al nordeste entre Andra y Benín. Los yorubas, uno de los principales grupos étnicos de Nigeria y otros lugares de África, se estima que su expansión por todo este territorio ocurrió entre el siglo VIII o principios del siglo XI. Creándose los principales reinos desde esta fecha hasta el siglo XIX que fueron: Owu, Ijebu, Ketu, Popo, Egba, Sabe, Dassa, Egbado, Igbomina; dieciséis principados Ekitis, Owo y Ondo; y un gran imperio que fue Oyo” Rey 1996, p 4

En 1630, el yoruba surgió como lengua franca a lo largo de la costa del Volta hasta Benín, según John Tornton, las tradiciones yorubas y de Benín se fusionaron, quizás porque muchos yorubas sirvieron en la costa de Benín. En el origen de los pueblos yoruba estaba Ifé con el Oni que era el pontífice, fue el centro de dispersión mística del poder y la legitimidad. Benín era un conjunto urbano que era de forma rectangular, estaba rodeada por una muralla de tierra y un foso profundo, cuatro avenidas rodeadas de árboles y casas unían las puertas principales de la ciudad. Ifé y Benín se hicieron famosas por sus obras de arte en latón, semejantes al bronce y a las de barro cocido. Navarrete, 2005 p103

⁵¹ Los yorubás o lukumíes se agrupan alrededor de la Regla de Osha, religión de mucho magnetismo y eje de la cultura ancestral del grupo. Toda la relación social y económica gira alrededor del eje religioso. (Díaz Fabelo 1994, UNESCO)

⁵² Se refiere al cuerpo Yoruba de conocimiento ritual y filosófico.

En la tradición Yoruba hay un sistema de adivinación que se llama verdad registro. que recoge a su vez toda una serie de fábulas, cuentos que también se llaman patakies que van conectadas a un número que se saca o a una letra que se saca de ese registro, una cosa bien complicada, uno se hace como Pele⁵³, lo hacen los babalawo, los padres del secreto y otro el diloggun, lo hacen con caracoles , lo hacen las Iralochas que son las madres de las Ochas del camino, las madres de la energía, entonces de acuerdo a este número van unidos una serie de cuentos que se le cuentan a la persona y esa persona junto con el babalawo y el Ilarocho interpretan cómo ese cuento le aplica particularmente a la persona que está registrando. (Mayra Febres, mayo 30,2022)

En Quilcacé, algunos vestigios de piedra son reconocidos como elementos de prácticas hechiceras que aunadas a las circunstancias que como en el caso de don Amador, leía el libro de sabiduría, son indicios que el círculo del oráculo yorubano fue re-inventado por los descendientes de África.

Allí al frente de la casa de don Amador, ahí en la casa grande hay una piedra con algo tallado círculo, a esa piedra y al entierro le hizo la revisión un chamán amigo y le quebró un bastón de mando. (Jesús Andrés Camilo, en Quilcacé, julio1, 2021),

En el mito *El entierro de Marchán*, la introducción al relato es semejante a la preparación de un altar para un ritual, don Amador hace la descripción del territorio en el cual se desenvolvían lo Camilos, la preparación para concebir el inicio de esta forma es fundamentado en la pregnancia simbólica, es decir en la existencia de tal escenario, dependiendo del sentido que le otorgue el pensamiento para constituirse como símbolo. En esta mirada de sentires, sentidos, sabidurías es posible constituir un escenario ritualístico para narrar la acción de codicia del hombre. En este relato, la palabra y la autoridad representada en la vara de chonta, es un elemento de las comunidades originarias que se entreteje con movimiento para el señalamiento del lugar del entierro, en tanto el espíritu a la usanza de fraile es el permanente cuidandero del entierro, talvez dejado ahí como lección de vida ante la ambición.

El mito *El entierro de Marchán* es insinuante que sea de carácter yorubano, por cuanto es un relato donde aparecen:

1. *Los ojos* que son sacados para no ver el lugar de entierro, esta figura simbólica de despojo del cuerpo, cada persona conforme a la necesidad de su sanidad lo interpreta. Yemaya como diosa de las aguas, suele llevar a algunas personas al fondo del mar para que miren su interior y no su

⁵³ Hace referencia a Iwa Pele , es decir ser con buen carácter.

exterior. Es llamativo que no complementa la imagen de enucleación⁵⁴ o evisceración⁵⁵ con ninguna acción humana como llanto, dolor, sangre, ausencia que confirma la acción simbólica de los ojos.

2. *El tesoro enterrado*, es decir bajo la tierra, connota advertencias relacionadas con el cuidado de la palabra, de no comunicar todas las historias que se ven o escuchan.

Al respecto Mayra Febres (mayo 30, 2022) afirma:

El cuento que usted me hace que van estos curas para allá, entierran el tesoro y le sacan los ojos al guía para que no diga dónde está el tesoro, luego muchas personas van y nunca lo encuentran, me recuerda un pataki, no sé si este mito que usted encontró que nosotros llamamos pataki pueda entrar dentro de esa tradición pero... cuando aparecen ojos y dinero... aparecen advertencias o lecciones de vida únicas, aplicadas a la situación única e irrepetible a la persona que se le está haciendo el registro... ese pataki me acordó las advertencias que me han hecho los babalawos porque hay veces soy muy pasional.

Los seguidores Yoruba ante la prohibición de sus rituales de inicio, como también de consulta del Ifá, reinventaron su vida ceremonial y cotidiana de relación con el libro de la sabiduría. El relato de Jesús Andrés Camilo, en Quilcacé (julio 1, 2021), concita a declarar que los africanos de Quilcacé de religión Yoruba, reinventaron el libro de la sabiduría. El mismo relato de Marchán es factible de ser considerado un patakí (es decir una fábula) del cual se saca el mensaje para el interesado, para ello, se requiere que el Ifa le diga los números que están en las tablas

Don Amador siempre decía, cuando él, se agarraba a tomar y nos agarraba a contar, él decía que las personas cuando estaban estudiando el libro ...no podían tirar una saliva al piso, con solo tirar una saliva al piso perdía todo lo que estaba adelantando en sus estudios y si ya se reconocía con el señor menos. Él nos contaba que el señor leía el cerebro, por eso no se podía hacer eso.”

La relación de correspondencia y permanencia de efectos, explicita desde la magia que los componentes propios del ser humano como cabello, uñas, pisada, sudor, lágrimas, semen,

⁵⁴ En una enucleación se retira a totalidad del ojo (el globo ocular).

⁵⁵ Evisceración se extraen la córnea, es decir la parte transparente en forma de cúpula de la parte anterior del ojo.

sangre, saliva, como también de uso, como prendas de vestir, entre otros, conservan la energía de relación, en consecuencia, desde la hechicería pueden ser utilizados para someter o avasallar el espíritu del otro. Por estas razones se toman precauciones con los escupitajos del jefe de Tabali en la Nigeria meridional, Esta huella de africanía en este rito se encuentra en Quilcacé en los iniciados en el libro de la sabiduría.

[...] él decía que las personas cuando estaban estudiando el libro...no podían tirar una saliva al piso, con solo tirar una saliva al piso perdía todo lo que estaba adelantando en sus estudios[...] Jesús Andrés Camilo, en Quilcacé (julio1,2021).

Al respecto, Frazer (1981, pág. 283) expone:

Del mismo modo, en algunas tribus africanas meridionales no se atreverá a escupir ningún hombre cuando el enemigo está cerca; podría encontrar su escupitina y entregársela a un brujo que la mezclaría con ingredientes mágicos para dañar de este modo la persona que la escupió; aun en su propia casa la saliva es cuidadosamente barrida y destruida por igual razón.

El ritual de los iniciados en el libro de la sabiduría son congruentes con la magia, como ciencia, como arte y con esta afirmación entro en desacuerdo con Frazer (1981, pág. 31) para quien [...] la magia es un sistema espurio de leyes naturales así como una guía errónea de conducta; es una ciencia falsa y un arte abortado”, en vista que desde la construcción del pensamiento en la acción o semiopraxis, el pensamiento de la magia se fundamenta en los principios de cosmovisión relacional, tal como lo afirma Escobar (2016) de interdependencia radical,es decir de ontologías relacionales, la ley de semejanza o de imitación, es asociada a las prácticas mágicas por ideas contiguas, a su vez, la ley de contacto o de reciprocidad, se fundamenta en el principio que las cosas que estuvieron en contacto permanecen en dicho estado. De otro lado las ciencias de la complejidad desde el pensamiento relacional invitan a comprender e interpretar la vida en forma inusitada, en la cual, el campo práctico de la magia está supeditada a estas dos leyes que no son excluyentes entre sí.

Dicha sabiduría permitió la realización de entretejidos con prácticas mágicas que rompieron con el orden preestablecido; las cuales Navarrete (1995) conceptúa que se adscribe la adivinación o revelación a los intentos del maligno por incidir en el destino de los vivos. El relato de Jesús Andrés Camilo, Quilcacé, julio1, 2021 “Don Amador fabricó billetes de cinco pesos...cogía una hoja de café se la frotaba en las manos, la ponía en su cabeza y le mostraba el

billete”. Ciertamente, el encuentro de los africanos con Quilcacé, implicó la creatividad bajo nuevas circunstancias contextuales.

Mi abuela también contaba que Eduardina se agachaba y le salían monedas y que ella había prometido hacer un palacio, ella como tenía pacto con el diablo...Hablándolo a lo correcto... había un charco aquí en esta quebrada y allá en esta parte del río, también había un charco que le decían la cueva de Salamanca, era donde estaban los que estudiaban esos libros mágicos y cuando ya se iban a ver con él (se pone cada dedo índice al lado de la cabeza, cerca a la frente) tenía que ser ahí, ella disque se tiraba aquí y salía allá ... Jesús Andrés Camilo, Quilcacé, julio1 2021.

La nominación del diablo como “el señor” y la representación de este con los dedos a manera de cachos sobre la cabeza permite entrever la negación intrínseca a pronunciar la palabra diablo, dado que la carga sémica que la iglesia católica y la inquisición hicieron frente a la concepción de pecado fue contraria a sus principios ontológicos de concepción del mal. Sus Orichas como protectores del Muntú no conocen la designación del vocablo diablo y menos la asociación del mismo con la conceptualización de pecado, así que la mención de su nombre es la de señor y su representación es de un rostro con unos cuernos, a manera de una máscara de protección del mal.

Él se iba a las once de la noche, tenía que hacer lo que le decía la lectura, más que todo era para dar con la cueva donde se encontraba con el tipo, él decía que esa noche tenía la cita a las 12 de la noche allá en la cueva de Salamanca y se había quedado dormido, era una casa de esas de bahareque de barro....altísimas, entonces se acostumbró a dormir allá y que ese señor, lo tiró de allá con cama y todo y mi abuela nos contaba que eso era una de ventarrón, sino que como ella reza mucho y a los veteranos de por acá no les falta el agua bendita y ella rece, rece y ese diablo renegaba afuera, y hasta ahí, le le llegó eso a él, antes no se volvió loco porque por acá había mucha gente que comenzaban a estudiar eso y perdían el sentido personal. Diálogo entre Jesús Andrés Camilo, Quilcacé, julio 2021 e Iván Vela Carabalí.

El relato de posesión de un espíritu a estudiantes del colegio Agroindustrial de Quilcacé, en el año 2015, es un indicativo que ciertos rituales aún se practican, así sean del orden popular.

Cuando eran poseídas cambiaban de voz, temblaban y se caían al piso y se movían feísimo, echaban saliva espumosa y ni siquiera cuatro hombres podían controlar una joven. Ese espíritu era como si anduviera suelto, buscando en que cuerpo meterse. No se llevaban al puesto de Salud porque no sabían que hacerles. Al párroco le dio miedo meterse con eso tan bravo. Mire que se colocó un Cristo bendecido y sin que nadie hiciera nada se partió la imagen, profesores también se vieron afectados...Me traje un grupo de oración, ellos eran 10 y con nosotros los profesores en un ritual de oración

podieron alejar ese espíritu. Desde ahí la gente anda con su agua bendita y fue tan impactante que la profesora de física no era católica, pero se casó hasta por lo católico después de haber presenciado todo esto. La verdad es que en Quilcacé hay gente que sabe sus rituales y se reúnen, muy seguramente un espíritu se les escapó. (Jesús López. Conversatorio de viaje de regreso de Quilcacé a El Tambo, octubre 29, 2021).

2.2.2 Religión Bantu⁵⁶ y sabiduría quilcacereña

En la religión Bantú, la cosmogonía según A. Kagame, el Ntu como raíz de estas categorías de pensamiento, es fuerza ontológica universal cósmica en que ser y existir se funden desde tres mundos circulares y comunicantes: la tierra, centro del universo porque es la casa del Muntu, amo de todo Ntu existente; arriba, más allá del cielo, el círculo de la vida en el que habita dios y debajo de nuestra tierra, el mundo en el que moran los difuntos [...]

“E.Mujynya agrega tres principios de la forma de circulación y retroalimentación energética o dinamismo ontológico: "a) cada elemento en el universo que es un Ntu es una energía y, además, una energía activa; b) si todo es energía, cada Ntu es siempre parte de una multitud de otras energías, y todas ellas se interinfluencian; c) bajo la influencia de otro Ntu, cada Ntu puede siempre aumentar o decrecer en su ser; dado que cada ser creado puede debilitar a otros seres inferiores o ser debilitado por otros seres superiores, todo Ntu es siempre y simultáneamente una energía activa y frágil”⁵⁷.

Placide Tempels (1945, pág. 299), sostiene que los llamados Bantú tienen una filosofía basada en la vida, la fecundidad y la unión. Siempre va unida a la ciencia o expresión cultural, filosofía de la lógica la mente, el lenguaje, las matemáticas, la religión las artes etc.

2.2.3 El arrullo⁵⁸ del angelito

El pensamiento religioso Bantú asociado a los ritos de los difuntos como manifestaciones de re-existencia y de lucha por existir, en Quilcacé se manifestó en el arrullo del niño y el entierro del adulto. Por transposición significativa, el “arrullo” lo hace la madre al niño para que

⁵⁶ Hacia 1.680 la región de Angola se extendía hasta el imperio de Loanda. Casi toda la gente hablaba lenguas del grupo bantú que pertenecían a dos subgrupos el kikongo y el kimbundo, además compartían aspectos comunes como la religión y expresiones artísticas. En lo político tuvo dos reinos Congo y Ndongo. Navarrete retoma a Luz Adriana Maya y a Frederic Marc para darnos a conocer que la cultura bantú se desarrolló a lo largo del río Congo, era población dedicada a la agricultura, a la cría de cabras, a las aves de corral, además habían domesticado a los perros y al ganado, aunque desconocían el uso de la leche y sus derivados. Sabían trabajar el hierro y otros metales, eran expertos ceramistas y tejían canastos de la palma y rafia.

⁵⁷ Delgado Salazar Ramiro. Algunas reflexiones sobre pensamiento africano y sociedad. Revista universidad Pontificia Bolivariana p70.

⁵⁸ En Quilcacé llaman así al Chigualo o baile al niño angelito.

duerma, en este caso, se arrulla para que duerma el sueño eterno. La muerte es la ausencia del alma, en tanto el fallecimiento está mediado por el acompañamiento del alma sombra, entre los Bantú, el entierro es motivo de reunión de la comunidad, de comida, danza y ritual en colectivo.

En Quilcacé según información de Emilia Caicedo (1986) cuando fallece un niño recién nacido o de pocos meses se le coloca en una batea con limón que reposa sobre una mesa adornada con palomas blancas. Si el niño que fallece tiene ya huesos fuertes se coloca en un cajón que no se tapa. Ver anexo de partitura musical del arrullo.

La madrina llega con el padrino a cantar canciones para arrullar al niño. El diálogo entre compadres que se sostiene durante la acción de danzar, es un relato mediado por tiempos y momentos que se acompañan con el violín; en el texto de arrullo en su primer tiempo el relato es de indagación y de respuesta, es decir de información con respecto a la causa de la separación del espíritu; el segundo tiempo es de persuasión y argumentación ante una situación reiterativa de concebir vida para prontamente despedir.

Estos dos tiempos o movimientos de baile⁵⁹ denuncian la causa de muerte de la población materno infantil, y la persuasión a no parir más, como una respuesta a la falta de garantías para el desarrollo de los niños, el tercer tiempo es de lamento informativo y de invitación a qué hacer ante el dolor ocasionado por la realidad de la partida, el cuarto tiempo es la reiteración dialógica de persuasión y de argumentación, los momentos de exaltación y de cierre son disímiles, por cuanto en el primero se rinde tributo a la presencia corpórea de Dios como niño, en consecuencia, en el segundo se hace uso en forma imperativa a la mujer de no parir más, petición que tiene como respuesta otra voz imperativa que da a conocer que por Dios lo hace, dejando con este movimiento de danza de palabras que no se hace control de natalidad porque se siguen las leyes naturales, tal como lo planteó Zapata Olivella (Mina W. , 2014, pág. 36) “Libre y voluntariamente, los Ancestros siembran el Kulonda en el vientre de nuestras madres para que florezca el hijo. Misterio del magara que engendra la vida, la inteligencia, la palabra y el don creador de los humanos”.

⁵⁹ Los habitantes de Quilcacé le denominan arrullo al baile del niño angelito.

Primer tiempo	Segundo tiempo
Indagación Y este niño de qué se murió (bis)	Persuasión ¡Ay comadrita!, por Dios no parga más
Respuesta De un dolor de barriga fue que lo mató	Argumentación ¡Ay compadrito!, por Dios pargo no más
Momento de adoración	
Oh ro ro Niño de Dios (bis)	
Tercer tiempo	Cuarto Tiempo
Informativo ¡Ay compadrito por Dios!, mi hijito se murió	Persuasión ¡Ay comadrita!, por Dios no parga más
Persuasión ¡Ay compadrito! qué vamos hacer.	Argumentación ¡Ay compadrito!, por Dios pargo más
Momento de cierre	
¡Comadre no parga más! ¡Compadrito por Dios pargo más!	

Cuadro 3. Explicación de tiempos y momentos

2.2.4 El velorio del adulto

En cuanto a los ritos de funebria de los pueblos originarios es común reconocer que en los cementerios, generalmente, se encuentran vasijas de barro y elementos de oro que serán de ayuda durante el viaje de regreso. Anuncibay desde 1592, permite conocer que los originarios enterraban a sus congéneres bajo el uso de prácticas de conservación como curarlos al humo.

Para los Bantú, afirma Colombres (2010, pág. 30) es la palabra que mantiene a los fallecidos en su condición de Muntu porque cuando se muere se extingue su vida biológica o buzima y su vida espiritual magara, pero permanece la fuerza vital nommo que formó su personalidad. En Quilcacé, cuando fallece un adulto, la comunidad se reúne alrededor de este acontecimiento que congrega tanto a la familia extensa o parentela y los vecinos o conocidos; desde los alrededores llegan al velorio con presentes como velas, panela, arroz, café, cacao. Esta práctica comunitaria es necesaria comprenderla más allá de la expresión cultural Bantú, ya que es también la esencia del alma colectiva que Bastide (1968, pág. 21) define como el resultado de las interacciones de las conciencias que dan nacimiento a “Esta alma colectiva es la que impulsa, detiene u obliga”.

En este orden de ideas, es importante mencionar la apreciación teórica freudiana con respecto a la comprensión del animismo, característica sobresaliente en este ritual de funebria. En la infancia se reafirma conforme a las prácticas de crianzas la presencia de un mundo donde las cosas tienen vida y responden a las necesidades, esta comprensión de mundo es mágica y se va alterando conforme a la interacción con el mundo social existente.

El animismo se fundamenta en los principios organizativos de la religión africana, también tiene su explicación en la fuerza de la vida y la muerte que hace de la religión Bantú, una forma de vida y de comportamiento tanto individual como colectiva que desde el pensamiento y el sentimiento se comunica con sus deidades. En Quilcacé los alabaos o alabados son rituales orales de alabanza al cuerpo, el canto de plegarias que se hacen hasta caer en temblor son lenguajes mágico-sagrados del cuerpo y la palabra que reitera que en “Los buques negreros transportaban a bordo no sólo hombres, mujeres y niños, sino también sus dioses, sus creencias y su folklore” (Bastide, 2005, pág. 324).

En el alabao hay cantoras que enuncian sus versos y un coro que acompaña con palmas y movimientos del cuerpo, estas interpretaciones antes acompañaban el camino que era recorrido en chacana hasta el lugar de sepultura. Los versos del trabajo de investigación Campo y Espejo 1988, permite conocer cómo la comunidad de Quilcacé construye la simbología entre adoctrinamiento de la iglesia católica y religión africana. El poder inquisitivo evangelizador conllevó a las comunidades a construir formas de enmascaramiento para hacer sus rituales, la expresión de inicio “En el nombre de Dios digo/y de la Virgen María/quiero empezar de este modo”, es un claro ejemplo de re-invencción en pro de la costumbre ancestral de alabar el cuerpo alrededor de la separación del alma del cuerpo; esa alma sombra a la cual se rinde tributo, que es de transcendencia en la magia ritual africana.

Para la religiosidad africana existe la reflexividad del bien, más la concepción de pecado es de la iglesia católica, por tal razón, se toma como un castigo de pago que el alma salga del cuerpo “y el cuerpo le hablo primero/ le dijo al alma que salga/ que ya voy a pagar, desde la descripción de un relator que adquiere poder de hablar por el alma.

En el nombre de Dios digo (bis)
y de la Virgen María
quiero empezar de este modo (bis)
y apartar el cuerpo del alma
y al cuerpo le habló primero (bis)
le dice al alma que salga

y el cuerpo le hablo primero
le dijo al alma que salga
que ya voy a pagar (bis)
yo me quedo muy triste sin ella.

El alabao en esta tercera estrofa narra los momentos de retiro de la cama donde fallece y la iniciación a la alabanza. La figura de repetición coadyuva a representar la inmediatez de las acciones “ya”, en una relación de pronominalización “lo” que destaca la acción reflexiva del pronombre que desde la correferencia secuencia los movimientos estéticos y de respeto por el cuerpo que la parentela o vecindario realiza en forma solidaria al bajarlo de la cama y empezarlo a alabar.

Ya lo bajan de la cama (bis)
ya lo empiezan a alabar
ya lo bajan de la cama (bis)
ya lo empiezan a alabar

Las estrofas cuarta y quinta narran el acto de mortajar para colocarlo en la chacana y de disposición para la velación. La repetición de la repetición en la conjugación de las acciones verbales en forma plural, pero en voz pronominal de tercera persona se comprende desde el adverbio de tiempo y en cada uno de los versos que “ya ellos van, echan, empiezan”, comprensible desde la acción no reflexiva, por cuanto el cuerpo está inerte.

Con lágrimas en los ojos
ya lo van a mortajar
ya lo echan a la chacana
ya lo empiezan a velar
Ya lo atormentan con nudos (bis)
Ya lo empiezan a amarrar
Ya lo ponen en el toldo
Ya lo ponen en los hombros
Ya lo empiezan a llevar

Estos versos finales le devuelven al difunto su autonomía para la despedida y se emplea la forma reflexiva “se” despide. Es el ser tomando la decisión de no volver jamás, premonición que se anuncia desde la despedida.

Vuelta vuelve y se despide (bis)
Para no volver jamás

En Quilcacé, los velorios del adulto lo componen rezos cantados y antes del amanecer hacen el trisagio en latín.

“...En un latín bien estructurado porque una vez el Padre Jairo trajo a un padre de España a darse cuenta que los muchachos para poder estudiar tenían que pasar de La Banda por el río, entonces ellos se interesaron por hacer el puente que hay ahora, entonces ese día nos reunimos estas comunidades de acá en el templo y como aquí hay de esas señoras duras para cantar esas letanías en latín, empezaron a cantar y ese obispo, porque era un obispo se quedó aterrado y tuvo que decirle a la gente que pararan ahí, que estaba perfecto, que le habían ganado a él, que venía desde allá del otro lado. Así que ellos cantan a la perfección, como es el latín” Diálogo con Lida Vela, 1 de julio 2021.

El contexto cosmogónico y vital inspirado en la filosofía de la familia de los difuntos y vivos, hermanados con los animales, plantas, mares, ríos, universo y minerales, constituye la memoria perenne ancestral, la cual es importante tener en cuenta para la interpretación del sistema simbólico de magia que constituye el lenguaje simbólico del mito *El entierro de Marchán* como voz de reparación y liberación.

2.3 La voz mágico religiosa de Quilcacé

La fuerza criadora⁶⁰ asumida por los seguidores tanto de la religión Yoruba como de la religión Bantú, constituyó una nueva forma de relación entre africanos y originarios, gracias a ello, la ontogénesis de relacionamiento tomó primacía a tal punto que el relato *El entierro de Marchán* es un mito que sustenta su existencia como voz de denuncia política por cuanto permanece en el tiempo de generación en generación en forma colectiva porque como voz de reparación, recuerda que aún se espera por el reconocimiento de su participación en la riqueza, en este caso, del Cauca-Quilcacé. Con respecto a que a los hombres están en una relación de uso, Barthes (1999, pág. 130) afirma que “[...] existen objetos míticos que quedan adormecidos por un tiempo y entonces no son más que vagos esquemas míticos cuya carga política parece casi indiferente”, por fortuna, el proceso de toma de conciencia de derechos de propiedad de las tierras de la hacienda esclavista de Quilcacé, constituye una diferencia ontológica de saber de uso con respecto a lo planteado.

⁶⁰ Hace referencia a la interculturalidad como diversidad epistémica, es afirmación de la pluralidad de saberes y de formas de saber.

El relato *El entierro de Marchán*, es un mito que desde la vivencia de la realidad se constituye en un tejido simbólico que centra la atención en la acción de arrebatamiento de los ojos del paje, para que no pueda encontrar el lugar del entierro. La introducción del relato deja entrever el reconocimiento de la historia y como tal es una narración verdadera que configura simbólicamente la realidad natural y social, en este caso, una de las lecturas apunta hacia la profundización de esa realidad de ambición que superó la ética de compromiso de servicio al otro por parte de los Padres Camilo. De igual forma, lo mágico se entreteje entre el espíritu del fraile y la recomendación de no tener ambición, por cuanto la tierra que es donde se guarda el tesoro es un lugar de vida por cuanto se encuentra la naturaleza que crece junto al río Quilcacé, árboles y agua fluyendo en forma cristalina y tranquila en las condiciones sagradas de entierro con ritual de envenenamiento y conjuro.

En cuanto al tiempo del relato mítico es pasado con más de un siglo, presente en la memoria de los habitantes, muy a propósito con lo que afirma Colombres (2010, pág. 213) “[...] el tiempo del mito no es un tiempo pasado, sino un tiempo metahistórico, que comprende también el presente y el futuro [...]”. La versión original acerca de quiénes son los herederos del tesoro, claramente para más de un quilcacereño es para los descendientes de los Camilos, más exactamente, los hijos de los esclavizados. Una de las versiones actuales del 1 de julio de 2021, afirma que es para todos los habitantes de Quilcacé. Esta regulación de herederos actualizada que hace desde su condición de hijo de uno de los mayordomos de la casa grande, es decir de la hacienda de Quilcacé, permite explicitar la apertura a las circunstancias sociales de significación.

El tiempo en el relato mítico de Marchán, invita a ser considerado circular y abierto en forma de espiral, por cuanto, la narrativa evoca África en tierras de América y desde la significación urge hacer el análisis del tiempo en relación con las acciones de avasallamiento y los lugares de afectación directa por dichas acciones, al respecto Eliade (1962, pág. 12) afirma que el mito es un relato que hace revivir una realidad original y que responde a múltiples necesidades e imperativos de orden social e incluso a exigencias prácticas.

2.3.1 El tiempo en el mito de Marchán

El tiempo de la memoria ancestral, cuyo inicio es demarcado por el arrebatamiento o despojo que son víctimas África y América; este tiempo se pone en consonancia con el relato de la llegada de los Padres Camilo a Quilcacé y a su aposento principal la iglesia de San Camilo en

Popayán; une el tiempo ancestral es la acción de esclavización, ya que la hacienda de Quilcacé es entregada con sus cortes de minas y esclavos y por ende el pueblo originario fue sometido a la mita y al trabajo forzado; continúa con la espiral el tiempo histórico, demarcado por la lujuria, por la ambición acumulativa, de los cuales son víctimas. Una vez más, América y África, pues América es saqueada y los africanos son obligados a hacer las labores de extracción para unos “amos” que no saciaban el ansía del oro, en tanto afros y americanos no concebían la producción de la naturaleza como una fuente de acumulación de poder económico. El tiempo escatológico o de finalización es permanente, porque el tiempo está aún abierto, en espera de la reparación por la ambición de poder, que hizo hasta a los Padres Camilo (iglesia católica) sentirse dueños del bienestar del otro, al punto que le arrebatan los ojos con tal de negar la realidad de su conducta punible que no fue otra que el auspicio de la catástrofe humana de la esclavización regentada por Occidente.

Es tal la sabiduría de la oralitura que acude al simbolismo del arrebatamiento de los ojos y su fin enajenador de la luz, tanto para no encontrar el lugar del entierro, como para no sentirse señalados cual sedientos avaros por la mirada inocente del desposeído. La caracterización misional de predicadores de la humildad, entra en contradicción con la posesión de tierras y de sus congéneres.

De igual manera, como narrador del relato del mito *El entierro de Marchán*, es omnisciente e intradiegetico, toma la palabra con diferentes ritmos y ahonda en la realidad cuando desea ser ese testigo informante: “No, no vide, pero, si vi, si vi a Popayán, de antes de aquí uno iba pue’a ve, de a caballo un iba de a caballo de aquí a Popayán a vendé carga...por Timbio. Un muchacho pue’de a pie arriando carga”. Párrafo 5, como también cuando quiere ser partícipe del relato: “Depue’ vino un señó Primitivo Ortega de Pue’to Tejada y ese sí, juímos allá, ellos me llevaron a...mostrarle que yo les mostrara...y ese si empezó fue a llama al fraile... lo llamó hasta que por fin contestó pue, entonces don Primitivo alegaba que él había ido con el fin de escarbá un entierro que había dejao pue’que si lo podía escarbá”. Párrafo 8

2.4 El mito de Marchán una voz de liberación y reparación

La lengua como expresión colectiva es aprehendida en la cotidianidad en la cual, las normas de regulación de uso son elementos constitutivos de la colonización para la discriminación, la desigualdad, la rivalidad y el habla es de carácter individual y es interdependiente de la lengua

y como tal, es la individualización/habla, la víctima de la alienación con y desde los diferentes lenguajes. Tomando como base lo planteado, es factible afirmar que existen dos enfoques de análisis:

1. Los análisis semánticos estructuralistas entre los cuales, es necesario nombrar a Saussure y su relación entre significante (representación sensorial) y significado (el concepto) aunque deja fuera el interpretante, en igual importancia es Pierce quien plantea la idea de que los seres humanos accedemos al mundo real a través de un sistema simbólico, explica que el signo es una acción mental, mediante la cual se conoce la realidad; así que todo signo tiene: a. Representamen o cualidad de la posibilidad; b. Objeto o cualidad de la existencia, se accede a través del signo c. Interpretante posee la cualidad del pensamiento; se relaciona con los conocimientos y con los saberes comunes de una cultura determinada. Tanto el representamen como el interpretante son entidades mentales; no se trata de realidades tangibles, sino de operaciones simbólicas que se realizan con el fin de comprender el mundo que nos rodea. Esta conceptualización de funciones triádicas que configuraron un método científico no deja espacio para la significación de otros relatos, por cuanto conlleva a un nivel epistemológico de método indiciario, mediado por un sujeto que no es neutro en el proceso ético comunicativo.

2. Desde la concepción de análisis semántico constructivista, es oportuno, entre otros, el reconocimiento a Vigotsky (1995), quien sostiene que el signo, el lenguaje y el pensamiento son mediadores simbólicos de origen eminente social. Como sistemas semióticos cumplen un papel esencial: en primero lugar, cumple una función de comunicación y en segundo lugar como instrumento de organización y de control del comportamiento del individuo. La lengua, de origen social, opera en interacción con otras funciones mentales, con el pensamiento. Formalmente, dentro del enfoque de la teoría de Vygotsky se habla de signos, significados, lenguaje y pensamiento, los cuales, son considerados como procesos psicológicos de origen social y como tal son mediadores simbólicos, en ciertas circunstancias sociales, de las relaciones con los demás. Indudablemente, el aspecto lingüístico inherente al hombre es de origen social.

Contempladas estas dos perspectivas de análisis semántico, para este encuentro de significaciones del mito, opté como perspectiva de análisis lo pragmático, es decir, los sentidos de lo narrativo. Esta tendencia se fundamenta en cómo desde la interacción con el contexto se produce la cadena semiológica en el mito. Es importante considerar que desde la sociolingüística, el contexto es un hecho lingüístico, cuya situación de entorno verbal o no, es

interpretada con sentido semántico desde los espacios de subjetividad e intersubjetividad donde la cultura es preponderante para la configuración interpretativa.⁶¹ “No exageran quienes afirman que el individuo es producto del grupo a que pertenece, como quiera que éste, le impone valores ético-morales, formas de comportamiento y, por qué no, la visión del mundo que tanto la comunidad como sus antecesores han venido construyendo” (Castro L. T., 2007, pág. 67).

Al tratar estos dos últimos conceptos (texto y contexto) claramente me sumerjo en el campo crítico del contenido del relato, donde es factible caer en posturas estructurales, es por ello, que asumo desde la semiopraxis⁶² acercarme a la significación de la “voz propia”. La reflexión de lo expuesto, peticiona el avance hacia la lingüística generativa que vislumbra en el lenguaje, el vínculo vital de alienación y desalienación, por cuanto el lenguaje es la facultad que el ser humano posee de poder comunicarse y es en el lenguaje donde se encuentra conjugada la esencia de lo humano, la función de crear y recrear conocimientos, la posibilidad de sobrevivir y re-existir como comunidad mediante la transmisión simbólica cultural, convivir en contextos de opresión mediante la intelección intersubjetiva, la posibilidad de conocerse a sí mismo, es decir la posibilidad de ejercer plenamente la conciencia individual.⁶³

De ahí, la importancia de detenerse en el análisis para referenciar el análisis del texto del relato mítico discursivo desde la afro génesis de la palabra y de la voz como fuentes de análisis de las categorías de la espiritualidad africana, que da cuenta que hacia 1827, la mayoría de los esclavizados eran afros nacidos en el Cauca, sin embargo pese a la negación del idioma, la

⁶¹ La antropología social, en 1926 hace con Malinowski la distinción entre contexto de situación y contexto social; para lo cual reconoció como contexto de situación, el conjunto de subsistemas semánticos asociados a un hecho particular. Hymes y Gumperz (1964). Más tarde Labov (1972) analiza los hechos lingüísticos en su contexto social, con miras a comprender y explicar el lenguaje humano a través de fenómenos como la variación, la relatividad, la variedad, o la actitud lingüística. Goodwin (1992), siguiendo los planteamientos de Hymes adopta la perspectiva analítica en que el “evento lingüístico” se aprehende como una acción social, desde el punto de vista de la interacción lingüística que transcurre en su interior. Actualmente Van Dijk caracteriza los contextos como constructos mentales y en este sentido son subjetivos. A su vez, los participantes de la acción comunicativa son intersubjetivos por cuanto poseen sus propias representaciones sociales, en relación con conocimientos comunes, actitudes e ideologías que articulan a la interacción comunicativa en los entornos cognitivos y socioculturales desde una función pragmática.

⁶² Semiopraxis según su creador Grosso José Luis es una perspectiva teórico metodológica de construcción de sentidos en la acción; es familiar a la conciencia práctica de Giddens (1995) a la teoría en la praxis propuesta por Gramsci (1988) y a la conciencia discursiva de Bajtin y es asimismo algo más que el reconocimiento de sentidos sociales “*en estado práctico*” (Bourdieu, 1991 Ver en Otras lenguas, Semiopraxis popular intercultural, poscolonial como praxis crítica p, 12

⁶³ Párrafo adaptado de Lucia Tobón de Castro. La lingüística del lenguaje. Estudios en torno a los procesos de significar y comunicar. Universidad Pedagógica Nacional. 2007, p9

religión, la cultura, los sistemas espirituales de la relación vida con el pensamiento traídos de África por sus ancestros perdurarían en medio de los Andes colombiano. Dicho análisis será una forma disruptiva de abordar la vida de la palabra en contexto de ancestralidad, con el fin de pregonar que es la consideración extensiva de habla, por su status de representación de nación de región, de cultura que se constituye como uno de los más importantes instrumentos de liberación.

La aventura de entretejer el espíritu del Muntu y con la fuerza creadora Nommo en el relato “El mito de Marchán” de los descendientes de africanos que habitan en Quilcacé (Cauca), creó la necesidad de acercamiento hacia el fundamento con espíritu o nganga nkisa⁶⁴. Toda cultura se sustenta en su fuerza creadora, Adolfo Colombre afirma [...] “la aventura humana no se funda en la escritura, sino en la palabra, aliento que contiene la humedad y el calor, o sea, la esencia misma de la vida” (Colombres, 2010, pág. 25). En el mundo africano existen pequeñas diferencias entre las concepciones mitológicas pero todas vinculan a nommo con la palabra. Ogotommeli, cazador que perdió la vista, relató en 1948 a Marcel Griaule, el sistema mundo /cosmogonía de los dogon, quienes creen en un dios mujer llamado Amma quien hizo de su semen-nommo al hacer el coito consigo misma. En la mitología dogon, Nommo es un dios que recibe el encargo de formular la palabra de un modo humano y enseñársela a los hombres. También de darle cuerpo y voz, de “hacerla salir”. Su reino es el agua, elemento primordial en la formación del verbo” (Colombres, 2010, pág. 27).

La comprensión del mundo africano en consideración que Nommo es la fuerza espiritual-corporal que despierta todas las fuerzas dormidas, está dotado de inteligencia junto al Muntu, por tanto, lo que no se puede concebir no existe (Jahn, 1970, pág. 124). En el relato El mito de Marchán, la palabra tiene fuerza mágica, profetiza y condena que todo aquel que tenga ambición muere porque el tesoro está envenenado y conjurado. Al respecto afirma Jahn que los mismos venenos son incapaces de actuar sin la palabra. Si no son “conjurados” no sirven para nada.

Párrafo 8 “E que tá...ta vio la o pue...ja, que lo han enterrao, lo habían enterrao envenao y conjurao...Eh que primero...primero vino un señó Ulogio, ese vino con un libro, también tá en ese libro. Ese...eso...empezaron a escarbá y a escarbá y ahí mismo con el barretóm pue que ibam quebraron un frasco...un frasco

⁶⁴ Voz de origen Congo nkisa es fundamento y nganga es el espíritu.

que lo habían dejao ahí y con sólo olé eso se murieron toos. Se jueron pa Timbio pero no duraron sino quince dia...murieron...”

Desde lo planteado Muntu y Nommo coexisten, por ello, el hombre oye y comprende y su ubwengue como inteligencia activa comprende la distinción entre la inteligencia habitual o sabiduría y la inteligencia actual. La sabiduría habitual es el verdadero entender, comprender la esencia y la mutua interdependencia del mundo. La inteligencia actual carece del saber práctico de la vida que es donde el Muntu por su inteligencia se sirve de los bintu. En la configuración de ese saber la percepción se dividen dos grandes grupos: vista y contacto. La percepción por contacto se reparte entre el contacto químico por los órganos del gusto y el olfato, en tanto que el contacto físico por el olfato y el oído -gracias a las vibraciones-; así que el tacto, el olfato y el gusto están subordinados al oído.

En el relato sobre el tesoro de Quilcacé se ve como los buscadores van en contra de la inteligencia habitual o sabiduría, que es proporcionada por el espíritu, en este caso, llevados por la ambición.

Párrafo 8 “Bueno, lo que el espíritu habla uno no oye, entoce el espíritu...don, don Primitivo como el era espiritista él oía lo que'l espíritu le decía a él.”Esta contacto de oído se pierde por no conservar la verdad de la palabra Párrafo 10 “Pero como que ahí decía, ¿no? Que la seño'a es que decía que iban a comprar tantas cosas, que jueram a trae' las mulas que iban a salí de pobre. Pue' claro ahí ellos se acordabam, no se acordabam de lo que había dicho el espíritu a don Primitivo, ello ahí como que se acordaban era de ello llévaselo too...era lo que pasaba.”

Dicha concepción simbólica requiere tener presente que la imagen del mundo de la vida y de la experiencia es armónica en las relaciones de espacio, lugar y tiempo; para explicarlo el africanista alemán J. Jahn (1970) acude al autor Adeyobe Adesanya, quien plantea que para los yorubas y probablemente para toda la filosofía africana en general, el pensamiento se concibe desde la compatibilidad de todas las disciplinas que elevada a sistema de intuiciones y formas de comportamiento aunque son diferentes en algunos escenarios o territorios africanos, coinciden en cuatro categorías de pensamiento: Muntu, Kintu, Hantu, Kuntu, que confluyen y reafirman la supremacía espiritual del Muntu.

La cosmogonía según A. Kagame, el Ntu como raíz de estas categorías de pensamiento, es fuerza ontológica universal cósmica en que ser y existir se funden desde tres mundos circulares y comunicantes: la tierra, centro del universo porque es la casa del Muntu, amo de todo Ntu

existente; arriba, más allá del cielo, el círculo de la vida en el que habita dios y debajo de nuestra tierra, el mundo en el que moran los difuntos.

El entierro de Marchán desde la voz ancestral, re-semantiza desde la supervivencia africana⁶⁵ la comprensión de la existencia de las cuatro categorías de pensamiento: Muntu (hombre), Kintu, (cosa) Hantu, (lugar y tiempo) Kuntu (cualidad). Ciertamente, el ejercicio de análisis desde estas categorías filosóficas desde la afrogénesis de la palabra, es un posibilitador del reconocimiento de las mismas, sin embargo, no implica la certeza de apropiación por parte del relator, por cuanto la llegada América se convierte en un proceso de ocultamiento, de enmascaramiento constante que en el presente no es posible recoger como testimonio de conocimiento pero que si es posible de transponer desde el tejido originario de las palabras, y por cuanto algunas prácticas culturales permiten afirmar la pervivencia, es decir pese al dominio de la cultura de poder.

2.4.1 La fuerza vital Muntu

Muntu-hombre (plural bantú), convoca a los vivos y a los difuntos, es la gran fuerza de la vida. Es precisamente esta fuerza vital que permitió pese a todas las adversidades sufridas con la religión, la lengua, la familia se mantuviesen unidos frente al fallecimiento de sus congéneres. Las formas de manifestación colectiva frente a la muerte permiten comprender que dicha fuerza de vida, logró transcender en el espacio y el tiempo.

En el relato mito de Marchán, don Amador Camilo se reconoce como descendiente de los esclavos, en un contexto americano interétnico, toma la palabra para denunciar la existencia del entierro de oro y reclama ese tesoro como una forma de reconocimiento del trabajo esclavizado de sus ancestros. Aquí la fuerza vital cuestiona la iglesia como mediadora de la esclavización y a Simón Bolívar como el Libertador, más no como el Liberador. Es tal, la lucidez de su fuerza vital que aclara “yo todavía no estaba naciendo” y la risa es mediadora del reconocimiento de sus ancestros, por cuanto se burla de la ambición de los esclavizadores “y era pura herradura pues quisque era, po’que yo todavía no estaba naciendo. Je, je, je”.

Párrafo 2 también, allá pue que han dejao...un entierro, eso habían deja’o un entierro, tres cajones de oro. Eso fue cuando Simón Bolívar pue’dio la libertad, entoce’, ello empezaron a carga pa’ pal Ecuador por Quito, y era pura herradura pues quisque era, po’que yo todavía no estaba naciendo. Je, je, je.

⁶⁵ Categoría conceptual investigada por el estudioso Dr Rigoberto Banguero

2.4.2 La categoría de pensamiento Kintu

Kintu-cosa (plural:bintu), pertenece aquello que no tiene voluntad propia como las plantas, los animales, las herramientas, los enseres, etc. En el relato el mito *El entierro de Marchán*, se designa los nombres y las acciones que se realizan con las cosas, además como no tienen voluntad propia, el relator desde su inteligencia y contexto de ethos diaspórico no sólo los nomina sino que determina hasta su valor. La reiteración de “oro labrado” introduce en forma intencional en la reflexión-denuncia con respecto al saqueo de joyas talladas, arte en oro, madera, que desde la diferenciación del trabajo artesanal y su representatividad económica es presentada en términos de ganancia con su venta en el exterior.

Párrafo 6 ese, si lo había sacao'...y, era puro oro labrao, un cajón, ese si había sido un solo cajón, puro oro labrao, y ese lo había vendió por 7 millones y el que le compró en 7, se había ido pua allá por los Estados Unidos y lo había vendió en 12 y eso izque habían puñales...de todo peruera todo labrao.

2.4.3 Categoría de pensamiento Hantu

Hantu-lugar y tiempo- es una categoría de fortaleza cuyo tiempo es dinámico, Nkogo Ondó (2015, pág. 17) aduce con respecto a ella: “[...] es la unidad de fuerzas que tienden a la liberación de los hombres, con ellas hacen historia y caminan hacia el futuro”; es determinante de la acción ya que el presente es el único tiempo real que une lo pasado, así que el presente será pasado para el futuro subsiguiente. “De aquí se deduce que el tiempo, del que estamos hablando, sea un tiempo dinámico, cuyas fases serían: “lo que ha sido actuado anteriormente”, el pasado; “lo que actúa o es actuado”, el presente, y “lo que será actuado ulteriormente, el futuro” Nkogo Ondó (2015, pág. 12).

El espacio es el orden de las coexistencias y en la metafísica africana, el lugar se delimita como externo e interno, es decir “todo ser corporal es forzosamente espacial en su constitución interna”, para establecer definitivamente que ni el “lugar interno”, se opone al “lugar físico”, que constituye el “lugar externo”. Esta categoría de pensamiento considera otras causas para su existencia que van desde la causa material o lugar físico, causa eficiente o movimiento del ser que encierra, causa formal presencia efectiva del ser en movimiento. “[...] La esencia de un

ser, en efecto, no depende de su realización en la naturaleza.”, sino de la comprensión o de la evidencia de sus características definitorias” (Nkogo Ondó, 2015, pág. 11).

En el relato de Quilcacé, desde el inicio se establece el lugar y el tiempo del mismo, pues su relator toma posesión del lugar que le pertenece apoyado en el tiempo presente-pasado de la historia. Desde la fuerza vital, el pensamiento constituye otro inicio y culminación de la historia en la cual, los esclavizadores Padres Camilo llegan a la hacienda por ocupación de baldío y no por atribución de propiedad, lo cual, implícitamente visiona la problemática futura de reclamación de tierras que ellos (los afrodescendientes) enfrentarían con Juan Manuel María Caicedo, último propietario de la hacienda.

Párrafo1 ¡Ah! El dueño de esta tierra era...esto lo habían dejao los padres Camilo, aquí a los esclavos; cuando vinieron los padres Camilo, ello habían cogido esto baldío, todavía era baldío esto, entonce' cogieron toda e'ta hacienda y cuando ya ellos se fueron la tierra no la pudieron lleva', sino que la dejaron aquí, aquí al pueblo.

2.4.4 Categoría de pensamiento Kuntu

Indica la modalidad y de este modo centraliza todas las nociones relacionadas a las modificaciones del ser en sí (cantidad o cualidad), expresa la esencia de algo por encima de las particularidades en que se manifiesta. El relato remite a la chonta como un elemento de poder de la hechicería que establece diálogo con la tierra, con el espíritu mediador que coloca como requisito de obtención el no tener ambición.

El Párrafo 11 “Po' que el fraile le dejó el día que juimos más allá al punto que yo le mostré y que una chonta, la clavó allí, eso si de'de que clavó esa chonta ahí, la sola chonta ahí clavada meniaba así ve...entoces fue que él empezó a llamar al espiliritu y al fin le contestó...y él le decía que lo sacaba si no tenía ambición ¿no? Que si se lo daba, si cumplía con lo que él le decía así ¿no? que le diera que le juera a dejá' la corona a Quito, a la iglesia de Quito y que de ahí le diera algo aquí a los pobres del pueblo de Quilcacé que eran de raza de los esclavos que di ahí lo demás era pa' el, pero entoce ya los otros, a los que apenas lo descubrieron de un lado empezaron con la bulla y el alboroto y ...se ennavegó de agua y hasta allí llegaron y de ahí no ha vuelto nadie ...a ...vuelve”

El desarrollo textual pone a disposición el espíritu para crear muchas hipótesis de comprensión que invitan a indagar desde la africanidad y para continuar con la reflexión centrada en el Nommo y conforme a lo expuesto, Medina (1994, págs. 9-20) sostiene que es posible aceptar que la hominización se traduce en logoi, es decir, en un modo de pensar y de

lenguaje de configuración de una experiencia de la realidad, al punto de compartir lo planteado por Charles S. Pierce (1974, págs. 23-25), no hay signo alguno, cualquiera que sea de la conciencia del hombre, al que no le corresponda algo en la palabra, y la razón es obvia es que la palabra o signo son concomitantes.

2.5 La voz propia de los afrodescendientes de Quilcacé

El relato de El mito de Marchán es la voz propia de la comunidad de Quilcacé que ha logrado permanecer y como tal pervive, en palabras de Colombres (2010, pág. 75) “La oralidad mientras está viva, impregna una sociedad entera”.

La palabra es el lenguaje vocalizado físicamente en la emisión de la voz y todo sonido guarda proporción, así mismo la palabra posee cuerpo y materia sonora formada por cuatro elementos: agua, aire, tierra y fuego. El agua concede la humedad a la palabra, el aire concede la salida o fluidez de la palabra, la tierra concede el peso para su significado y el fuego transmite la temperatura de la palabra.

En el relato de Marchán la voz armoniosa aparece y como tal, la irrumpe el “alboroto” con la pérdida del ritmo o cadencia.

Párrafo 9 “Entoces formaron el alboroto, la agalla, entoces cuando se pegó un golpe ...los dos que habían trabajando allá, les tuvieron que darle la mano de allá debajo sino si ´hogan allá porque el golpe fue , fue un borrollo de agua que, que ...hum era un cauce por todo punto cuando quedó parejo ya.”

Al igual que la palabra vocalizada, el silencio tiene fuerza creadora, es una voz que como construcción abstracta con raíces en el pensar mítico tiene sentido, porque es pensamiento, por cuanto todo aquello que decimos o pensamos, por el hecho de decirlo o pensarlo, ya es. Los bambara según Dominique Zahan, citado por Colombres (2010, pág. 27) consideran que “la palabra digna de veneración es el silencio”. Según el autor Corcuera Ibañez Mario, guardar la palabra es guardar silencio, es construir cohesión social.

En el mito *El entierro de Marchán*, el silencio se aprecia en más de un espacio y podría llegarse a señalar como lapsus linguis, obviando de esta manera el trasfondo de la realidad que no es otro que guardar la palabra que presupone cierta proporción de distanciamiento para que el escucha del relato haga sus propias conjeturas y las refrende con las palabras concluyentes, así se aprecia:

Párrafo 12 “cuando vino don Ulogio de Timbio, que le dio fiebre por e´ habe´ quebrao ese frasco, eso sí salieron, eso si uno por uno a los quince días, eran siete ya los quince días se había acabao todo siete...se murieron.”

Son mucha más las disertaciones que se requieren con respecto a este tema y desde el discurrir en el plano lingüístico es factible compartir la afirmación de Cassirer (1985) con respecto a que el hombre ha subido en su toma de conciencia, en su interpretación reflexiva de la vida a través de los distintos escalones del mito, la religión, el arte y la ciencia y en ello, la palabra es fundante; de igual manera, es certero que Vigotsky (1995) afirmara que una palabra sin pensamiento no existe y un pensamiento desprovisto de palabras permanece en la sombra (Klinger & Vadillo, 1997, págs. 24-33).

El intento de acercamiento a estos dos grandes conceptos de mito y palabra, en el plano lingüístico es complejo e implica el sentido creativo de la espiritualidad mágica de la palabra, por tanto, en honor a ello es preciso ratificar que en la filosofía africana la imagen y la palabra coexisten desde el espíritu creador de la palabra que es el mismo Muntu.

Algo semejante ocurre con la matriz de poder que incide en la colonialidad y resume el conocer desde la epistemología, sin conceder espacio para hacer de la vivencia una experiencia de sabidurías, el sentir lo signa desde lo establecido como bello y sublime, más no, desde los diversas espiritualidades, el sentimiento se establece desde la psicología del comportamiento humano reconocido por la norma cultural, dejando de lado el reconocimiento de los sentimientos ancestrales de formas de vida como el Ubuntu y la interacción afectuosa con la parentela.

El pensamiento lo concibe desde la relación de la razón y las lógicas de argumentación establecidas y no desde la razón del ser criativo, Quijano citado por Mignolo (2010, pág. 11) aduce “[...] si el conocimiento es un instrumento imperial de colonización, una de las tareas urgentes que tenemos por delante es descolonizar el conocimiento [...], con base en este planteamiento me propuse desde la “voz propia”:

1. Reconocer en el relato *El mito de Marchán*, que hizo Amador Camilo en 1987, las categorías de percepción narrativa de conexión y para este fin cree 4 categorías (análisis semántico desde lo pragmático) a saber: vivencia, sentido, sentimiento y pensamiento; entidades de análisis que surgen a partir de la necesidad de conectar la “voz propia” a la manera de texto o tejido, por cuanto, desde lo simbólico, el relato mítico *El entierro de Marchán* es una vivencia, por ello, su permanencia en el tiempo como una historia. Al respecto, Colombres (2010, pág. 75) plantea:

“La historia escrita, en cambio, mientras no sea vivencia de un pueblo, poco puede incidir en su proceso. Por eso la historia, cuando se propone actuar como pulmón de una transformación profunda, se reviste de las formas del mito”. Así que mediante la conexión perceptiva se interpreta las diferentes situaciones de vida y se reconstruyen con “voz propia”. El relato desde su oralidad mítica se traduce en vivencia que brinda sabiduría con respecto a qué es estar en condición de esclavizado y ser testigo del entierro del tesoro (Vivencia/Sabiduría), a su vez, dicha experiencia se re-escribe desde el sentido co-creador y de espiritualidad del hombre africano en condición de oprimido (Sentido/Espiritualidad). La “voz propia” permea desde la oralidad el sentimiento para con su parentela que desde su filosofía de vida concibe “soy porque somos” (Sentimiento/Parentela). La “voz propia” por su fluidez y carácter personalizado de emisión es memoria y como tal conjuga al pensamiento y a la creatividad, para que desde la memoria vivenciada se re-escriba la historia de las comunidades (Pensamiento/Criatividad).

2. Reconocer en el mismo relato y desde la hermenéutica de Beuchot (2008) otras entidades de análisis que permiten argumentar por qué la hacienda como texto histórico y el mito *El entierro de Marchán* como texto mítico adquieren valor simbólico de libertad. Para este fin, abordaré el relato desde la interpretación histórica hermenéutica de análisis de texto propuesta por Beuchot (2008) en asocio con la tricotomía del signo de Pierce.

2.5.1 Análisis desde las categorías de percepción narrativa de conexión

2.5.1.1 Llegada de los Padres Camilo

El presbítero Caicedo resolvió traer a los padres Camilo para atender a los enfermos pobres y ofreció su hacienda de Quilcacé avaluada en \$46.000 para sufragar los gastos del sostenimiento, y dio \$20.000 para su traslado de España (Aragón, 1941, pág. 37).

Los Padres Camilos arribaron a la ciudad de Popayán en el año 1766, donde fundan el colegio del Señor de San José de la Buena Muerte en 1766 en el sitio llamado El Achiral, de la ciudad de Popayán, en dos solares adquiridos por el Presbítero doctor José Beltrán De Caicedo, donde se construyó un convento para alojamiento, construyen también un hospital y una capilla Colonial; éstos sacerdotes y legos celebraban la misa en la capilla y posteriormente visitaban los enfermos de gravedad y con sus conocimientos paramédicos aliviaban a los enfermos de la época, utilizando plantas medicinales.

VIVENCIA / SABIDURÍA	SENTIDO / ESPIRITUALIDAD	SENTIMIENTO PARENTELA	PENSAMIENTO / CRIATIVIDAD
Párrafo 1... e; cuando vinieron los padres Camilo, ello habían cogido esto baldío, todavía era baldío esto, entonce´ cogieron toda e´ta hacienda	“...Los Padres Camilo no se pudieron llevar la tierra”	...y cuando ya ellos se fueron la tierra no la pudieron lleva´, sino que la dejaron aquí , aquí al pueblo	¡Ah! El dueño de esta tierra era ... sto lo habían dejao los padres Camilo, aquí a los esclavos

Cuadro 4. Análisis de percepción narrativa: Llegada Padres Camilo. Fuente propia

El relato deja al descubierto la reclamación de pertenencia de las tierras ante los siguientes argumentos:

1. La vivencia que es la sabiduría por la experiencia, la tierra no tiene propietarios particulares es un bien común, por tanto las tierras eran baldías y se las apropiaron los Padres Camilo.
2. Desde el sentido, es decir desde el tejido de pragmática y espiritualidad, ante el cumplimiento del Decreto de 6 de octubre de 1827, que adjudica los bienes raíces para el sostenimiento de la Universidad del Cauca, entre ellos, la iglesia de San Camilo y la hacienda de Quilcacé; los Padres Camilo cargaron con cuanto pudieron y dejaron enterrado lo que no alcanzaron, la hacienda no se la cargaron porque era imposible.
3. El sentimiento que une a la comunidad es el de la colectividad, en especial la afectividad de parentela ante las culturas con principios de vida por encima de la riqueza; al respecto Girón y Velasco (2019) citan a Márquez Francia quien afirma; El pensamiento Bantú dice que existimos no sólo con otras personas, existimos con otros seres; si ellos mueren, todos dejamos de existir. Esta filosofía africana de buen vivir explica por qué los afrodescendientes afirmaron que la tierra era para el pueblo.
4. El pensamiento es criatividad, por tanto, la reflexión afirmativa con respecto a que los Padres Camilo dejaron las tierras a los esclavos, es un pensamiento que inicia su crecimiento para luego dar fruto con el proceso de reclamación de tierras.

2.5.1.2 Huida de los Padres Camilo

La vivencia establece que ante el cumplimiento del plazo para salir del territorio, los Padres Camilo salieron huyendo cargando el oro que no les pertenecía por Decreto. El sentido de ambición, pone una vez más en conflicto la espiritualidad de vida de quienes estaban encargados de ayudar a buen morir. El dejar oro enterrado es poner en evidencia la mezquindad del ser humano. El sentimiento de liberación es mucho más importante que la actitud ambiciosa, por ello, reitera que sucedió cuando Simón Bolívar dio la libertad, más no la liberación. A su vez es un sentimiento de denuncia que muestra como los opresores pesen a que tenían que ir por caminos de herradura, se marchaban llevándose riquezas.

En el relato *El entierro de Marchán*, don Amador Camilo, se reconoce como descendiente de los esclavos en un contexto americano interétnico, que toma la palabra para reclamar por el trabajo esclavizado de sus ancestros. La categoría de pensamiento posibilita confrontar el pasado con el presente, pero un tiempo pasado del cual ríe, e irónicamente brinda como explicación que él todavía no había nacido. Es factible afirmar que con su risa, cuestiona la generación africana por haberse dejado usurpar lo que les pertenecía.

VIVENCIA / SABIDURÍA	SENTIDO/ ESPIRITUALIDAD	SENTIMIENTO/ PARENTELA	PENSAMIENTO/ CRIATIVIDAD
Párrafo 3. Entoce' ello se había llevao recua de mula cargando y a lo que ya se les iba a llega el plazo que les había dao Simón Bolivar, entonces fue que dejaron el entierro; uno dejaron en San Camilo.	Párrafo 2. También, allá pues que han dejao ...un entierro , eso habían deja'o un entierro, tres cajones de oro	Eso fue cuando Simón Bolívar pue'dio la libertad , entoce', ello empezaron a carga pa' pal Ecuador por Quito , y era pura herradura	...pues quisque era, po'que yo todavía no estaba naciendo. Je, je,je. ...ese de San Camilo si lo sacaron, ese me di cuenta yo que lo sacaron en la iglesia de San Camilo de ahí en Popayán.

Cuadro 5. Análisis de percepción narrativa: Huida de los padres Camilo. Fuente propia

2.5.1.3 Entierro de la iglesia de San Camilo

La vivencia como sabiduría enseña que los entierros que tienen oro, alumbran en forma incandescente en las noches porque los materiales con los cuales fueron recubiertos se descomponen y producen fuegos fatuos de color azulado o amarillento, así que todo entierro de

por sí arde. Estos gases según las condiciones ambientales producen implosiones, en el caso de la iglesia de San Camilo, fueron interpretados como “tacaban y tacaban”; esta interpretación sonora fue la orientadora del entierro.

El sentido desde la espiritualidad del niño, es el de curiosidad, el de enterarse qué sucede, además porque desde el sentimiento es consciente que si va de acaballo desde Quilcacé hasta Popayán y como si fuera poco vendiendo carga en Timbío, qué tiempo puede quedar para satisfacer el sentido de curiosidad para ver los puñales que por experiencia se sabe que son “labrados”. Como era de esperarse desde el sentimiento de la particularidad se saca el tesoro se vende por un precio y en el exterior se revende.

Es importante, retomar la figura de niño, pues éste representa la ingenuidad, el compromiso, pero sobre todo, la toma de conciencia que el patrimonio de los pueblos se merca, por ello es categórico en afirmar que él, no vio, es decir no participó de ese comercio, pero si vi a Popayán, en otras palabras vio a las gentes de Popayán con poder económico para tumbar y volver hacer.

En el relato el Mito de *El entierro de Marchán*, Amador Camilo como descendiente del hijo del Muntu, desde su inteligencia y contexto de ethos diaspórico, nomina y determina el valor de las acciones que se realizan con las cosas que no tienen voluntad propia “[...] puro oro labrao, y ese lo había vendío por 7 millones y el que le compró en 7, se había ido pua allá por los Estados Unidos y lo había vendío en 12 [...]”. Esa plusvalía y ese acto no patriótico tienen la intencionalidad de llamar la atención con respecto a la fuga de elementos patrimoniales, como también enfocarnos en contemplar cuánto dinero se hace con el trabajo producto de la esclavización.

VIVENCIA / SABIDURÍA	SENTIDO/ ESPIRITUALIDAD	SENTIMIENTO/ PARENTELA	PENSAMIENTO / CRIATIVIDAD
Párrafo 4. Esa es una casita bajita la iglesita de San Camilo, entoce´ ahí quisque oían tacando pue´ que tacaban y tacaban de noche...y ese si, en	También yo fui allá a donde estaban covando eso	entoce´ que ete etaba por ahí , ya este, entoce habló ahí con las autoridades había hablao ... y ahí que le dieron permiso pa escaba, eso tumbó la casa, comprometío a	. y ese si, en el año de 1925 lo sacaron .También yo fui allá a donde estaban covando eso .

el año de 1925 lo sacaron.	No, no vide, pero, si vi, si vi a Popayán, de antes de aquí uno iba pue'a ve ,	tumbala fuera poque hallara algo o no hallara, pero a volveta hace' pue	
Párrafo 5. Un muchacho pue'de a pie arriando carga		de a caballo un iba de a caballo de aquí a Popayán a vendé carga...por Timbio	No, no vide, pero, si vi, si vi a Popayán, de antes de aquí uno iba pue'a ve ,
Párrafo 6. Ese, si lo había sacao'...y, era puro oro labrao, un cajón , y eso izque habían puñales ...de todo peruera todo labrao		ese si había sido un solo cajón , puro oro labrao, y ese lo había vendió por 7 millones y el que le compró en 7, se había ido pua allá por los Estados Unidos y lo había vendió en 12	habían puñales ...de todo peruera todo labrao

Cuadro 6. Análisis de percepción narrativa: entierro en la iglesia de San Camilo. Fuente propia.

2.5.1.4 El entierro de Marchán

Las señales forman parte del mundo físico del ser, son operadores que hacen referencia a eventos físicos y la relación de la señal con lo señalado es una relación estable. Dentro del mundo animal también tienen cabida este tipo de señales, y el "lenguaje" de los animales superiores es un ejemplo de ello. Los símbolos, por contraste, forman parte del mundo humano del sentido. Son designadores que poseen únicamente un valor funcional. No son rígidos e inamovibles, sino que gozan de una cierta flexibilidad y el significado de cada símbolo es intrínseco a sí mismo y no se debe entender por referencia a otro objeto distinto de sí.

La esencia de la palabra es tejida desde la voz de la vivencia que concede sentido o sentidos desde una pragmática de intencionalidad que impregna los sentimientos de una sociedad para la obtención de una conceptualización sentipensada. El mito *El entierro de Marchán* desde la permanencia de la voz viviente, se constituye en un relato propicio para desentrañar la verdad de la historia, además “Los mitos, en tanto fundamentos de la cultura, son paradigmas a los que debe someterse todo aquello que busque un significado, la condensación histórica de una verdad. Pero el mito es el paradigma que se vivencia” (Colombres, 2010, pág. 75).

VIVENCIA / SABIDURÍA	SENTIDO/ ESPIRITUALIDAD	SENTIMIENTO / PARENTELA	PENSAMIENTO / CRIATIVIDAD
Párrafo7. El de acá...si son oro puro apená una corona quizque hay ahí labraa ...jah ¡ el paje que ello´ tenían, ello´ se lo llevaron porque él, lo abrió el hoyo ahí y enterraron los,	...eso tá en un mapa, el entierro tá en un mapa.	...cuando iban por allá por esas cordilleras de Argelia, de ahí que le preguntaron que,. ...qui al mándalo que si él daba con el entierro que habían dejao enterrao en Marchán, y dijo que a ojo cerrao	... ahí mismo lo tumbaron le sacaron los ojos y ahí lo dejaron

Cuadro 7. Análisis de percepción narrativa: Entierro de Marchán. Fuente propia.

El mito, como una metáfora de reparación y liberación desde la pragmática de la fuerza perlocutiva del habla tiene fuerza mágica, por ello profetiza y condena que todo aquel que tenga ambición muere porque el tesoro está envenenado y conjurado.

2.5.1.5 Buscadores de tesoros

Los microrrelatos de buscadores de tesoros configuran desde la sabiduría vivencial que la tierra fue el lugar de reposo de los tesoros, que como tal, los entierros y en especial el de Marchán es la expresión simbólica de la ambición que conllevó a los esclavizadores a la negación del reconocimiento del trabajo de los afrodescendientes y al despojo a América de sus riquezas; negaciones que hasta hoy se demandan mediante la “voz propia” del relato mítico *El entierro de Marchán*, liberación y reparación.

2.5.1.5.1 Ulogio y sus trabajadores

Ulogio desde la sabiduría de la experiencia, sabía dónde encontrar el tesoro, como buscador llega con un libro, con siete trabajadores, no hacen ningún rito de permiso y con el barretón quiebran la botella; de ahí sale un gas que les intoxica y les causa la muerte en no menos de quince días. La experticia de buscador de entierros como un oficio lucrativo no logra poner en riesgo el entierro, pues está envenenado y conjurado para todo aquel que sienta ambición.

VIVENCIA / SABIDURÍA	SENTIDO / ESPIRITUALIDAD	SENTIMIENTO/ PARENTELA	PENSAMIENTO/ CRIATIVIDAD
Párrafo 8. Eh que primero...primero vino un señó Ulogio, Ese...eso...empezaron a escarbá y a escarbá y ahí mismo.	ese vino con un libro, también tá en ese libro. ... con el barretóm pue que ibam quebraron un frasco...un frasco que lo habían dejao	E que tá...ta vio la o pue... ja , que lo han enterrao, lo habían enterrao envenao y conjurao...	Se jueron pa Timbio pero no duraron sino quince dia...murieron ...entoce e con la...con barretón que etaba covando entoce lo quebraron, ¿ya? Entoce. E' que habían enterrao e' que era de bisulfuro envenenao
Párrafo 10 Cuando vino don Ulogio de Timbio, que le dio fiebre por e' habe' quebrao ese frasco, eso si salieron.	..., eso si uno por uno a los quince días, eran siete ya los quince días se había acabao todo siete...se murieron.	Habían encontrao una botella con que ahí contenía un veneno , quién sabe qué diablo, que contaminaba ,	

Cuadro 8. Análisis de percepción narrativa: Ulogio y sus trabajadores. Fuente propia.

La alusión reiterada a la forma de cómo al quebrar la botella se intoxican por el gas de bisulfuro de los metales es una forma de advertir que no es una actividad común de búsqueda de tesoros, es ante todo, una prueba de espiritualidad y de sentimiento que coloca como galardón el tesoro bajo el requerimiento de no ambición, caso contrario se encuentra la muerte.

El sentimiento de comunidad aparece simbolizado como protección mediante la acción del conjuro y el envenenamiento. La sabiduría se conjuga con la creatividad para desde los conocimientos que los ancestros africanos tenían de la metalurgia se creen formas protectoras para su preservación en el territorio.

2.5.1.5.2 Primitivo Ortega y esposa

La lectura de este microrrelato convoca a establecer cuatro momentos enunciativos; el primero es el de llamamiento al fraile para conversar acerca de las condiciones para sacar el entierro, el segundo tiene que ver con el hallazgo, el tercer momento es el de la intervención de

la mujer, el cuarto es reiterativo con el primer momento de encuentro con el espíritu para conocer las condiciones para la entrega del entierro.

Primitivo desde su experiencia como espiritista habla y pide permiso al espíritu del fraile cuidador del entierro para sacarlo. El espíritu le informa que hay tres cajones que en el del centro hay una corona que debe ser entregada a la virgen de la iglesia de Quito y lo demás para él. A cada respuesta le reitera que el tesoro lo saca si no tiene ambición.

La chonta como elemento espiritual establece el punto de encuentro y es bajo esta simbolización de organización comunitaria que se establece la forma de repartición; primero, la corona para la virgen de Quito, segundo a los pobres de la descendencia de esclavizados, tercero lo que queda para el buscador. Al comprobar la existencia del tesoro, el sentimiento de obediencia y rectitud a la palabra desaparece, tal como desapareció el entierro ante el sentimiento de ambición.

El texto recobra su cohesión lineal desde esta diferenciación de sentidos entierro/tesoro, es así como se tiene el entierro de un tesoro que para sacarlo, es necesario concertar con el espíritu cuidador de los hombres a quien les pertenece el tesoro “los descendientes de los esclavos de Quilcacé”. Esta interpretación de un espíritu como la representatividad de una comunidad conlleva al análisis del liderazgo que ejercen algunos ancestros aún desde el más allá. En este caso, el vigía del entierro es un fraile, situación que amerita indagar ¿por qué un fraile? La respuesta conlleva a establecer entre otras posibles explicaciones, que desde el más allá, los Padres Camilos (por aquello del remordimiento) desean ser partícipes de la liberación y la reparación de los afrodescendientes esclavizados de Quilcacé.

Desde la espiritualidad y el pensamiento se presenta a la mujer no propicia para acompañar las labores de búsqueda, por cuanto su naturaleza es ambiciosa y de acaparamiento. Esta concepción de género no está lejos de las implicaciones coloniales, así que se requiere la crianza de concepciones axiológicas de constitución del sentir y el pensar de la mujer como ser humano de derechos y deberes.

VIVENCIA/ SABIDURÍA	SENTIDO / ESPIRITUALIDAD	SENTIMIENTO/ PARENTELA	PENSAMIENTO/ CRIATIVIDAD
Párrafo9.Depue'vino un seño' Primitivo Ortega de Pueto Tejada y ese sí, juímos allá, ellos me llevaron a ...mostrarle que yo les mostrara ...y ese si empezó fue a llama al fraile ...lo llamó hasta que por fin contestó pue, entonce don Primitivo alegaba que él había ido con el fin de escarbá un entierro que había dejao pue'que si lo podía escarbá.	Bueno, lo que el espíritu habla uno no oye , entoce el espíritu...don, don Primitivo como el era don, don Primitivo como el era espiritista él oía lo que'l espíritu le decía a él, que si lo sacaba si no tenía ambición...que habían tre cajones, que en el cajón del medio había una corona labrada, esa corona la ...la llevara, la juera a dejá a Quito a la iglesia de Quito y que de ahí lo demás si...pa'él, pero una y tantas veces...cada pregunta , que si lo sacaba si no tenía ambición	y entonce fue que formaron un alboroto, los...todo lo que estaban allí , que iban a compra' esta hacienda a Juan María , que iban a hace' una casa , que no se qué.	. Entoces formaron el alboroto, la agalla, entoces cuando se pegó un golpe ...los dos que habían trabajando allá, les tuvieron que darle la mano de allá debajo sino si 'hogan allá porque el golpe fue , fue un borrollo de agua que, que ...hum era un cauce por todo punto cuando quedó parejo ya
y eso empezaron en verdá , empezaron eso hallaron el cuadro, y eso lo habían enterrao y cuadrao...eso la últi....eso habían ido echando capa por capa y eso había ido bien tacao , una capa de arena menudita y tacao otra de balastro, así ...y a lo último , a lo último habían echado de esa brea, de esa que echan en carretera como esa negra, negra, entonces sacaron los tejo	, yo fui como dici hoy por la tarde po'que yo siempre iba pa'llá taban sacando los pedazo de ...que quebraban esos pedazos de esa brea y ...al otro día vi ya trozaron tola de'sa brea y cuando ya ahí descubrieron , ellos alcanzaron a ve' el prime cajón , lo habían alcanzao a ve' mejol dicho yo fui como hoy po' la tarde y al otro día por la mañana ...lo vieron y ya lo iban descubriendo.		Entoces formaron el alboroto, la agalla, entoces cuando se pegó un golpe ...los dos que habían trabajando allá, les tuvieron que darle la mano de allá debajo sino si 'hogan allá porque el golpe fue , fue un borrollo de agua que, que ...hum era un cauce por todo punto cuando quedó parejo ya.

Pero como que ahí decía , ¿no? Que la seño'a es que decía que iban a comprar tantas cosas, que fueran a traer las mulas que iban a salir de pobre.	Pue' claro ahí ellos se acordaban , no se acordaban de lo que había dicho el espíritu a don Primitivo	ello ahí como que se acordaban era de ello llévaselo too...era lo que pasaba.	que fueran a traer las mulas que iban a salir de pobre.
Po' que el fraile le dejó el día que fuimos más allá al punto que yo le mostré y que una chonta , la clavó allí , eso si de 'de que clavó esa chonta ahí , la sola chonta ahí clavada menaba así ve	entonces fue que él empezó a llamar al espíritu y al fin le contestó ...y él le decía que lo sacaba si no tenía ambición ¿no? Que si se lo daba, si cumplía con lo que él le decía así ¿no?	pero entonce ya los otros, a los que apenas lo descubrieron de un lado empezaron con la bulla y el alboroto y ...se ennavegó de agua y hasta allí llegaron y de ahí no ha vuelto nadie ...a ...vuelve'	... que le diera que le fuera a dejar la corona a Quito, a la iglesia de Quito y que de ahí le diera algo aquí a los pobres del pueblo de Quilcacé que eran de raza de los esclavos que di ahí lo demás era pa' el,

Cuadro 9. Análisis de percepción narrativa: Primitivo Ortega y esposa. Fuente propia.

2.5.1.5.3 Mister Gerardo Bryan y José Genaro

La narrativa corrobora la interpretación de entierro como colocar bajo tierra, es decir, hacer un hueco para guardar, en tanto tesoro connota acumular metales y/o piedras preciosas. El texto, una vez más recobra su cohesión lineal desde esta diferenciación de sentidos que es reiterativa en la distinción del extranjero y del coterráneo, que permite configurar literariamente la ironía, como también connotar a la risa un sentimiento de satisfacción colectiva por el fracaso del extranjero.

Llama la atención el uso de la palabra extranjero y no la de foráneo, en esta distinción está implícita la intencionalidad de llamar la atención que es el que llega de otros países el que tiene las posibilidades de encontrar los entierros que guardan las pertenencias patrimoniales

VIVENCIA/ SABIDURÍA	SENTIDO / ESPIRITUALIDAD	SENTIMIENTO/ PARENTELA	PENSAMIENTO/ CRIATIVIDAD
Párrafo 12 De pu' que vino lo de Timbio	empezó a cová un seño' mister Bryan y el finao José Genaro de aquí, él era de Estado Unios, Gerardo Bryan se llamaba, era el apellío	esa gente, también no se murieron...!ja! ¡ja! ¡ja! Era extranjero	El se murió al fin, bueno ya estaba bastante mayor.

Cuadro 10. Análisis de percepción narrativa: Mister Gerardo Bryan y José Genaro. Fuente propia

2.5.1.5.4 Primitivo Hidalgo

Este otro microrrelato presenta a un hombre de El Tambo, que por ser del municipio se toma el derecho de pertenencia, es decir acude a la vivencia en el territorio. Llama la atención que es el único buscador quien el espíritu le interroga qué hace ahí, pero también le aclara que el entierro no es para él y desde la criatividad se aprehende que la ambición es una enfermedad que poco a poco acaba con la vitalidad.

VIVENCIA / SABIDURIA	SENTIDO / ESPIRITUALIDAD	SENTIMIENTO / PARENTELA	PENSAMIENTO/ CRIATIVIDAD
Párrafo 13 Depue' vino uno, Primitivo Hidalgo ¡homb'e ese era del Tambo! Ése vino y el sólo se iba, había hecho un ranchito, a ve' si lo veía alde' y él esca'baba y esca'baba y una noche lo había cogido.	Ese homb'e contaba quesque le decía ese espilitu qué qui hace ahí, que si eso era de'l pa'nda' bu'cando ahí	y le había dao una zamarriada ¡ja! ¡ ja!. Primitivo Hidalgo llamaba. No, y pu'e lo zamarrió , que eso no era de'l pa' sácalo y el homb'e dormía ahí, guapo, solo	Lo zamarrió y salió el homb'e con una jebre que ese homb'e andaba caminando y era como un carrizo que se puso secu , casi tuotal, al fin se murió también .Primitivo Hidalgo llamaba.

Cuadro 11. Análisis de percepción narrativa: Primitivo Hidalgo. Fuente propia.

Desde lo expuesto queda claro que el condicionamiento de “no se puede tener ambición” permite interpretar que don Amador Camilo, es la voz de una comunidad que declara que el ser humano tiene ambición y que fue ésta, la causante de todo lo que vivieron los esclavizados, por ello mediante la voz adverbial negativa “no”, deja de lado a todas las personas diferente a ellos, por cuanto “tener ambición” es una opción a la que todo ser humano en forma autónoma accede, es por ello que el condicionamiento recae sobre la esencia axiológica de quien se aventura a sacarlo y repartirlo conforme a las instrucciones del espíritu. El requerimiento es complejo y asegura la permanencia del tesoro, al punto que ni siquiera el río se lo ha llevado, ahí permanece envenado y conjurado la satisfacción/retribución de la comunidad, es el signo de mayor representatividad, dado que es como un alabastro para calmar las heridas del ser humano pero también de la naturaleza que fue violentada.

2.6 Análisis hermenéutico

2.6.1 El entierro de Marchán un relato mítico

El relato que se toma como referente fue hecho en 1987 por Don Amador Camilo, nacido en Quilcacé el 10 de mayo de 1910; como texto narrativo interpretado desde la hermenéutica analógica propuesta por Beuchot (2008, p.6) se conjuga una metasemiótica de la cultura de encuentro de signos, códigos y símbolos sociales, culturales que concitan a un juicio interpretativo, ya sea una hipótesis o una tesis, la cual se tendrá que comprobar, y para eso se sigue una argumentación interpretativa. El reconocimiento de la manifestación de la cultura, la lengua y el habla con los valores del sistema cultural ideológico de la comunidad cultural afro, brinda sentido a la re-existencia imaginaria de libertad y se entreteje desde la hacienda como un símbolo de libertad.

El relato mítico *El entierro de Marchán*, corrobora que tanto la hermenéutica como la pragmática tienen que ver con la búsqueda de significación, con esa esperanza de recuperación del hablante que no deja de estar permeado de subjetividad. “Hay un cierto sentido de la relatividad, de lo dado en contexto, como el hombre en una tradición, de la que no puede pretenderse exento, incluso para innovar o hasta para liberarse” (Beuchot, 2008, pág. 11).

2.6.2 Reconocimiento de la historia de apropiación de Quilcacé

Signo	Índice	Símbolo
¡Ah! El dueño de esta tierra era ...esto lo habían dejao los padres Camilo, aquí a los esclavos ; cuando vinieron los padres Camilo, sino que la dejaron aquí , aquí al pueblo.	También, allá pues que han dejao...un entierro, eso habían deja’o un entierro, tres cajones de oro. Eso fue cuando Simón Bolívar pue’dio la libertad, entoce’, ello empezaron a carga pa’ pal Ecuador por Quito, y era pura herradura pues quisque era, po’que yo todavía no estaba naciendo. Je,je,je.	“...ello’ habían cogido esto baldío, todavía era baldío esto, entonce’ cogieron toda e’ta hacienda y cuando ya ellos se fueron la tierra no la pudieron lleva’.

Cuadro 12. Análisis hermenéutico: Reconocimiento historia de Quilcacé. Fuente propia

La premisa conjetural se torna pragmática cuando desde la intertextualidad contextualiza que desde la tradición oral (po’que yo todavía no estaba naciendo), es conocedor del entierro como también de la forma de posesión de la hacienda (cogieron toda esta hacienda) y enfatiza el despojo con la figura de lenguaje figurado perífrasis “la tierra no se la pudieron lleva’”. Esta circunlocución hace referencia a la hacienda. Beuchot (2008, pág. 17) afirma que en este caso, en palabras de “[...] Ricoeur, la sincronía es el lenguaje y la diacronía es el acontecimiento histórico en el límite se juntan y se puede establecer una ontología que conjunte lo óntico del acontecimiento y lo cultural del lenguaje [...]”.

2.6.3 Los Padres Camilo o de la Buena Muerte dejaron enterrados sus tesoros

El texto tiene, en situación normal un sentido y una referencia; sentido que hace susceptible interpretar que se trata de dos tesoros enterrados, de igual manera este microrelato hace referencia en primera instancia al entierro del tesoro de San Camilo, cuya acción de búsqueda del entierro se configura desde la voz verbal de repetición o reiteración de la acción de escuchar

cada noche que tacaban y tacaban; referencia que apunta a un mundo, real o ficticio indicado y producido en el texto mismo (sacaron un cajón con oro de la iglesia de San Camilo).

Icono / Signo	Índice / Argumento	Símbolo/ Conclusión
Esa es una casita bajita la iglesita de San Camilo, ahí dejaron un entierro, ese de San Camilo si lo sacaron, ese me di cuenta yo, que lo sacaron en la iglesia de San Camilo de ahí en Popayán, El entierro de Marchán lo dejaron los Camilo en su huida	, entoce´ ahí quisque oían tacando pue´ que tacaban y tacaban de noche entoce´ que ete etaba por ahí , ya este, entoce habló ahí con las autoridades había hablao ... y ahí que le dieron permiso pa escaba El paje que ello´ tenían, ello´ se lo llevaron porque él, lo abrió el hoyo ahí y enterraron los, cuando iban por allá por esas cordilleras de Argelia, de ahí que le preguntaron que ...qui al mándalo que si él daba con el entierro que habían dejao enterrao en Marchán, y dijo que a ojo cerrao	,eso tumbó la casa, comprometió a tumbala fuera poque hallara algo o no hallara, pero a volvela hace´ pue...y ese si, en el año de 1925 lo sacaron .También yo fui allá a donde estaban covando eso. Ese, si lo había sacao´...y, era puro oro labrao, un cajón, ese si había sido un solo cajón, puro oro labrao, y ese lo había vendió por 7 millones y el que le compró en 7, se había ido pua allá por los Estados Unidos y lo había vendió en 12 y eso izque habían puñales ...de todo peruera todo labrao ¡, Ahí mismo lo tumbaron , le sacaron los ojos y ahí lo dejaron. ---- a ve´si era cie´to que llegaba con los ojos cerraos.

Cuadro 13. Análisis hermenéutico: Entierro de los tesoros. Fuente propia.

El entierro del tesoro de Marchán desde el acto interpretativo confluye en señalar que el signo es el entierro y el objeto es el tesoro, por cuanto es el oro que adquiere el valor de tesoro, de ahí que al paje que les ayudó a enterrar el oro en Marchán, los monjes le sacan los ojos para que no pueda llegar. Este micro relato de los Camilos, invita a hacer una lectura de sentido con respecto al rol de los monjes y su misión para América de acompañar a los enfermos a bien

morir; acción muy diferente a la de desbordarse en ambición, al punto que lo de oro que no pudieron cargar en las mulas decidieron dejarlo enterrado.

2.6.4 Condicionamientos para encontrar el entierro/tesoro

Este texto es un objeto de la hermenéutica por cuanto cumple el requerimiento de no tener un solo sentido, es decir, contiene una polisemia de significados (Beuchot, 2008, pág. 2). Fijar la interpretación desde el entierro denota colocar bajo tierra, es hacer un hueco para guardar, en tanto tesoro connota acumular metales y/o piedras preciosas. El texto recobra su cohesión lineal desde esta diferenciación de sentidos, por tanto, se tiene el entierro de un tesoro y para sacar el tesoro es necesario concertar con el espíritu cuidador que no es del tesoro sino de los hombres a quien les pertenece el tesoro “los descendientes de los esclavos de Quilcacé. Esta interpretación de un espíritu como la representatividad de una comunidad conlleva al análisis de un cierto sentido de la relatividad de lo dado en contexto.

Signo / Objeto	Argumentos / Causa	Conclusión / Efecto
El entierro / tesoro	Está envenenado y conjurado	Había un frasco con veneno y sólo lo puede sacar un espiritista que no tenga ambición
	, El espíritu cuidador señala el lugar del entierro mediante una vara de chonta “ por la sola chonta ahí clavada meniaba así ve ...entoces fue que él empezó a llamar al espiliritu y al fin le contestó” Que si se lo daba , si cumplía con lo que él le decía	Tiene un espíritu que comunica cuáles son las condiciones de repartición y él, le decía que lo sacaba si no tenía ambición.
	Para sacar el tesoro no se puede tener ambición y hay que cumplir las instrucciones de repartición del espíritu	Al sacar el tesoro se debe: Llevar la corona a la iglesia de Quito y una parte repartir a los descendientes de los esclavos de Quilcacé y lo demás para él.
	Las mujeres no son aceptadas por los espíritus para la búsqueda de tesoros --- pasó cuando esa señora es que mandó a traé los...chinchones y....	Por la ambición de la mujer se inundó la excavación y hasta allí llegaron y de ahí no ha vuelto nadie ...a ...vuelve’

Cuadro 14. Análisis hermenéutico: Condiciones para encontrar el tesoro. Fuente propia

El condicionamiento “no se puede tener ambición” permite interpretar que don Amador Camilo es la voz de una comunidad que declara que el ser humano tiene ambición y que fue ésta, la causante de todo lo que vivieron los esclavizados, por ello mediante la voz adverbial negativa “no”, deja de lado a todas las personas diferente a ellos, por lo tanto “tener ambición” es una opción a la que todo ser humano en forma autónoma accede, es por ello que el condicionamiento recae sobre la esencia axiológica de quien se aventura a sacarlo dado que debe repartirlo conforme a las instrucciones del espíritu. El requerimiento es complejo y por tanto asegura la permanencia del tesoro, al punto que ni siquiera el río se lo ha llevado, ahí permanece envenado y conjurado La satisfacción / retribución de la comunidad, es el signo de mayor representatividad, por cuanto es como un alabastro para calmar las heridas del ser humano pero también de la naturaleza que fue violentada.

2.6.5 Destino de buscadores del entierro/tesoro

Icono	Índice	Símbolo
“...Empezaron eso hallaron el cuadro, y eso lo habían enterrao cuadrao...eso la últi....eso habían ido echando capa por	Primero vino un señó Ulogio.Ese...eso...empezaron a escarbá y a escarbá y ahí mismo con el barretóm pue que ibam quebraron un frasco...un frasco que lo habían dejao ahí , y con sólo olé eso se murieron toos	Se jueron pa Timbio pero no duraron sino quince día...murieron ...

capa y eso había ido bien tacao, una capa de arena menudita y tacao otra de balastro, así y a lo último , a lo último habían echado de esa brea, de esa que echan en carretera como esa negra, negra.	Depue'vino un seño' Primitivo Ortega de Pueto Tejada y ese sí, juímos allá, ellos me llevaron a ...mostrarle que yo les mostrara ...y ese si empezó fue a llama al fraile ...lo llamó hasta que por fin contestó pue, entonce' don Primitivo alegaba que él había ido con el fin de escarbá un entierro que había dejao pue'que si lo podía escarbá. entonces sacaron los tejo , yo fui como dici hoy por la tarde po'que yo siempre iba pa'llá taban sacando los pedazo de ...que quebraban esos pedazos de esa brea y ...al otro día vi ya trozaron tola de'sa brea y cuando ya ahí descubrieron , ellos alcanzaron a ve' el prime cajón , lo habían alcanzaao a ve' mejol dicho yo fui como hoy po' la tarde y al otro día por la mañana ...lo vieron y ya lo iban descubriendo y entonce fue que formaron un alboroto, los...todo lo que estaban allí , que iban a compra' esta hacienda a Juan María , que iban a hace' una casa , que no se qué.	Entoces cuando se pegó un golpe... los dos que habían trabajando allá, les tuvieron que darle la mano de allá debajo sino si 'hogan allá porque el golpe fue, fue un borrollo de agua que, que ...hum era un cauce por todo punto cuando quedó parejo ya. como eso contenía así , un ruedo vacío, eso se llenó de agua y como hacían para escaba' má ' sino que eso estaba todo lleno de agua.
	Ulogio de Timbio, que le dio fiebre por e' habe' quebrao ese frasco, eso si salieron ,	Eso si uno por uno a los quince días, eran siete ya los quince días se había acabao todo siete...se murieron.
	Mister Bryan, era extranjero él era de Estado Unios, Gerardo Bryan se llamaba, era el apellío.y el finao José Genaro de aquí,	Esa gente, también no se murieron

	Depue' vino uno, Primitivo Hidalgo ; homb'e ese era del Tambo! Ése vino y el sólo se iba , había hecho un ranchito , a ve' si lo veía alde' y él esca'baba y esca'baba y una noche lo había cogido y le había dao una zamarriada ¡ja! ja ja! Ese homb'e contaba quesque le decía ese espilitu qué qui hace ahí, que si eso era de'l pa'nda' bu'cando ahí. No, y pu'e lo zamarrió, que eso no era de'l pa' sácalo y el homb'e dormía ahí, guapo, solo.	Lo zamarrió y salió el homb'e con una jiebre que ese homb'e andaba caminando y era como un carrizo que se puso secu , casi tuotal, al fin se murió también
--	--	---

Cuadro 15. Análisis hermenéutico: Destino buscadores del tesoro. Fuente propia.

La memoria social de los miembros de un mismo grupo o cultura está constituida por creencias o representaciones sociales que poseen en común los miembros del mismo grupo o cultura (Van Dijk, 1999, pág. 186). Por deducción los microrelatos de: los Padres Camilo, el entierro y los buscadores de tesoro, conforman una triada lineal de estructura textual que hace factible interpretar que el fracaso de los buscadores del tesoro (muerte) es el castigo por la ambición.

El oro además de metal precioso simboliza la riqueza del territorio de Quilcacé y su caracterización de envenenado y conjurado es interpretada como una acción consecuente para salvaguardar el tesoro que les corresponde a los descendientes de los esclavizados de la hacienda de Quilcacé. Este mito es una voz de tradición oral que simboliza la liberación, pues la negación de disfrute para otros y el tenerlo bajo la tierra es la reinvenición del poder desde la dimensión de la satisfacción de la reparación.

2.7 Reflexionando la re-invenición desde la “voz propia”

El tratar de responder cuál es el tejido simbólico que configura la reparación y la reinvenición como prácticas de liberación en el mito *El entierro de Marchán*, corregimiento de Quilcacé, Cauca, año 1987, conlleva a la interpretación de la episteme de reparación y de liberación, tanto del africano que llegó a Quilcacé en condición de esclavizado como del afrodescendiente en relación con el originario; interculturalidad que en el relato del mito *El entierro de Marchán* deja entrever que así como la esclavización le negó el derecho a un reconocimiento por su

trabajo, él, desde la “voz propia”, recupera la expresión de la libertad de su espiritualidad, para señalar a quiénes les pertenece el entierro, por ello, desde la fuerza de la palabra, condena a muerte, a los buscadores que tienen ambición, sea “extranjero “ o “ de aquí”.

El ejercicio de análisis para la construcción de la significación se torna arduo dado que algunos componentes reales ya no se reconocen y la revitalización de los mismos, está impregnada de la fuerza modernizadora. En el relato se evidencia la fuerza alienante del capitalismo desde la relación económica de costo patrimonial en dólares. Castro y Grosfoguel (2007, pág. 50), afirman que la interculturalidad “[...] es una configuración conceptual, una ruptura epistémica que tiene como base el pasado y el presente vividos como realidades de dominación y marginalización.” De otro lado la configuración simbólica de la palabra es inherente una fuerza originariamente constitutiva y no meramente reproductiva.

Ella no expresa en forma meramente pasiva algo presente, sino que encierra una energía del espíritu que es autónoma y a través de la cual la simple presencia del fenómeno recibe una "significación" determinada, un contenido ideal peculiar. Esto vale para el arte tanto como para el conocimiento; para el mito tanto como para la religión. (Cassirer, 1985, pág. 18)

La “voz propia” surge de la necesidad de re-inventar el conocimiento epistémico, tomando en cuenta que la fuerza espiritual es el aliento creador de la voz , de ahí que para los Bantú, el fluir de la voz se identifique con el agua, la sangre, el esperma y atribuyan a los matices de tonalidades determinadas influencias como: la voz dulce es para enamorar , la piadosa para hablar con los dioses, voz para la palabra luminosa, voz para el poder y voz para afirmarse que se vuelve canto (Colombres, 2010, págs. 24-27). Desde esta perspectiva, la palabra fluye mediante la voz, en este caso la “voz propia” del afrodescendiente que crea y organiza el relato desde su necesidad de comunicar su rebeldía, pero sobre todo, sentirse satisfecho por la reinención del relato mítico que emite desde su “voz propia” para la consecución de su reparación y liberación espiritual de su parentela.

Ese entierro es poderoso, dicen que pertenece a los Camilos, que cuando iba bajando, yo no sé, quién, que habían ido para el Ecuador, quizque un señor que iba ahí, le había dicho que si él, daba con el entierro y el hombre quizque había dicho que a muerte y ahí mismo como que le habían matado y ese señor, ahí vive ese espíritu cuidando ese entierro. ¿Es para ustedes? No yo soy Caicedo, dicen que es para los Camilos.

Es ciertamente, una voz colectiva que se particulariza desde diferentes tonalidades pero que al unísono propugna por declarar que el entierro permanece en Marchán, porque nadie lo puede sacar porque está envenenado y conjurado, además porque para sacarlo no deben tener ambición para entregar lo que corresponde a los descendientes de los esclavizados de los Camilos.

Es llamativo que el envenenamiento y conjuro no sean las únicas formas de protección, pues además existe el silenciamiento de la información, los apartes de los relatos dejan claramente establecida la reinención de reparación en forma colectiva.

Una vez, pasa y acontece yo andaba covando guacas, ya los dos señores ya se murieron, una vez me dijeron vamos a covar ese entierro, vamos a ir a covar ese entierro de Marchán, yo les dije allá no les acompaño. Se habían ido ellos dos, y cuando ellos habían estado covando ese entierro allá. Ha de ver sido que estaban cerca y quedaron mudos. ¡Ah!..

Así que ese entierro tiene una larga historia y es verdadera ese entierro cuando se agarran a covarlo ya cuando están cerca es como si le hubieran cortado la lengua quedan mudos. Ismael Caicedo de 57 años, 29 de octubre, 2021

El perder la facultad del habla es un condicionamiento para que no se atrean a tratar de sacar lo que no se puede sacar, como también es una figura simbólica de no comunicación y de no acercamiento al lugar so pena de sufrir el castigo ya anunciado. Al preguntar qué se quiera se comprenda con el relato de El mito de Marchán, Olimpo Vela de 63 años, dijo “En el caso mío, trato de contar lo que me contaron, es una historia real, no es un mito, ni una leyenda”, en tanto Hernán de 60 años, refiriéndose a lo expuesto por Olimpo, afirmó:

Con esto se quiere decir que se le cuenta es sólo lo que los antepasados han dicho, ahora lo que los compañeros... hay mucha gente que quiere experimentar, haber si pueden sacar algo, sacar un producto de ahí. Lo que parece ser que eso no va a ser para nadie, imagínese cuánto tiempo lleva que lo quieren sacar, tocar, a ver qué hay ahí, si, ¿me entiende?, eso es algo serio, depende de lo que la persona quiera saber. Hay personas que quieren hacer inteligencia acá en la zona para ver cómo pueden explotar lo que hay ahí; hay gente que le dice la verdad, aumentan, merman. Entonces, ahí se lleva dependiendo de lo que haga.

El sentipensamiento de la diáspora africana queda plasmada en la “voz propia” de estos micro-relatos que permiten reconocer el valor metafórico del lenguaje para la permanencia de denuncia de lo acontecido en la hacienda de Quilcacé. Este empoderamiento de la “voz propia” mediada por la palabra es un acercamiento proxémico a la liberación del senti-espíritu, consecuente con lo expuesto Dussel (1994) afirma que el diálogo es la aproximación a la filosofía de la liberación.

3. TEJIDO DE SIGNIFICACIONES Y SENTIDOS DE LA VOZ PROPIA

3.1 Colonización de la cultura

Este capítulo tiene como finalidad el acercamiento a la significación de “reparación” y de “liberación”, desde la “voz propia” de los afro-descendientes; en esta aventura de construcción ontológica, es pertinente dejar en claro que el encuentro en Quilcacé entre los africanos en condición de esclavizados y los originarios de América en condición de sometimiento no aparece documentado en detalle. La ausencia de registro de este momento, se debe, entre otras explicaciones, que el esclavista, tuvo la necesidad de imponer su cultura a como diera lugar; por tanto, el silenciamiento de las expresiones escritas y orales de los originarios y de los africanos, supuso un fortalecimiento de la colonización, pero realmente las prohibiciones idiomáticas y de interacción lingüística, las diversas prácticas rituales ancestrales y culturales incentivaron la resistencia y la re-existencia para mantenerse y permanecer pese a los embates de la colonización lo que incluye formas de sentir, pensar, y actuar en un mundo que se va construyendo a través de insurgencias e irrupciones.

Con base en lo expuesto, decido hacer una exposición de criterios para poner en diálogo interpretativo a manera de preámbulo los tejidos de reparación y de liberación desde la “voz propia”, para luego desde la literatura acercarme al texto tanto escrito como verbal con el fin de develar semiopraxicamente la continuidad de la colonialidad y sus respuestas desde la re-invenición, la resistencia, la re-existencia e insurgencias, en forma interpretativa y argumentativa. Los textos elegidos son:

1. El relato mítico “*El entierro de Marchán*”, de Amador Camilo, afrodescendiente de Quilcacé.
2. De la novela testimonio. *Biografía de un cimarrón*, del cubano, Miguel Barnet, el capítulo La abolición de la esclavitud: La vida en los ingenios.
3. De la novela *La ceiba de la memoria* del Cartagenero Roberto Eliécer Burgos Cantor. el capítulo Enfermos de mar: Analía Tu- Bari.

Como se puede apreciar, las narrativas oral y escrita serán las grandes aliadas en la orientación del componente interpretativo; para ello, es importante tener presente que los sujetos conforme a sus experiencias leen y escriben de diversas formas y en otros sistemas convencionales, en otros códigos para determinados grupos sociales, es decir no sólo en el

sistema alfabético; De Sousa (2010), asevera que la aceptación de esta diversidad epistémica conlleva al reconocimiento del otro. El encuentro entre el europeo y el originario americano implicó, desde la sobrevivencia y la dignidad del ser, la reinvención de sus expresiones culturales; por tanto, las culturas africanas y afrodescendientes, requieren ser estudiadas sin la mirada reduccionista del mundo occidental, por cuanto es desde la diversidad de éstas, que se hace posible la comprensión de las manifestaciones simbólicas y culturales.

Es pertinente acudir al desafío de comprensión de la “voz propia” porque un relato de tradición oral permanece tanto tiempo entre la comunidad, es porque realmente comunica y tiene su propio espíritu para la permanencia de generación en generación. Es precisamente ese matiz de voces que se requieren develar a través de los mitemas o pequeños relatos como son: 1. Los Padres Camilo y propiedades declaradas: Iglesia de San Camilo y tesoro, hacienda de Quilcacé y tesoro 2. Entierro del tesoro envenado y conjurado en la hacienda de Quilcacé 3. Sacada de los ojos al paje 4. Buscadores del tesoro de Quilcacé y requerimientos para su obtención.

De acuerdo con lo expuesto, es importante explicitar la interpretación del matiz de la “voz propia”, desde la significación y la secuencia discursiva oral que nos aporta el texto. La concepción planteada de texto en este caso, es la comprometida con el carácter espiritual, en consecuencia, el re-conocimiento de la “voz propia” como literatura oral de originarios y africanos es una forma de descolonización del conocimiento y del ser; fundamental en esta apuesta, por cuanto se requiere reflexionar para [...] descubrir la lógica perversa –que Fanon señaló– en el dilema filosófico de la modernidad/colonialidad y la estructura política y económica del imperialismo/colonialismo debemos considerar la forma de descolonizar la “mente” (Mignolo, 2010, pág. 9).

3.1.1 El mito y la historia

Eliade (1962, pág. 13) afirma que el mito relata un acontecimiento, “[...] el mito se considera como una historia sagrada y, por tanto, una «historia verdadera», puesto que se refiere siempre a realidades [...]” Una de las deconstrucciones necesarias en este trabajo es la que tiene que ver con la significación, dado que el relato de *El entierro de Marchán* requiere ser considerado bajo las perspectivas de espacio abstracto o simbólico que organizado en significantes proporciona una realidad subjetiva y la dimensión del tiempo sagrado o tiempo del origen que posibilita crear mundos posibles con personajes que tejen una coherencia particular que no

develan su racionalidad en forma inmediata y a cambio guardan un mensaje de transcendencia social. La palabra dotada de magia es para Guerrero (2010, pág. 167) el referente para afirmar que el mito surgió para que la humanidad encuentre en el lenguaje simbólico sentido a la existencia, búsqueda necesaria del ser humano para dar sentido a un mundo que no lo tiene, para dar respuesta al problema de la vida y dentro de ella a aquello que está más allá de su capacidad para entenderla. Al respecto, refiere Cassirer (1968, pág. 64):

El mito parece a primera vista un puro caos, una masa informe de ideas incoherentes y vanas y ociosas tratar de buscar sus razones. Si algo hay que puede caracterizar al mito es el hecho de que está "desprovisto de rima y de razón.

Desde la perspectiva del mito como un relato de lenguaje simbólico diferente al cotidiano, con un espacio sagrado, el relato mítico *El entierro de Marchán*, desarrolla una dinámica de coherencia y cohesión que involucra al hombre, la naturaleza y su espiritualidad. La memoria social que converge en este relato es la ancestral, por cuanto fue narrado por la generación de africanos esclavizados⁶⁶, quienes a raíz de la huida de los Camilos producen el relato que se transmite de generación en generación conservando la esencia de la memoria política que tiene que ver con el destino final del tesoro que corrobora el poder colonial de la iglesia católica, pues la corona debe ser entregada a la virgen de la iglesia de Quito y lo restante para quien saca el tesoro y los descendientes de los esclavos de los Camilos

Aunado a la memoria, aparecen otras figuras ontológicas de pensamiento como la prosopopeya que concede a la naturaleza la capacidad de leer los sentimientos de los buscadores del entierro; es decir que para el sentir mítico la naturaleza es una gran aliada; pues el entierro se llenó de agua y se ocultó cada vez que fue necesario, pues tenían ambición y no eran los indicados para sacar el entierro. En este mismo sentido, la paradoja que se consuma en el fraile, representa el contrasentido como personaje de mediación ética entre el oficio y principios misionales de cristianismo de los Padres o frailes de la Buena Muerte y la esclavización en América. En el relato que se presenta la figura del fraile vestido con una bata larga y con voz de restricción para sacar el entierro, connota la continuidad de la colonialidad, pues aunque el periodo de la colonia terminó, estas prácticas siguen vigentes, entre ellas, la

⁶⁶ Es factible suponer su origen por cuanto a los Camilos se les entregó la hacienda en 1776 y salieron huyendo en 1827, lo que da un margen de 51 años, más la edad de llegada.

iglesia católica sigue cuidando de evangelizar para compartir las riquezas en forma jerárquica y no en posición de equidad.

Emilia Caicedo (+) junto a Juan Francisco Camilo (+) en 1986, describió el espíritu o fraile que cuidaba el entierro:

Una vía ese seño' que tenía una cosota larga y hacía así (lleva la mano derecha hacia arriba y hacia abajo) pero entonces uno no le veía sino de aquí pa' bajo, menos la cabeza, pero era un lempo de batotota que tenía, como ese bolero que se usaba di antes y eso así que metía y sacaba así eso uno se asustaba y uno no lo quedaba viendo sino que arrancaba a corre'.

Juan Francisco - Y eso ha sido cuando estaban haciendo el hueco para enterrar el entierro ¡Claro!

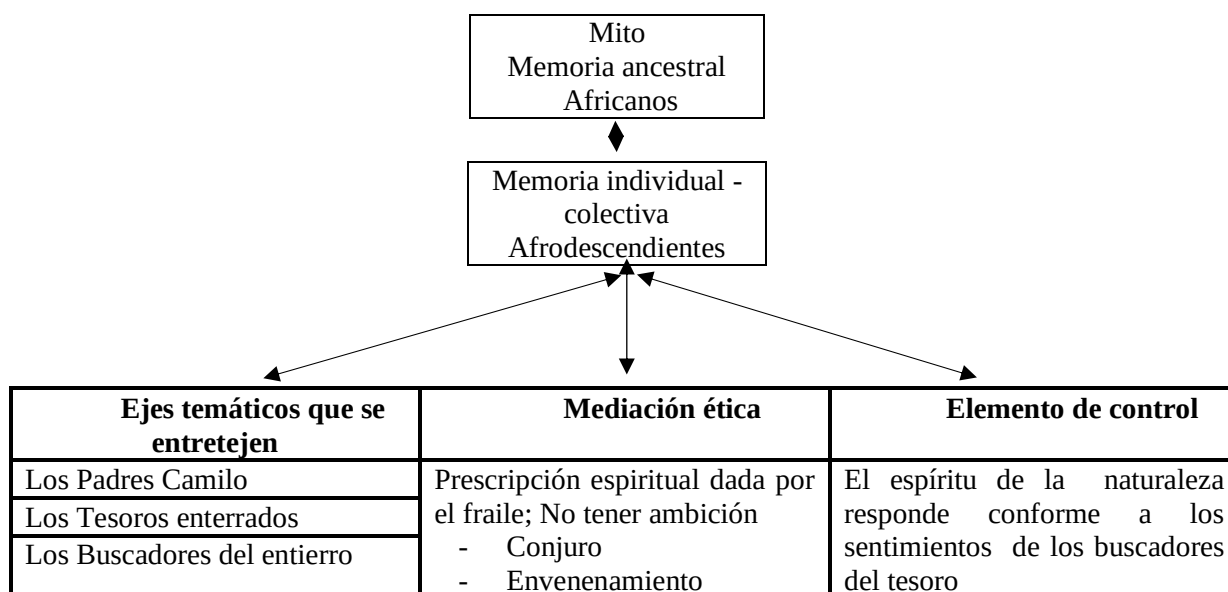
Entonce' uno llegabamo'y le contabamo' a mi tío Froilan y mi tío decía ustedes para que se pararon a ve' eso viendo que ese fraile es el dueño del entierro que estaba ahí viendo hacer el entierro y ustedes así se asustan.

Juan Francisco -Pero ni formas de haberse ganado el cielo (risa).

De igual manera, el uso del pronombre en tercera persona, cumple la función deíctica es decir de señalar quién enuncia el mensaje y quién es su destinatario. Obviamente, “como él, era espiritista, él oía lo que'l espíritu le decía a él” quienes requieren enterarse de las condiciones de extracción del entierro es él, quien en su condición de foráneo necesita escuchar la voz del espíritu, por ese motivo la armonía con la naturaleza le debe habilitar en la escucha de dicha voz. Esta necesidad de comunicación con el espíritu cuidador es una clara evidencia de la diáspora espiritual africana.

Por otro lado en la expresión “Esa es una casita bajita la iglesita de San Camilo”, encontramos los dos únicos diminutivos de todo el relato “casita, bajita”, su función es la de atenuar el impacto de la información subsiguiente que tiene que ver con que la tumbaron para sacar el tesoro. Es pertinente citar que estos dos diminutivos son la evidencia de la apropiación lingüística de un dialecto regional que permite establecer que Amador Camilo es afrodescendiente de la región andina.

La acción pragmática de relación entre los dos lugares, connota la pertenencia del relator con los mismos; queda claro que con Popayán, se agota su interés informativo, al punto que brinda conocimiento acerca de la venta del tesoro sacado y afirma haber visto. En tanto el de Quilcacé, el entierro de su interés narrativo “El de acá...si son oro puro apená una corona quizque hay ahí labraa”. Como relator no deja duda alguna, acude a la figura de la repetición con fin de reafirmación “eso tá en un mapa, el entierro tá en un mapa.”



Esquema 1. Disposición de Hilado. Fuente propia.

3.1.1.1 Marchán un entierro por ambición

La re-invenición de la liberación desde el relato del mito, otorga a Marchán, el privilegio para configurarlo en un lugar sagrado, pese a que el lugar tiene existencia en la memoria colectiva por la ambición de los Camilos, sin embargo para sacarlo se requiere el ritual de la no ambición. Ante lo expuesto, la demanda por la liberación, no se puede palpar con los sentidos sin antes pasar por un ritual de espiritualidad con el ser supremo que tamiza las heridas dejadas como huella de la esclavización. El envenenamiento y el conjuro, son fases o estadios de la limpieza de la ambición como acto interno y espiritual, por ello, quienes mueren en el intento de sacarlo es porque no han logrado establecer conexión con las energías que sustentan la filosofía de interacción “Soy porque somos”.

La cercanía del entierro junto a la ribera del manantial de agua es un llamado a la consideración que el agua que se comunica con la madre tierra y a través de ella con la naturaleza; por tanto, es de consideración que la ambición de codicia violentó la naturaleza. El río Quilcacé, fue maltratado por la acción de invasión de los conquistadores; su lechos de agua mancillado por la ambición de extracción del oro, energías vulneradas en sus ritmos de conexión entre Cauca-Macizo colombiano-mar Pacífico.

3.1.2 La escritura y la lectura en la colonización

Antes de la llegada de los europeos, afirma Lienhard (1990) todas las sociedades originarias tenían algún sistema gráfico de notación escritural inspirados en el mundo cósmico, natural y social en cuadros o listas y no tendían a transcribir discursos o relatos, conforme a sus tradiciones culturales, en tanto la irrupción del código escritural alfabético y de religiosidad católica de los conquistadores, además de la función de poder, tuvo un destino performativo o de formalización de las posesiones invadidas, puesto que hicieron desde el contexto de España, uso de la fuerza ilocutiva o interpretativa⁶⁷, al punto que en 1513, una vez diligenciado el texto de requerimiento o de toma de posición territorial de los españoles en América, debió leerse en voz alta para testimoniar la posesión, esta práctica escritora-lectora desconocida para los originarios andinos hizo que los españoles no encontraran la fuerza perlocutiva⁶⁸, es decir la respuesta de oposición y en consecuencia se dieran reacciones no esperadas como la de sorprenderse [...] viendo a los españoles hablar en paños blancos[...] (p34). Además, en el afán de establecer las razones jurídicas de invasión no se nombraba ningún traductor.

En este mismo orden de ideas es importante tener en cuenta lo planteado por Todorov (1998) con respecto al encuentro entre dos mundos, en el cual, la ambición por el oro, la riqueza, el poder, conllevó a los conquistadores a la pérdida de los valores éticos, pues la ambición de poseer desdibujó el hombre comprometido con los principios de fe cristiana, al punto que para alimentar a un perro le arrebatan a la madre al niño y se lo dan al animal hambriento “[...] tomaron el niño vivo de los brazos de la madre echáronlo al perro e así lo despedazó en presencia de su madre[...].” (Todorov, 1998, pág. 150). De igual manera sucede con la relación de apreciación del otro, que no es distinta a la de considerarle destinado para ser esclavo, pues el desconocimiento del otro de su ritualidad, de su forma de organización, de comunicación, entre otros alimentó esa negación “Esos bárbaros [...] en prudencia, ingenio y todo género de virtudes y humanos sentimientos son tan inferiores a los españoles, como los niños a los adultos [...]” (Todorov, 1998, pág. 80).

67 JL Austin. En la década de 1950, Austin le dio el nombre de expresiones interpretativas a situaciones en las que se dice algo o se hace algo, en lugar de simplemente informar o describir la realidad. El caso paradigmático aquí es decir las palabras "yo hago".

68 Tales circunstancias comprenden el entorno físico y social en que se realiza ese acto, la imagen que tienen de él los interlocutores, la identidad de estos últimos, la idea que cada uno se hace del otro (e inclusive la representación que cada uno posee de lo que el otro piensa de él).

Desde esta perspectiva comunicativa planteada, Cornejo (2003, págs. 37-40), ratifica que es necesario re-leer el encuentro de las culturas como un conflicto entre: 1. Una cultura andina en condición de dominada, invadida, que propende la oralidad en sus diversas lenguas y tiene un sistema de escritura de denotación propio 2. Una cultura europea dominante, invasora, que brinda prioridad a la escritura alfabética y prioriza la homogeneidad de la lengua. Esta re-inmersión en la explicación de estos procesos lingüísticos y comunicativos ostenta una fuerza significativa por re-conocer y re-vitalizar ante la agresividad de las fuerzas modernizadoras la importancia de la palabra oral de los pueblos andinos y africanos, principalmente, demanda por otro sentido de literatura en la cual, la versatilidad dialectal espontánea de las regiones (como es el caso de la versión original del relato) no predisponga para su consideración o no de literatura. En este desarrollo investigativo es osadamente decolonial reafirmar el valor literario de mito al relato de la memoria colectiva del entierro de Marchán, junto a obras de valor literario de autores con reconocimiento en dicho campo.

3.1.3 La colonización del derecho a la palabra

Toda cultura se sustenta en su fuerza creadora, Colombres (2010, pág. 25) afirma “[...] la aventura humana no se funda en la escritura, sino en la palabra, aliento que contiene la humedad y el calor, o sea, la esencia misma de la vida. [...]” En el mundo africano existen pequeñas diferencias entre las concepciones mitológicas, pero todas vinculan a Nommo con palabra, entendida como la fuerza creadora de la misma.

La esclavización y la colonia alteraron tanto la cultura local como la traída por la fuerza a América; ese despojo de su historia implicó el desconocimiento de su contribución en el desarrollo de la humanidad. En otros términos, el patrón de poder fundado en la colonialidad implicó una diferenciación entre el invasor /invadido; esclavizador/ esclavizado; al punto que la palabra de los originarios fue tomada en cuenta para concertar acciones de organización y se transcribió en el sistema alfabético como testimonio (manipulado o no, quedó impreso), en tanto, al esclavizado se le negó derecho a la palabra por ser una “pieza”⁶⁹.

⁶⁹ “En el marco de la ficción del esclavo-objeto, como en la prolongación de lo que antecede, el derecho reconoce al esclavo una relación institucional sólo con su amo. A esa relación estrictamente individual es a la que se vincula la definición jurídica del esclavo”. (Meillazux, 1998,p5)

“Preguntando si será bien que se haga en este pueblo o en otro de la provincia un hospital, ellos: ...dijeron que no quieren hospital, porque cuando están los indios malos, en su casa comen lo que quieren y se hartan, y cuando van al hospital los matan de hambre y tienen piojos” [Ibid: 118-119]. (Lienhard, 1990, pág. 24)

En el relato *El mito de Marchán*, la palabra que tiene fuerza mágica profetiza y condena que todo aquel que tenga ambición muere porque el tesoro está envenenado y conjurado. Al respecto afirma Jahn (1970) que los mismos venenos son incapaces de actuar sin la palabra. Si no son “conjurados” no sirven para nada.

E que tá...ta vio la o pue...ja, que lo han enterrao, lo habían enterrao envenao y conjurao...Eh que primero...primero vino un señó Ulogio, ese vino con un libro, también tá en ese libro. Ese...eso...empezaron a escarbá y a escarbá y ahí mismo con el barretóm pue que ibam quebraron un frasco...un frasco que lo habían dejao ahí y con sólo olé eso se murieron toos. Se jueron pa Timbio, pero no duraron sino quince días...murieron...Párrafo 8

Esta forma de concebir lo mitológico posibilita configurar la presencia del Muntu⁷⁰, aunque Eboussi Boulaga (1977) afirma que el ser humano-Muntu está en crisis, puesto que ontológicamente existió para la explicación de oposición amo –esclavo y para sobrevivir argumentativamente tuvo que acudir a la filosofía “[...] la négation de l'être-humain du Muntu qui pour survivre recourt entre « autres choses » à la philosophie”⁷¹ (Boulaga, 1977, pág. 14). De igual forma Jahn (1970, pág. 22) establece, “[...] que mucho de lo que caracteriza la cultura africana se presenta igualmente en otras culturas, esperamos que el título Muntu le recuerde que en el ámbito de las culturas humanas no cabe esperar nada extra-humano”.

3.1.4 Deshumanización: Lenguaje y colonialidad

La invención de la distinción étnica y de pigmentación de la piel, entre el originario⁷² y el africano, no fue menos agresiva que la negación a la palabra, dado que al considerar al esclavizado como una “pieza”, se le negó su concepción de humanidad, es decir se modificó el

⁷⁰ Muntu es una palabra bantú que se suele traducir como "hombre". Sin embargo, el concepto muntu no es idéntico al de hombre o ser humano. Muntu abarca a los vivos y a los muertos, a los progenitores y a los antepasados divinizados, o sea a los dioses. La unidad que expresa el concepto genérico de muntu constituye una de las características de la cultura africana, y es posible derivar de ella otros muchos rasgos peculiares. (Jahn, 1963, p7)

⁷¹ “[...] la negación del ser –humano del Muntu que, para sobrevivir, recurre entre “otras cosas” a la filosofía. (Eboussi Boulaga, 1977, p14)

⁷² El originario es el amerindio y el afro también es originario pero en África, y de hecho tiene ley de origen, que se encuentra en el valle del Nilo o cultura nilótica donde se aposentaron los Nubios. (Aporte Banguero 2022)

reconocimiento que tiene el hombre como ser creativo, por su capacidad de construir sus manifestaciones comunicativas a través de los lenguajes. La cosificación del ser fue una connotación lingüística que empoderó la invención de razas de poder; consideración consecuente con la perspectiva de conocimiento dentro de la cual lo no-europeo era inferior, primitivo, (Quijano, 2014, págs. 26-80) pero de igual forma, el africano ante el originario era inferior por el hecho de ser pertenencia de un amo y estar marcado como tal. Fue tal la secuela de la esclavización que Meillassoux (1990, pág. 24) en su análisis sobre antropología de la esclavitud afirma que en la esclavitud se da la negación a la pertenencia a un grupo de parentesco, haciéndolo extraño tanto al espacio como a la familia de procedencia hasta el punto que pierde los vínculos con sus hijos; la esclavitud lo desocializa porque no se puede organizar en una comunidad, como tampoco puede ejercer sus derechos civiles.

Dicha situación de segregación y exclusión no fue propicia para instaurar relaciones interétnicas claves para la organización y desarrollo del proceso de poblamiento, economía, y liberación del territorio (Escobar, 2014). Esta es una de las posibles explicaciones del por qué Quilcacé hasta 1988, tenía como foráneos a su comunidad dos familias de origen paísa y una Misak, de igual forma, la discriminación motivó la necesidad de protección en medio de la naturaleza, de ahí que la espesura selvática de la fosa patiana fuera la protectora y aliada del camino de la Costa Pacífica al palenque El Castigo.

Es necesario tener presente que pese a las rivalidades motivadas por el menosprecio y las condiciones de sometimiento entre ellos, se provocaron acercamientos y dichas interacciones fueron posibles de conciliar desde las visiones de vida con la naturaleza y de relación con el otro, por cuanto la vida organizativa tribal de estas poblaciones no ejercían la ambición y la codicia por un elemento de la naturaleza; ellos como hijos de la tierra, el agua, el aire, concebían el contexto de la armonización y equilibrio con las fuentes de fuerzas y energía. Otra de las razones que les acercó es la planteada por la antropóloga Celestino (2004, pág. 29), aunque es un estudio en Perú es muy cercano por cuanto lo tributario fue impuesto en toda la zona Andina.

La administración española imponía impuestos a los dos grupos, porque les permitía una mejor articulación. Esa tributación acercó más a indígenas y africanos, que se mezclaron y evitaron el impuesto, el tributo, pues el hijo o la hija de indígena-negro no debían tributar más.

Como resultado de las interacciones entre originarios y afros fue posible entretejer en el relato mítico *El entierro de Marchán*, la riqueza textual mágica evidencia elementos culturales de articulación como son el entierro, la chonta y el espíritu.

3.1.5 El libro un fetiche de poder colonial

El libro desde la relación de poder se erigió en América como un cuerpo o “fruto prohibido” puesto que un esclavizado letrado alfabéticamente representaba un peligro de sublevación. En el capítulo 2, se hace alusión al libro de la sabiduría que Amador Camilo poseía y leía para comunicarse con otros seres, cuya lectura implica el pacto con el demonio; esta configuración “maléfica del acto de leer”, la origina el invasor con el fin de cuidar la prohibición del aprendizaje de la lectura alfabética y por ende la escritura.

La sabiduría de esta comunidad de Quilcacé se ve enfrentada al espacio como una fuente de representación en mapas del lugar del entierro que son levantados por los Camilos “eso tá en un mapa, el entierro tá en un mapa” (Párrafo 7) y es tal, el celo con dicha información, que al paje que les abrió el hueco se lo llevaron y por las cordilleras de Argelia, le sacaron los ojos y ahí lo dejaron.

3.1.6 La interculturalidad una fuente decolonial

El tratamiento a este tema implica definir cómo se concibe la interculturalidad. Pues bien, desde la filosofía decido seguir a Fornet (2009, pág. 3)⁷³ y su planteamiento:

Quiero decir con ello que para mí la interculturalidad no es sólo un tema teórico sino primordialmente una experiencia; una experiencia, además, que no brota de ningún ámbito excepcional, que no marca nada extraordinario, sino que, por el contrario, la hacemos en nuestro ámbito más común y supuestamente propio, a saber, nuestro mundo de la vida cotidiana. Es, pues, una cualidad que experimentamos en la vida cotidiana en el sentido práctico de que ya estamos en contacto con el otro; y esto en sentido literal del contacto: relación entre personas/cosas que se tocan.

Esta conceptualización tejida desde la experiencia me conectó con el pensamiento de Guerrero (2010) para quien la sociedad no es una cultura, sino que posee una cultura, es decir la cultura no es un concepto, por el contrario, es la reflexión de la vivencia de la vida dentro de sí misma, de ahí surgen los sentidos y significaciones, por consiguiente:

⁷³ La elección tiene como fin aunar intereses de conceptualización desde la sociología de la liberación de Fals Borda y la pedagogía de la liberación, fuentes de interés en mi trabajo formativo profesional.

La interculturalidad debe ser vista como una propuesta de poder, como una fuerza insurgente y liberadora, que abre la perspectiva de una distinta dimensión de la existencia individual y colectiva para nuestras sociedades. (Guerrero, Corazonar una antropología comprometida por la vida, 2010, pág. 249)

Es indiscutible que esta apertura posibilita comprender que la interculturalidad va tomando accionar político en la vida de las comunidades en la medida que se van dando las condiciones de diálogo en situaciones de equidad. Así que no resulta utópico afirmar que los intercambios de aprendizajes de chamanismo y curanderismo, de espiritualidad y religiosidad, de alimentación y de visiones de mundo entre originarios, africanos y españoles se fueron dando conforme a las necesidades. Al respecto, Walsh (2009, pág. 3), afirma “[...] interculturalidad es algo que siempre ha existido en América Latina porque siempre ha existido el contacto y la relación entre los pueblos indígenas y afrodescendientes, por ejemplo, y la sociedad blanco-mestiza criolla [...]”

3.1.6.1 La interculturalidad de la palabra

El idioma, la lengua y el habla son colectivos de naturaleza alienante; la reflexión de esta aseveración, peticiona la ubicación en la lingüística generativa que vislumbra en el lenguaje, el vínculo vital de alienación y desalienación, por cuanto el lenguaje es la facultad que el ser humano posee de poder comunicarse y es en el lenguaje donde se encuentra conjugada la esencia de lo humano, la función de crear y recrear conocimientos, la posibilidad de sobrevivir y re-existir como comunidad mediante la transmisión simbólica cultural, convivir en contextos de opresión mediante la intelección intersubjetiva, la posibilidad de conocerse a sí mismo, es decir la posibilidad de ejercer plenamente la conciencia individual.⁷⁴

En ese despojo de la identidad lingüística de las comunidades africanas y americanas, se “manosearon” y enajenaron, algunas de las esencias semánticas de hábitos y costumbres, un ejemplo de ello es la costumbre ancestral de las comunidades originarias que aún pervive y que se celebra antes del matrimonio, como es el periodo de amañe, concebido como la concertación familiar de prueba de convivencia, pero jamás de concubinato como lo denota la normativa lingüística hegemónica de denominación. En las comunidades afrodescendientes pervive la costumbre del uso de plantas de protección, desde la concepción de la lengua de poder esta

74 Párrafo adaptado de Lucia Tobón de Castro. La lingüística del lenguaje. Estudios en torno a los procesos de significar y comunicar. Universidad Pedagógica Nacional. 2007, p9

práctica es denominada brujería. Estos dos ejemplos conectan con la psiquis inquisidora de la Colonia e ilustran el carácter alienador y enajenante del español en América.

El encuentro de originarios y africanos en Quilcacé fue el de dos culturas subsumidas por el poder dualístico entre Europa y América, es decir entre lo culto del viejo continente y lo salvaje del nuevo continente, del amo y el esclavizado, pero sobre todo entre el que es originario del continente y el que llega forzado a tierras extrañas. En este orden de ideas es pertinente tener en cuenta la negación de las lenguas originarias, aunque en ciertos casos, fue imposible obviar el uso de palabras de origen africano y originarias de los pueblos de América, como evidencia de esta aceptación de interculturalidad, en Quilcacé, perviven palabras de origen africano como cachimba, candonga, ñoco, como también palabras que dialectalmente son inherentes a la relación intercultural, ejemplo: amarillo, pan blanco, son voces para nominar al mestizo en forma despectiva; colonco es el almacén de madera a manera de cuerpo humano, cojonga es la arepa de maíz, churoso hace referencia al cabello rizado, chorriado designa el cabello liso, crinejas o trenzas, guambía o mochila, guasca hace referencia a reunión de personas, mano de piedra o piedra para moler, jagua se denomina así al oro revuelto con arena y tierra.

Merece especial atención esa magia de aunar a la lengua aquellas palabras que se requieren y que Glissant (2016, pág. 21) plantea como la criollización del idioma, “Es una lengua compuesta, surgida del contacto de elementos lingüísticos absolutamente heterogéneos entre sí”, como fenómeno es de gran importancia por su relación con la dimensión espiritualidad de la humanidad en su diversidad. Como ejemplo, es la palabra chacana o cama en la cual se transporta a la persona que fallece. Su origen es quechua y como tal, es una escalera o puente que en lo alto que une el mundo terrenal con el mundo del cosmos. La Chakana es uno de los referentes sagrados más importantes de la espiritualidad de los Andes (Guerrero P. A., 2018, pág. 21). El uso de esta palabra por los afros corrobora la interculturalidad lingüística y espiritual, por cuanto es el valor simbólico de transición del alma, el paso terrenal del alma sombra a otro nivel. De igual procedencia quechua es la palabra guasca [waska], cuya connotación de ramal o ramificación se traslada a la designación de reunión de personas que comparten ideas comunes.

Al igual que la palabra vocalizada, el silencio tiene fuerza creadora, es una voz que como construcción abstracta con raíces en el pensar mítico tiene sentido, porque es pensamiento, por cuanto todo aquello que decimos o pensamos, por el hecho de decirlo o pensarlo ya es. , de ahí

el proverbio de origen Mali “Aprende a escuchar el silencio y descubrirás la música”. (Colombres, 2010, pág. 27)

En el mito *El entierro de Marchán*, el silencio se aprecia en más de un espacio y podría llegarse a señalar como lapsus linguis, obviando de esta manera el trasfondo de la realidad que no es otro que guardar la palabra que presupone cierta proporción de distanciamiento para que el escucha del relato haga sus propias conjeturas y las refrende con las palabras concluyentes, así lo deja ver el Párrafo 12 “Cuando vino don Ulogio de Timbío, que le dio fiebre por e’ habe’ quebrao ese frasco, eso sí salieron, eso si uno por uno a los quince días, eran siete y a los quince días se había acabao todo siete ...se murieron.”. Este silencio, es un lenguaje profundo que brinda solemnidad a lo expresado, ello no permite poner en duda la aseveración que murieron todos.

3.1.6.2 Enmascaramiento y remanecimiento: Representación intercultural

La iglesia católica se convirtió en el canal de control e imposición de valores en la cultura de la esclavización y la dominación; por tal razón, en el análisis de representación social, el entramado ritual incursiona en el espacio propio del otro que distingue, clasifica y determina los diferentes grupos que constituyen la sociedad, aunque no son las jerarquías de la colonialidad, dejan ver el origen de una taxonomía; es decir la organización interna del grupo que dinamiza el reconocimiento de un sistema propio de comunicación interétnico permeado por la espiritualidad y religiosidad de sus orígenes, la ritualidad de la religión católica, el curanderismo y el chamanismo. Esta mirada establece la comunicación como una relación de aceptabilidad entre los dos universos sociales y fortifica la identidad de cada grupo, porque al integrar “el otro” como su cercano, se comparten códigos sociales de re-existencia, y transformación (Losonczy, 2006).

En Quilcacé, un ejemplo de lo planteado es la participación de los afrodescendientes en las corridas de toros con ocasión del festejo a la virgen del Tránsito; costumbre española de apertura a toda celebración religiosa. En dicha festividad patronal, la espiritualidad religiosa ligada a Chango aflora, por cuanto su dios es cortejado mediante la figura de la virgen. Este enmascaramiento como manifestación de reinvención y de interacción cultural, logró debilitar la cultura idealizada de la esclavocracia, de lo cual se deduce que implantar la cultura europea en forma pura, no fue posible, por cuanto la interculturalidad fue un detonante de puesta en acción

de la afrogénesis, pero ante todo de la diáspora africana. Al respecto, Zapata (Mina W. , 2014, pág. 265) afirma que:

En la comprensión de estos fenómenos hay que tener la mirada larga para descubrir las actitudes, luchas y resultados en los cuales se enfrentaron las corrientes aculturizadoras de las del colonizado, en este caso, el africano, ansioso de preservar sus hábitos y mentalidades.

El territorio del sur del Cauca, fue camino de tránsito de la diáspora africana por el Patía hasta Quilcacé, por eso, llama la atención que la comunidad originaria del sur del Cauca- específicamente la del Macizo- su relación con la Virgen María, fue de remanencia,⁷⁵ es decir de reapropiación de su imagen y significado conforme a la realidad étnica del lugar donde apareció, lo que constituye un hecho histórico antes que religioso. Con su bravera, las vírgenes mediante fenómenos naturales dejan conocer el descontento por las acciones humanas que amenazan la tranquilidad en su territorio, a la vez que se protegen ellas mismas (Zambrano, 2000). La no remanencia de la Virgen del Tránsito en Quilcacé, es un claro signo de las huellas espirituales de africanía, esta reflexión toma mayor peso afrodiaspórico cuando después de 195 años de salida de los Padres Camilos, no hay ningún caso de virgen remanecida en las veredas del corregimiento de Quilcacé (Bojoleo, Diez De Abril, El Jagual, El Limón, El Retiro, El Salado, La Alianza, La Esmeralda, Juana Castaña, La Palmera, La Ventana, La Esperanza, Loma Larga Quilcacé, Peñas Blancas, El Puente río Timbío, Puerta Llave).

3.1.6.3 La oralitura una fuente intercultural

La lengua es la expresión de la cultura y tanto las comunidades originarias y afros tenían como predominio de comunicación la expresión verbal, concediendo privilegio a la percepción auditiva, ello, explica la agudeza de discriminación de los sonidos de la naturaleza, como también la riqueza de ritmos y tonalidades de las voces.

España colonizó con la palabra en forma escrita y con una escritura fonética -alfabética-silábica, al servicio de requerimientos para la Monarquía, al punto que, en la literatura, se brindó el reconocimiento solo a la versión escrita y bajo ciertos parámetros de estilos de la lengua, ocasionando con ello descalificación de la producción de Abya Yala e imposición de poderío

⁷⁵ El término remanecida, significa haber aparecido dentro del territorio de una determinada comunidad. La fuerza vital de las imágenes remanecidas, está asociada a la categoría de lo silvestre.

de la lengua de la cultura invasora. El conflicto entre lo oral y lo escrito, se agudizó en el encuentro con la escritura, éste, fue mucho más allá del dominio de la percepción visual, por cuanto escribir en un sistema sígnico impuesto es agresivo con respecto al sistema de escritura sígnica fluida e inspirada por la necesidad narrativa de comunicar.

Conforme a lo expuesto es preciso anotar que la tradición oral es la matriz donde se acuna la palabra oral, Vansina (1967) aclara que sólo son tradiciones orales los testimonios de carácter oral concernientes al pasado, narrados generación, tras generación. La narrativa oral rica en mitos, cuentos, leyendas, historias, poemas, retahílas, refranes, décimas, arrullos, entre otros, no ha gozado del reconocimiento de literatura por no estar impresas en los medios y formas a la manera del conocimiento letrado occidental, junto a esta circunstancia está la concepción de lo que es estéticamente literario para el mundo letrado y lo que es belleza literaria para las comunidades originarias y afrodescendientes. Esta reflexión inició en 1881 cuando Paul Sebillot en su publicación de relatos, cuentos, leyendas, proverbios, cantos, utilizó la expresión Literatura oral. Colombres (2010, págs. 69-73) afirma que Walter Ong propuso mejor llamarla artes verbales, por aquello de brindar claridad que literatura no es sólo por lo escrito, sino por la sonoridad del texto que a manera de tejido entrelaza la realidad con la palabra oral.

El concepto de oralitura es implementado en 1994 en el Encuentro de Escritura Indígena de México por el escritor mapuche Elicura Chihuailaf, para referirse a la importancia de la palabra en su cultura y a la comunicación del espíritu con el corazón del otro⁷⁶. Esta perspectiva de corazonar desde la palabra es trascendente en la realización individual de lo verbal, es la oralidad en la voz propia, vibrante y viviente, es lo que define la forma de percepción y de sensibilidad para tejer la memoria narrativa [...] diálogo entre el espíritu de la oralidad y el corazón de la escritura, reunidos en un presente que es pasado y futuro, tiempo en el que siempre hablan los ancestros de oralitores (as) nativos y nacionales [...] ⁷⁷. Es así como la palabra oral se empodera y es la cuidadora de la memoria.

76 Biblioteca nacional de Chile <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-93536.htm>

77Entrevista Miguel Rocha Vivas Oralitura: memoria y conversación para la paz; escuchando al poeta mapuche Elicura Chihuailaf. La Javeriana construye paz
.www.javeriana.edu.co/documents/12789/10371875/Pág.+24.+Oralitura+HJ+Dic+2018+web.pdf/dc767e15-5224-48c1-bda6-7e71685f9e55

3.1.7 La voz propia y la decolonialidad

La tradición oral por su carácter verbal es una cadena de testimonios que se evidencian en cada uno de los relatos, estos a su vez se comparecen con la memoria, con la palabra que con su esencia de insurgencia y rebeldía ha guardado mediante la voz propia la memoria colectiva de los pueblos. La comunidad de Quilcacé, al expresar desde su “voz propia” la cadencia de las palabras que se impregnan de lo afro y de lo originario, reafirma el mestizaje y la conservación de sus pensamientos.

La diferencia que hago entre palabra y “voz propia” es comparable con la diferencia entre una interpretación musical bajo el marco de la partitura y otra interpretación que sin dejar su riqueza musical le introduce arreglos propios; la “voz propia” goza de la libre emisión de las emociones y del pensamiento. En el relato *El entierro de Marchán*, están presentes las sensibilidades y estéticas desde las cuales se siente y piensa, la voz de la risa, del agua que brota, del frasco que estalla, del espíritu que habla, de los buscadores y acompañantes del tesoro, como también el silencio.

Conceder a la “voz propia” el valor de la palabra, es fecundar las fuerzas espirituales que se tejen desde las interacciones comunitarias y conforme a lo expuesto no hay duda que el espíritu de las palabras es la voz propia. Para los bantú, la voz se identifica con el agua, el esperma y la sangre, la voz dulce es para enamorar, la piadosa para hablar con los dioses, voz para la palabra luminosa, voz para el poder y voz para afirmarse que se vuelve canto (Colombres, 2010, pág. 24).

3.1.8 La memoria un testimonio narrativo

Evidentemente el mito *El entierro de Marchán* es una narrativa testimonio que desde 1827 fecha de salida de huida de los Padres Camilo de Quilcacé, dio inicio a su relato por los africanos, quienes vivieron esta experiencia de ver la desaparición del oro que se tenía en lingotes, es así, como la memoria histórica- ancestral cohesiona en el relato oral la percepción mítica de los africanos que vivieron la historia de la esclavización en Quilcacé por parte de los Padres Camilo, como también la posesión de Bolívar y la implementación del Decreto Ejecutivo del Libertador Presidente del 6 de octubre de 1827, que provocó la huida de los Padres Camilos ante la asignación de sus bienes como rentas para el funcionamiento de la Universidad del Cauca.

La memoria en cada uno de los entrevistados en diferentes años (Amador Camilo, registro de audio en 1987, registro de video 1997; Emilia Caicedo, registro de video 1997; Eva Caicedo, registro video 2021) se torna colectiva por la permanencia de “voz propia” desde octubre de 1827 hasta la recolección de la información por primera vez en 1987 (por las investigadoras Espejo y Campo), configura un espacio de 160 años de memoria permanente con respecto al hecho ético que implica despojar al otro de su riquezas, es un relato mítico que re-inventa su relación con los monjes que le someten pero también con la nación colonial que ante la libertad de las naciones dada por Bolívar, lo desconoce en su participación para esa libertad, por ende no lo apoya en su re-encuentro con la espiritualidad, la corporeidad negada y la naturaleza violentada.

Gran parte de la memoria de África y su riqueza de tradición llegó a América por sus griots, ancianos y artesanos, gracias a ello, desde la diversidad lingüística de África, la diáspora de tradiciones culturales fue diversamente rica. Los testimonios de ello, se encuentran en la tradición oral, en la literatura u oralitura como fuente de conocimiento de cómo nos percibimos. En este caso, la propuesta de análisis de los tres relatos, es un intento de acercamiento al proyecto transatlántico con respecto a cómo nos percibimos desde la mirada hispana de un cimarrón, de un afrodescendiente que escribe su sentido y pensamiento acerca de la esclavización desde la vida de una africana y de un afrodescendiente que narra en una conjugación de tradición oral y testimonio. Las tres narraciones, se retoman para auscultar la significación de las voces de reparación y liberación, es decir “[...] en la manera en que los países hispanos se perciben a sí mismos. Gracias, en parte, a los mismos intercambios intelectuales que son objetivo de los estudios transatlánticos. [...]” (Fernández de Alba & Pérez del Solar, 2006, pág. 103).

El camino a seguir es el de escudriñar el rastro dejado por la huella de africanía, ello requiere la contemplación de la mirada desde aquellos ángulos o indicios, que cual piezas de arte se pasan por alto, pero que al descubrirlos son las inferencias más significativas (Ginzburg, 1986, pág. 146).

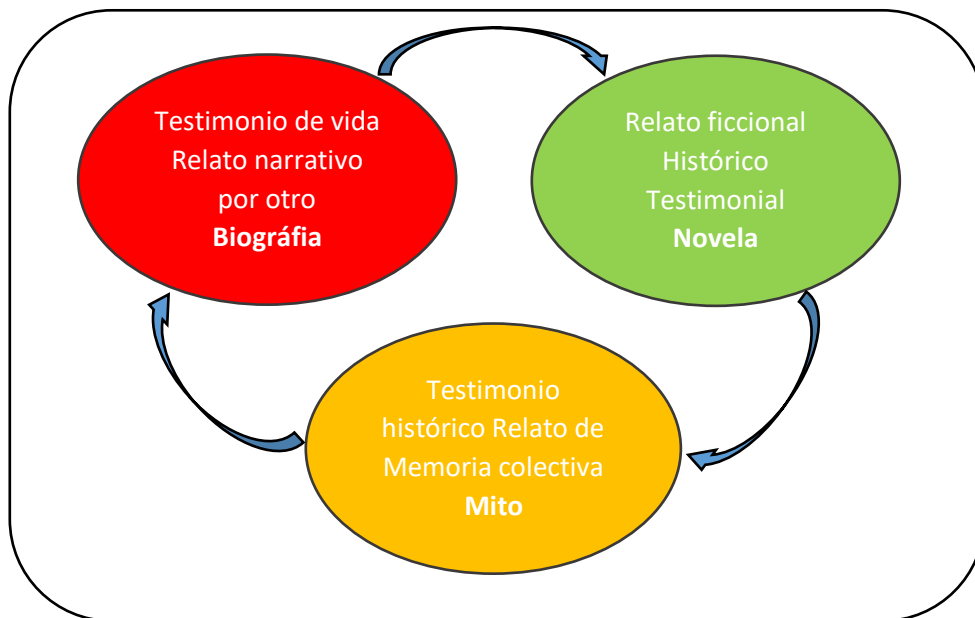


Diagrama 1. Características que entrelazan los tres textos. Fuente propia

3.2 Tejido de reparación

La reparación de la memoria ancestral, familiar e histórica, requiere de la reflexión de las connotaciones o sentidos de la composición de la palabra **re/parar/reparar /reparación**, hago claridad que no me preocupa la precisión del uso lingüístico, pero si su semiología por estar centrada en la evolución de las pragmáticas o sentidos de las palabras. El prefijo latino **re** desempeña como función principal repetir lo que se había hecho, ello implica dar un paso adelante o atrás. La palabra parar del latín parare (disponer, proporcionar), de ahí pasó al castellano en la acepción de estado o posición (poner, ponerse). El sentido de detener o desviar, es decir de **parar**, se tomó del francés y de la esgrima, esta misma acepción da origen a la palabra **reparar** del latín reparare, propiamente preparar o disponer de nuevo: reparación (1433), implica la acción de detenerse a considerarlo: reparador, reparable e irreparable (1.448) (Corominas, 1961, pág. 494). Este breve recorrido etimológico, evidencia el sentido orientador explicativo que las palabras conceden para nominar las acciones. Otra es la significación interpretativa desde la magia o espíritu de las mismas para crear las palabras nominadoras de las acciones; en efecto, es necesario hilar las significaciones de reparación conforme al pensamiento bantú, en cuya lengua la imagen no es anterior a la palabra, ya que el engendrador de la palabra es el Nommo y la voz propia es la esencia de la vida.

3.2.1 Reparación por la espiritualidad y los cuerpos

Biografía de un cimarrón	El mito de Marchán	La ceiba de la memoria
Y había amos o mejor dicho dueños que se creían que los negros estaban hechos para la encerradera y el cuero.P47 Eran castigos salvajes heredados de la esclavitud. P.65	¡Ah! El dueño de esta tierra era ...esto lo habían dejao los padres Camilo, aquí a los esclavos. Cuando vinieron los padres Camilo , ello habían cogido esto baldío, todavía era baldío esto, entonces cogieron toda e'ta hacienda y cuando ya ellos se fueron la tierra no la pudieron lleva', sino que la dejaron aquí , aquí al pueblo Párrafo1	Analía Tu-Bari Cuándo vine. Cuándo. Yo no vine. Me trajeron. A la fuerza. Peor que prisionera. Sin mi voluntad. Arrastrada. Me arrancaron. Me empezaron a matar, Mis palabras las perdí se escondieron en el silencio. P35

Cuadro 16. Reparación por la espiritualidad. Fuente propia

Esta triada de testimonio individual en voz del otro, testimonio voz propia -colectiva y testimonio por la voz del otro, denuncia la violación a la espiritualidad de quien no albergaba sentimientos que le ocasionaran daño a su salud espiritual- emocional y física, retomando a Fanon (2009, pág. 138) es factible afirmar que “[...] el negro se inferioriza. La verdad es que se le inferioriza [...]” La esclavización provocó enfermedades desde el sufrimiento y el dolor que acabaron rápidamente con la habilidad mental y física de los mismos. Los amos en función de la productividad convertían los cuerpos en máquinas de laboreo. A su vez, los castigos dejaron daños físicos, como también huellas de marcas imborrables, que en ciertas ocasiones les identificaban o categorizaban su carácter de esclavizados.

La concepción de los cuerpos en Biografía de un cimarrón, establece que los esclavizados “estaban hechos para la encerradera y el cuero” p47, con este enunciado se negó e invisibilizó la humanidad de los cuerpos, justificando de esta manera el maltrato y las salvajes golpizas que les carcomió su espiritualidad tranquila y les incentivó a aflorar y a guardar resentimiento, hasta desconfianza con sus congéneres, comportamiento que lo llevó a tomar la decisión de vivir solo en su condición de cimarrón.

En la ceiba de la memoria la racialidad y los castigos para el sometimiento que implicó la esclavización ocasionaron daño en la psiquis social de los afrodescendientes, Analía Tu-Barí afirma “La rabia es un veneno con el que me enfermaron acá. Yo la sentí con los castigos. Era

una dentellada en el corazón” p.36. Esta figura metafórica cumple su fin de denunciar que el daño fue a su espíritu y no solamente a la exterioridad física, en consecuencia, la herida no sana fácilmente, requiere un proceso de reparación, pues el ser humano es sentimiento y pensamiento.

3.2.2 Reparación por ser arrancados de su territorio

Biografía de un cimarrón	El mito de Marchán	La ceiba de la memoria
A mí me preguntaba mucha gente lo que yo hacía y querían saber de dónde yo era. Algunas veces les decía “Yo soy Esteban y fui Cimarrón” p46	¡Ah! El dueño de esta tierra era ...esto lo habían dejao los padres Camilo, aquí a los esclavos. Párrafo1	Analía Tu-Bari Cuándo vine. Cuándo. Yo no vine. Me trajeron. A la fuerza. Peor que prisionera. Sin mi voluntad. Arrastrada. Me arrancaron. Me empezaron a matar, Mis palabras las perdí se escondieron en el silencio. P35

Cuadro 17. Reparación por arrancados de su territorio. Fuente propia

Las tierras de la hacienda de Quilcacé son reconocidas como terrenos baldíos, cuya apropiación la hacen los Padres Camilo, con esta aseveración reiterativa se denuncia y se hace claridad con respecto a los siguientes aspectos:

- El invasor de dominación no fue Francisco Eguizabal como donante de la hacienda, sino los Padres Camilo o de la Buena Muerte, quienes fueron los esclavizadores o amos de Quilcacé.
- Los Padres Camilo “se apropiaron” de terrenos baldíos adyacentes a la Hacienda de Quilcacé. En la colonia la figura de propiedad por donación y terreno baldío fueron jurídicamente válidas, las diferenciaba la forma de apropiación; en la primera se tenía un documento de propiedad reglamentado de adquisición ya fuese por mercedes, ventas y composiciones de bienes realengos, en la segunda se tenía documento por sitios y baldíos.

Frente a esta aclaración, la voz reiterativa de don Amador Camilo “Cuando vinieron los padres Camilo, ello habían cogido esto baldío, todavía era baldío esto, entonces cogieron toda e’ta hacienda” (Párrafo1), invita a detenerse en la voz de denuncia, por cuanto la donación fue la hacienda de Quilcacé tal como aparece en los documentos de propiedad, entonces, cómo es que en 1974 una parte de la hacienda la interviene el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria INCORA ante la presión de sectores campesinos. Más adelante, en 1998 se completa dicha intervención con la parcelación de la hacienda El

Limonar que contaba con 25.000 has de tierra, adjudicándosela principalmente a campesinos afrodescendientes de la región.

El Limonar no aparece en la donación realizada a los Padres Camilos, pero si hace parte de la historia de vida de la comunidad. Eva Camilo el 1 de febrero de 2021 afirmó [...] Escuché que los Padres Camilo vivieron cerca de Marchán, que habían vivido al lado de la quebrada de Marchán donde se dijo que había, que hay porque no se ha sacado un entierro”

En diálogo acerca de este tema con Aníbal Vela (23-02 -2022,), se corrobora que “La casa de la hacienda de Quilcacé, estaba ubicada en el lugar de Marchán, sitio donde existía una capilla [...]” “Los esclavos vivían lejos de la casa la hacienda, vivían en el Limonar”

- El señalamiento de Quilcacé como terreno baldío, genera otra forma de relación y reconocimiento geopolítico del territorio por cuanto pese a adueñarse del territorio, debieron salir de él “y cuando ya ellos se fueron la tierra no la pudieron lleva’, sino que la dejaron aquí, aquí al pueblo” (Párrafo1)

Según Mayorga (2002) la legislación colonial prohibió bajo severas penas en 1554 y en 1590 que los esclavos pudieran ser propietarios de sus viviendas. La real instrucción de 1754 reglamentó el camino a seguir con relación a las mercedes, ventas y composiciones de bienes realengos, sitios y baldíos, que ante la abolición de la esclavitud condujo a que numerosos afrocolombianos buscaran su ubicación en espacios propicios para el desarrollo de sus formas culturales, cercanos a los territorios donde habían venido trabajando de manera forzada en las explotaciones mineras, así sucedió en Quilcacé, en torno a la hacienda se fueron estableciendo los lugares de habitación de quienes trabajaban en la mina, este lugar tomó el nombre de El Limonar por los sembrados de limón.

- Por otro lado, en Analía Tu- Bari, se complementa esa visión de territorio para los africanos tan lejana al sentimiento y comprensible desde las razones de negación de permanencia por cuanto “Yo no vine. Me trajeron. A la fuerza.” Aparece la referencia de esclavitud como el acto de traer al otro por la fuerza, sin la voluntad del otro.
- El ansia de no permanencia en condición de esclavizado de Esteban, justifica la condición de cimarrón; es pertinente que quien no se siente seguro, ni conforme

pretenda huir; en este caso, ante el horror de la esclavitud optó por la vida de cimarrón.

La hacienda desde la denotación como espacio físico se concibe como la casa y las tierras del amo, en tanto espacio temporal connota un lugar habitado por esclavizados; por tanto, eran ellos, quienes desde la identificación de su rol de esclavizados conferían el carácter de hacienda. Dicha condición humana originó la construcción de otros tejidos sociales de identidad puesto que establecieron vínculos significativos que permitieron guardar memoria de su universo socio físico en América. En consideración a lo expuesto, la hacienda fue espacio de producción agrícola y minera para sus propietarios y para los africanos llegados a América fue un lugar para configurar en su mente cómo librarse de la esclavitud física y alcanzar “el mundo de la libertad”

3.2.3 Reparación por el espíritu de la naturaleza

Biografía de un cimarrón	El mito de Marchán	La ceiba de la memoria
Llegó la ambición de la caña y por poco no dejan sino montes en Cuba, Talaron los árboles de cuajo, Se llevaron caobas, cedros, jiquis, bueno, todo el monte se vino abajo. P.80 La medicina era la yerba. Toda la naturaleza está llena de remedios. Cualquier planta es curativa. P78	Cuando vinieron los padres Camilo, ello habían cogido esto baldío, todavía era baldío esto, entonces cogieron toda éta hacienda y cuando ya ellos se fueron la tierra no la pudieron lleva', sino que la dejaron aquí, aquí al pueblo Párrafo1 E que tá ...ta vio la o pue...ja, que lo han enterrao, lo habían enterrao envenao y conjurao...Párrafo 8	Analía Tu- Bari Como se quedaron los ríos. Los árboles. La tierra. Los bosques. La hierba. Los animales. El león. El elefante. El buey.P39 Mi primo, mi hermano de tierra, mi color, mi sangre, utiliza la piel de esos animales que surgen de los lagos y los remansos del río, con sus bocas gigantes, los dientes enormes y los vegetales acuáticos enredados, para ofendernos y estropearlos P. 44

Cuadro 18. Reparación por el espíritu de la naturaleza. Fuente propia

Este sentido pragmático de reparación por violación al espíritu de la naturaleza se hace relevante por la extracción minera, que implicó tanto la ocupación física como ontológica del territorio. No cabe duda que el poderío colonial fue representativo en la apropiación de tierras para las labores de agricultura y minería; como tampoco queda duda que fue posible sobrevivir en América, gracias a las sabidurías de los africanos. Guerrero (2010, pág. 105) plantea que la visión ideológica política social del universalismo justifica que en nombre de España se ejerza

dominación y se justifique la invasión en aras a la fundación civilizatoria sobre los pueblos primitivos, subdesarrollados y salvajes. Don Amador Camilo afirma que el territorio de Quilcacé era baldío, por tanto, la colonización violentó la naturaleza selvática, de igual manera en Biografía de un cimarrón se describe la tala de los bosques vírgenes y en la Ceiba de la memoria se denuncia la masacre contra la naturaleza. Ciertamente la invasión a América fue total; la mente arrolladora de fundar y erigir ciudades no permitió conocer que la selva es saber que ancestralmente se reconoce “Analía Tu- Bari desciende de reyes, princesa de la aldea, la que sabe oír y hablar con el viento entre los árboles y anunciar el secreto de un sueño, la que guarda la historia de los ancianos [...]” (p7)

A su vez, el racismo naturalizó la jerarquización y subalternización de los seres humanos y sus culturas, es decir la raza y el racismo fueron los ejes de producción y reproducción de la diferenciación colonial. Al respecto Banguero (2018, pág. 25) sostiene “[...] el uso y la ocupación del espacio fueron estrategias diferenciales con la élite que imponía la maximización de la ganancia y la concentración del capital en pocas manos. [...]”.

La tradición oral de Quilcacé pone en conocimiento que:

En Marchan había un horno de fundición de oro y que los Camilos acumularon bastante producido...Existía el horno para fundir materiales que ellos recolectaban en el laboreo de la tierra en esa zona., también de los materiales que venían de la zona norte del Cauca, esa casa (la hacienda) era el sitio de albergue y de fundición para llevar el oro que ellos pretendían en ese recorrido llevar. Aníbal Vela (23-02 -2022)

3.2.4 Reparación por el despojo de la memoria ancestral

Biografía de un cimarrón	El mito de Marchán	La ceiba de la memoria
Salía porque tenía dinero enterrado en botijas. Antes se enterraba el dinero en esa forma; los bancos no existían. Dos españoles que estaban zanjeando un día, encontraron la botija y se hicieron ricos. Después Faustino no salió más. Más bien lo que él hacía con salir era cuidar su botija. Parece que esos españoles eran amigos de él. Y él les quiso	No, no vide, pero, si vi, si vi a Popayán, de antes de aquí uno iba pue’a ve, de a caballo un iba de a caballo de aquí a Popayán a vendé carga...por Timbio. Un muchacho pue’de a pie arriando carga. Párrafo5 Ese, si lo había sacao’...y, era puro oro labrao, un cajón, ese si había sido un solo cajón, puro oro labrao, y ese lo había vendió por 7	Analía Tu-Bari. Soy un despojo. Una desmemoria impuesta desde que nos raptaron para vendernos, Desde que nos quemaban para marcarnos. Además de vendernos sin derecho de venta se iban apoderando de una pertenencia nuestra que es invendible y que apenas si existe mora en nosotros, P 223

dar ese beneficio. Muchas monedas se quedaron regadas y la gente se tiró a recogerlas. P96	millones y el que le compró en 7, se había ido pua allá por los Estados Unidos y lo había vendió en 12 y eso izque habían puñales ...de todo peruera todo labrao Párrafo 6	
--	---	--

Cuadro 19. Reparación por el despojo de la memoria ancestral. Fuente propia

Memoria ancestral y testimonio colectivo se configuran como una unidad de sentidos de despojos que van desde los sico- espirituales hasta los económicos, así desde la voz propia lo denuncian:

- Analía Tu-Bari, en condición de esclavizada y como africana sintió que la salida a la fuerza de su territorio la convertía en un despojo, es decir en una miseria humana, este sentimiento de pérdida afectó su vida emocional y espiritual porque al ser raptada su memoria familiar ancestral fue afectada, de igual manera, ante la venta y marca de su cuerpo fue despojada de su humanidad de su ser como mujer.
- Para Amador Camilo, como afrodescendiente de esclavizados africanos, el despojo en sentidos de denuncia se enfoca en el saqueo de las riquezas que gracias al trabajo de mineros en los socavones y en el horno de fundición fue posible proporcionar a los amos de la hacienda Quilcacé, o sea los Padres Camilo.
- Esteban Montejo, en su relato biográfico de afrodescendiente nacido en Cuba, como cimarrón configura el despojo desde su condición de niño vendido como un cochinitico y como un trabajador esclavizado con grilletes, es decir el despojo de su identidad familiar y con ello la memoria familiar ancestral

La “voz propia”, clama reparación desde la integridad de la sabiduría del ser en relación con el cosmos, y ese camino de reparación es posible mediante la palabra junto al árbol de la sabiduría por cuanto es necesario recuperar la credibilidad en la palabra, es decir la voz propia porque; “Al llegar a esta tierra sentí que me habían destruido, Conocí el miedo. Esa vez la palabra no se cumplió. Nació el engaño, lo que la palabra decía fue diferente a lo que nombraba. Terrible. Yo cantaba y salía el sol. La palabra es respeto” Analía Tu-Bari P223

La reparación simbólica contemplada en el Decreto 4800 2011⁷⁸, es una aproximación a esta diferenciación que no debe dejar de lado la compensación simbólica entendida desde su relación etimológica de com-pensar; el prefijo com denota cooperación y pensar, según Corominas (1961, pág. 439) viene “[...] del latín pensare “pesar” (intensivo de Pendere id.), por vía semiculta, se partió de la idea de pesar cuidadosamente el pro y el contra.” En este caso, simbólicamente es agregar lo que haga falta para que la balanza marque igual oportunidades y derechos.

Lo expuesto, deja en claro, que los despojos: de la memoria ancestral, los cuerpos, el espíritu, la naturaleza, son irreparables por cuanto no son elementos materiales que se puedan reparar, por ello, se acude a la reparación simbólica que en ciertas ocasiones no involucra la pregunta qué le hace falta a la balanza para que se equilibre, pues bien, se requiere conceder la compensación en cada una de las áreas de la vida sociocultural de las personas y las comunidades para reparar. Por tanto, la reparación como compensación simbólica, requiere:

De la disposición del afrodescendiente para ser el artífice de su re-paración espiritual, emocional y física. Analía Tu-Bari invita a disponerse a “[...] ser en esta tierra extraña una ceiba. Una ceiba de tallo engrosado que baña con su savia traída de otros territorios esta tierra de la cual siento ya no saldremos nunca.

La reparación de la naturaleza y el territorio son temas de “re-paración “y compensación simbólica que necesariamente involucra la compensación material, así lo deja entrever Amador Camilo al denunciar la comercialización indebida del patrimonio material.”[...] ese si había sido un solo cajón, puro oro labrao, y ese lo había vendió por 7 millones y el que le compró en 7, se había ido pua allá por los Estados Unidos y lo había vendió en 12 [...]” Párrafo 6

La parcelación de la hacienda y la entrega a cada familia, es una reparación económica que se logró por la lucha organizada de la comunidad⁷⁹. La ocupación de la antigua casona de la hacienda como sede de la institución educativa de Quilcacé, es también una acción de reparación-liberación. Reparación en cuanto espacio de habitación de los que ostentaron el poder para ejercer la esclavización es asignada por la comunidad como el espacio la labor

⁷⁸ La reparación de víctimas, define la reparación simbólica como aquella que comprende la realización de actos u obras de alcance o repercusión pública dirigidas a la construcción y recuperación de memoria histórica, el reconocimiento de la dignidad de las víctimas y la reconstrucción del tejido social.

⁷⁹ Los detalles de este proceso de reclamación aparece registrada en el capítulo 2

educativa pública; ⁸⁰de liberación porque uno de los lugares de mayor representatividad sónica de esclavización es redimido como espacio de educación para jóvenes. Ayer lugar de encierro de colonización, hoy espacio de juntanza juvenil para hacer de la actividad agroindustrial una práctica de laboreo comunitario y de pervivencia de costumbre ancestrales en gastronomía, labrado y cultivo de la tierra, ganadería, plantas medicinales, danza, música, entre otras.

Aun así, Quilcacé está a la espera de la reparación integral es decir a la espera de las condiciones de vida para vivir conforme a los derechos de equidad; “El desafío consiste en que políticos, planificadores, promotores y, sobre todo, los actores del desarrollo sean capaces de manejar el enfoque de las necesidades humanas, para orientar sus acciones y aspiraciones”. (Max Neef, 1998, pág. 36)

3.2.5 Voces de la memoria presentes por la reparación

Biografía de un cimarrón	El mito de Marchán	La ceiba de la memoria
Con todo ese tiempo en el monte yo ya estaba medio embrutecido. No quería trabajar en ningún lugar y sentía miedo que me fueran a encerrar p46	Tambien, allá pue que han dejao...un entierro, eso habían deja’o un entierro, tres cajones de oro. Eso fue cuando Simón Bolívar pue’dio la libertad, entoce’, ello empezaron a carga pa’ pal Ecuador por Quito, y era pura herradura pues quisque era, po’que yo todavía no estaba naciendo. Je,je,je. Párrafo2	Analía Tu-Bari es mi secreto. Guinea lo que me arrebataron. Soy un despojo, una desmemoria impuesta, Desde que nos raptaron para vendernos. Desde que nos quemaron para marcarnos [...]p37 El robo despoja y termina en desgracia, el rapto es deseo y propone la unión. El robo nace de la codicia, de la aspiración indebida de lo ajeno. No agrega sino que quita. P227

Cuadro 20. Voces de la memoria. Fuente propia

Las historias de vida son memorias, por consiguiente, desde la voz de cada sujeto se interpreta la diferencia colonial, Esteban Montejo quien es forzado por el miedo a la esclavización a vivir solo en condición de cimarrón, vive su experiencia de memoria individual.

Ana Lia Tu Barí como africana de Guinea, relata su vida de mujer marcada con la carimba por su condición de esclavitud, aunque es una experiencia individual, no es única; por cuanto

⁸⁰ Esta asignación aparece en detalle con el título de Ubuntu educativo Cp 2

la vivieron muchos más africanos, en consecuencia es una experiencia de memoria individual de carácter histórico. Desde el lenguaje crea el contexto de la realidad, por ello, categoriza la codicia como la generadora del robo, porque la codicia es la aspiración o deseo de lo no propio. El robo nace de la codicia, de la aspiración indebida de lo ajeno. (p227) La esclavización como sistema de producción en América se dio por la codicia del hombre de sacar, explotar, en últimas robar lo que no le pertenecía. Paradójicamente la acción de robar trae desgracia, en tanto el rapto es deseo y propone la unión; comprensible dado que el robo no deja lugar para conciliar “No agrega, sino que quita”, p227

Amador Camilo afrodescendiente que narra el testimonio de despojo a sus antepasados por parte de los Padres Camilo, es una experiencia de memoria individual, histórica, cuyo carácter colectivo de identificación le constituye en relato mítico de memoria colectiva⁸¹

Los relatos citados, son narraciones de y en “voz propia”, cuya temporalidad es pasada – presente, en la medida en que la época de la esclavización ya se dio por terminada, no obstante continuaron otras formas de sometimiento que hacen considerar la temporalidad en un hoy. Los relatos presentan el conocimiento de experiencia situado geopolíticamente, sin embargo, desde la textualidad se relacionan desde los cuerpos vulnerados y despojados de su humanidad, con el daño al espíritu y a la naturaleza, con la negación de la lengua, la memoria, no obstante, perviven y dialogan desde el paradigma otro, propuesto por Mignolo (2003), cuyo pensamiento crítico permite visibilizar la huella presente y futura a partir de los conflictos que genera el poder colonial. Evidentemente, uno de los mayores problemas es que el poder hegemónico creó diferencias culturales que son en realidad diferencias coloniales y en estos tres relatos se pueden verificar las condiciones diversas.

3.3 Tejido de liberación

Etimológicamente la diferenciación entre libre y liberación, es una mirada que nos sitúa en la aparición y evolución histórica de dicha palabra. Corominas (1961, pág. 352) divulga que la palabra libre nació en 1140, del latín liber, de ahí se derivó en 1200 la palabra liberar, del latín liberare, libertar, en 1495 nace la palabra “liberar”, 2da mitad del siglo XIX se conoce la palabra “liberación”, libertad. Esta información corrobora el medio milenio que requirió la acción verbal de liberar para darle el carácter de sustantivo o nominativo, es decir, mediante la

81 Anexos videos relato Entierro de Marchan Emilia Caicedo (+) año 1986, Eva Caicedo año 2021

categoría gramatical conceder espíritu y cuerpo y ser a “la liberación” como la voz del pueblo (en los diccionarios se hace el registro del habla verbal o escrita).

Lo reflexionado conlleva a establecer que son los sujetos víctimas quienes hacen de la liberación un proceso organizativo de los movimientos sociales que aparecen en las coyunturas históricas. Sobre todo, desde la etimología latina, la liberación es un estado del espíritu de los seres; porque coartar la libertad del otro es desconocer al otro, es invisibilizarlo; por tanto, la liberación conserva su origen en la memoria colectiva.

Contra la ontología clásica del centro, desde Hegel hasta Marcuse, por nombrar lo más lúcido de Europa, se levanta una filosofía de la liberación de la periferia, de los oprimidos, la sombra que la luz del ser no ha podido iluminar. Desde el no-ser, la nada, el otro, la exterioridad, el misterio de lo sin-sentido, partirá nuestro pensar. Es entonces, una "filosofía bárbara". (Dussel, 1997, pág. 26)

Ciertamente, la concepción óntica de la existencia, crea entes o seres independientes de su representatividad de realidad o verdad, por cuanto interesa es la interpretación su significado, en cambio lo ontológico es la esencia de las cosas, así que la interpretación del ser de las cosas se da frente al espíritu que las concibe. En *El mito de Marchán* la declaratoria del relato es independiente de la intención de pensamiento en hacer o deshacer una concepción óntica, sin embargo, el interés por descubrir la esencia de significaciones de los relatos, de aprehender las interpretaciones ontológicas en y desde la “voz propia”, es una concepción de liberación de los marcos establecidos para la interpretación de los textos. La humanidad ha utilizado el lenguaje simbólico para poder construirse el sentido de su existencia Dussel (2016, pág. 11) afirma que los núcleos problemáticos de la humanidad, siempre han suscitado respuestas en cuyo proceso se producen mitos cuyas narrativas son orales y colectivos, tienen un doble sentido que es interpretado mediante un proceso hermenéutico que descubre las razones y sus significados conforme a la visión ética del mundo que se describe como realidad simbólica en una determinada cultura. El símbolo permite representar, la dimensión profunda, oculta, interna, inefable, trascendente, espiritual, no material y no observable de la realidad (Guerrero, 2010).

Gracias al espíritu inmerso en el relato mítico es posible conocer cómo los matices de los entretejidos de las memorias: histórica, colectiva y de espiritualidad, entre otras, hacen desde la reinención *El mito de Marchan*, una voz de reparación y liberación, entre el significado que hace referencia al contenido que se le atribuye al entierro como símbolo de despojo, de usurpación en la colonia, el significante como aspecto sensible que representa a Marchan como

lugar sagrado de entierro envenado y conjurado, la significación desde el uso social que se hace tanto del entierro como de su sacralidad es de permanencia en la memoria colectiva de los quilcacereños como demanda por reparación y liberación.

3.3.1 Memoria colectiva de “Voz propia” de liberación

Biografía de un cimarrón	Relato de memoria colectiva El mito de Marchan	Novela La ceiba de la memoria
A mí nada de eso se me borra. Lo tengo todo vivido, Hasta me acuerdo que mis padrinos me dijeron la fecha en que yo nací, fue el 26 de diciembre de 1860, el día de San Esteban, el que está en los calendarios. Por eso yo me llamo Esteban mi primer apellido es Montejo, por mi madre que era una esclava de origen francés p 11	Entocé' ello se había llevao recua de mula cargando y a lo que ya se les iba a llega el plazo que les había dao Simón Bolivar , entonces fue que dejaron el entierro ; uno dejaron en San Camilo, ese de San Camilo si lo sacaron, ese me di cuenta yo que lo sacaron en la iglesia de San Camilo de ahí en Popayán, Párrafo2 E que tá...ta vio la o pue...ja, que lo han enterrao, lo habían enterrao envenao y conjurao...Eh que primero...primero vino un señó Ulogio, ese vino con un libro, también tá en ese libro. Ese...eso...empezaron a escarbá y a escarbá y ahí mismo con el barretóm pue que ibam quebraron un frasco...un frasco que lo habían dejao ahí, y con sólo olé eso se murieron toos. Se jueron pa Timbio pero no duraron sino quince día...murieron ...Párrafo 8	Un padre de los recién llegados nos echó agua en la cabeza. Nunca supe que decía en su lengua de ceremonias. Estaba con los que llegaron a estas regiones a abusar a maltratarnos, a hacernos daños, A expulsarnos. P 43

Cuadro 21. Memoria colectiva de liberación. Fuente propia

La memoria ancestral es voz de la memoria histórica cuya manifestación configura a partir de los testimonios individuales y / o colectivos la voz propia.

Esta reconstrucción debe realizarse a partir de datos o nociones comunes que se encuentran en nuestra mente al igual que en la de los demás, porque pasan sin cesar de éstos a aquélla y viceversa, lo cual sólo es posible si han formado parte y siguen formando parte de una misma sociedad. (Halbwachs, 2004, pág. 34)

Acorde con lo afirmado es pertinente contemplar la relación entre la biografía (Biografía de un cimarrón), relato mítico (El mito el entierro de Marchan) y la novela histórica (La ceiba de la memoria, personaje Ana Lía Tu Bari), por cuanto en su orden cada narrativa corresponde a una forma social y lingüística de relatar la experiencia de sus cuerpos, es decir la semiopraxis de sus relaciones con el poderío europeo.

La biografía como relato narrado de la vida de una persona, no es ajeno en este caso, al testimonio de vida en el campo abierto, huyendo de quienes lo desean capturar y después de ello, su vivencia de hombre que puede moverse en los ingenios y reflexionar acerca de quienes temen salir al pueblo por temor a perderse y es que ciertamente la proclamación de la abolición de la esclavitud está asociada al hecho de no tener dónde vivir, qué comer. Se los dejó en “libertad” con las manos vacías. Su mente de hombre perseguido y aislado como ermitaño, transformó su psiquis de relacionamiento tanto con los hombres como con las mujeres; su desconfianza no le permitió vivir establemente en pareja, como tampoco frecuentar un grupo de amigos, pues siempre andaba solo y se sentía conforme con dicho comportamiento.

El mito, cuya memoria ancestral histórica es transmitida de generación en generación como un relato etiológico que explica el bien y el mal mediante la prevalencia de reparación y liberación, tras las acciones de castigo por la ambición. Es la voz de denuncia y testimonio de la crueldad de los clérigos de la religión católica, cuya evangelización desde la historia eurocéntrica no se muestra partícipe de la esclavización, siendo este relato llamativo en señalar que los religiosos también tuvieron ambición y fueron despiadados con la continuidad esclavista en las haciendas e inhumanos ante la defensa de sus intereses económicos porque sacaron los ojos a su paje con tal de mantener en secreto el lugar del entierro de Marchan.

La novela de carácter literario configura en el personaje ficcional de Ana Lía Tu Bari, la historia de los sin voz, es un relato estético de denuncia, como también de testimonio que logra impactar la atención del lector, por cuanto la lucha por mantener la memoria, de no olvidar el

desarraigo, hace que la narrativa de descripción de la tragedia sea históricamente humana en su espiritualidad de encuentro con el dolor. Analía hace resistencia desde el canto, entendido como una voz de rebeldía como también de re-inención pues cantaba en lenguas africanas y tranquilizaba su espíritu de dolor profiriendo malos deseos a sus amos.

3.3.2 La conciencia de libre

Biografía de un cimarrón	El mito de Marchán	La ceiba de la memoria
Ya no había el cuidado de que nadie se escapara, ni nada de eso, Ya todos los negros estaban libres. En esa libertad que decían ellos, porque a mí me consta que seguían los horrores. P47 Aquí hubo mayorales hasta hace poco. Con la diferencia de que no golpeaban como en la esclavitud. Aunque eran de la misma cepa: hombres agrios y bocones p 46	Entoce' ello se había llevao recua de mula cargando y a lo que ya se les iba a llega el plazo que les había dao Simón Bolivar , entonces fue que dejaron el entierro; uno dejaron en San Camilo, ese de San Camilo si lo sacaron, ese me di cuenta yo que lo sacaron en la iglesia de San Camilo de ahí en Popayán Párrafo 3	En estos días que puedo dormir y empiezo a pertenecerme. Ya no sirvo para servir: entonces dicen que me gané la libertad y me echaron de la casa donde servía. Allí servía a todas horas y el sueño era escaso. Me da risa lo que hago en los sueños Serán sueños esa libertad. Ese vuelo sin alas.Vuelo que no me saca de este encierro. Pero alivia P.311

Cuadro 22. La conciencia de libre. Fuente propia

Estos tres espacios Cuba, Quilcacé, Cartagena, desde la conciencia del libre es compleja por cuanto la dignidad humana individual y colectiva, sufrió la negación de la misma, al ser considerados los esclavizados como una “pieza de indias”, sin derecho alguno, Esa conciencia de libre se mantuvo desde el momento en que se fue raptado, vendido y tratado como esclavo al servicio del amo, lo primordial es que el sentimiento y la conciencia de libertad perduró pese a que después de la declaración de no a la esclavitud , se mantuvo bajo otras formas, tal como lo afirma Esteban, el cimarrón “En esa libertad que decían ellos, porque a mí me consta que seguían los horrores”. P47

La no demarcación de un alto en el camino de la cotidianidad y al hacer del trabajo una relación de compra y venta, brindó permanencia al despojo de los seres afros de su dignidad creadora, es decir de su subjetividad, siendo esta una de las forma originarias de negación de la dignidad, de ahí que Esteban manifieste “Aquí hubo mayorales hasta hace poco. Con la

diferencia de que no golpeaban como en la esclavitud. Aunque eran de la misma cepa: hombres agrios y bocones p 46. La reflexión de la antítesis configurativa esclavizador/esclavo, cuestiona que sean los afrodescendientes quienes brinden continuidad a las conductas de esclavización; al respecto de esta condición de negación originaria de los seres humanos, Dussel (2007) plantea [...] que se los transforma en «mediaciones» de «fines» que otros definen, deciden y manipulan. Los «sin-dignidad» quedan reducidos a objetos”. P. 140.

La liberación como un estado de conciencia para estar y sentirse bien, implica un trabajo de subjetividad desde adentro, manifiesta su diversidad en el comportamiento del ser, en estos tres relatos, dicha actitud es tangible en Esteban que lo llevó a su condición de cimarrón y desde su posicionamiento de ser libre a cuestionar a aquellos que “[...] que no se habían dado cuenta de las cosas porque seguían diciendo: “Mi amo, la bendición” p47, en tanto Ana Lía tu Bari desde su conciencia de libre se manifiesta en la rebeldía a la aceptación “Mis palabras. Recorrerán la rabia, romperán el dolor y atravesaran el mar y la tierra y los cielos y despertara a sus dioses” p.225, como también hará rebelión y para ello, tomó la decisión de “cantar” Cantaba en la lengua de mi madre y de mi padre y era una imprecación “[Cantaba en la voz de mis hermanos. De mis amigos. De los que no sabíamos desde lejos sin confundirnos [...]” p.41. Dussel (2007) afirma que sólo se grita o clama por la dignidad cuando ha sido previamente negada. Identidad y conciencia se identifican en una sola voz de grito que clama por la dignidad.

Amador Camilo es contundente en mostrar en su relato la ética de conciencia al servicio de la iglesia católica. Una conciencia que no fue indiferente a la ambición humana de atesorar, una invasión doctrinera despiadada que saqueó la naturaleza y tuvo esclavos a nombre del ejercicio de acompañamiento del buen morir. “Entoce’ ello se había llevao recua de mula cargando y a lo que ya se les iba a llega el plazo que les había dao Simón Bolivar, entonces fue que dejaron el entierro; uno dejaron en San Camilo “

Surge otra perspectiva de análisis de la dimensión de la conciencia de libre y es la del pensamiento fronterizo propuesto por Mignolo (2003) como una alternativa de conciencia social en pro de la libertad. Esteban y Analía desde los dolores del escarnio de la esclavización son un pensamiento fronterizo fuerte, por ello demandan explicaciones por la continuidad de comportamientos del amo; el cantar es una forma de denuncia y rebelión, en tanto Amador Camilo como descendiente de los Camilos, aparentemente desde su forma de enunciación

inicial es un pensamiento fronterizo que se torna importante para la transformación social cuando se empodera como testigo y testimonia las acciones de los buscadores de tesoros y se torna en espectador de los destinos de aquellos que no cumplen por la ambición. Esta forma de consciencia de reconocerse en esa realidad e involucrarse como parte de la comunidad quilcacereña es importante por cuanto tiene que ver con la transformación de su modo y forma de pensar en su camino al proceso de liberación.

De igual manera, es el matiz de la “voz propia”, con sus enunciados configura las diversas significaciones o sentidos del proceso narrativo que son constitutivos de la demanda por la reparación y la liberación. En esta secuencia se va a encontrar que el texto de relato configura variadas denuncias y llama la atención que en ningún momento aparecen los Padres Camilos denunciados, cuando por su proceder fueron los causantes que se quedara un entierro con oro en Marchan, en palabras de Dussel (2016, pág. 201) los “enemigos” son ignorados; por el contrario, son denunciados aquellos que desean sacar el tesoro, es decir los buscadores, quienes se perciben como “nuevos enemigos”, por cuanto, el poder de la modernidad crea rupturas afectivas entre los mismos, es decir entre caucanos (los buscadores eran de Argelia, Timbio y El Tambo) con el fin de confundir y camuflar a quienes son los responsables.

La figura del fraile que emite la restricción de no tener ambición para poder sacar el entierro, en contraste a la mirada espectadora de Amador Camilo, es asumible desde la figura comparativa de metáfora con la diferenciación entre colonialidad y decolonialidad (Guerrero, 2010, pág. 24), por cuanto, pese a la fuga de los Camilos hacia Quito, la vigilancia del entierro, es la continuidad de la colonialidad aferrada a la matriz colonial de poder, en la cual, la iglesia usurpó y violentó los sentidos, el saber y el ser. La confusión entre quienes son los verdaderos responsables hace que Amador se ría cuando mueren los buscadores uno a uno, porque siente que la amenaza de sacar el entierro sin dar cumplimiento estricto, ante la muerte de sus buscadores se extingue, pero no hay pronunciamiento alguno contra los agentes religiosos católicos de la colonialidad.

Matizes de significaciones de la voz propia	Voz de re-invencción Pragmática: Sentidos
La enunciación en forma de recuerdo “¡ah!” introduce al relato y lo torna pasivo mediante el silencio pospuesto a la acción “era...” El matiz de reflexión va cambiando de tonos de significación por cuanto	Denuncia porque las tierras son de propiedad colectiva

pasa del señalamiento de haberse cogido “esto baldío” a la precisión de cogido la hacienda y la reflexión se hace premonitoria ya que ante la huida no se pudieron llevar la tierra, en consecuencia la dejaron al pueblo. 1. ¡Ah! El dueño de esta tierra era ...esto lo habían dejao los padres Camilo, aquí a los esclavos ; cuando vinieron los padres Camilo , ello habían cogido esto baldío , todavía era baldío esto, entonce´ cogieron toda e´ta hacienda y cuando ya ellos se fueron la tierra no la pudieron lleva´, sino que la dejaron aquí , aquí al pueblo.	
El enunciado de reconocimiento de la historia de lo sucedido con los Padres Camilo a raíz del Decreto Ejecutivo El Libertador presidente, es de un matiz conector de connotación de agregado “también” que se comparece con la voz silenciosa pero de sentido de premura por enterarse que habían “dejado ...un entierro”. Es notorio cómo el matiz consecuencial del relato pasa de la declaración de negase a ser testigo de las acciones de los Camilos, a la asunción de testigo de la búsqueda y encuentro del tesoro dejado en la Iglesia de San Camilo. Los matices de voz con fechas dejan entrever la intencionalidad de precisiones que dejan conocer que Amador tenía 15 años cuando en 1925 fue testigo del tesoro de la iglesia de San Camilo, La aclaración de tonalidad desde el matiz “ Un muchacho pue´de a pie arriando carga”, tiene como finalidad conceder veracidad al relato 2. También, allá pue que han dejao...un entierro, eso habían deja´o un entierro, tres cajones de oro. Eso fue cuando Simón Bolívar pue´dio la libertad, entoce´, ello empezaron a carga pa´ pal Ecuador por Quito, y era pura herradura pues quisque era, po´que yo todavía no estaba naciendo. Je,je,je. 3.Entoce´ ello se había llevao recua de mula cargando y a lo que ya se les iba a llega el plazo que les había dao Simón Bolivar , entonces fue que dejaron el entierro ; uno dejaron en San Camilo, ese de San Camilo si lo sacaron, ese me di cuenta yo que lo sacaron en la iglesia de San Camilo de ahí en Popayán, 4. Esa es una casita bajita la iglesita de San Camilo, entoce´ ahí quisque oían tacando pue´ que tacaban y tacaban de noche entoce´ que ete etaba por ahí , ya este, entoce habló ahí con las autoridades había hablao ... y ahí que le dieron permiso pa escaba, eso tumbó la casa, comprometió a tumbala fuera poque hallara algo o no hallara, pero a volvela hace´ pue...y ese si, en el año de 1925 lo sacaron .También yo fui allá a donde estaban covando eso 5. No, no vide, pero, si vi, si vi a Popayán, de antes de aquí uno iba pue´a ve, de a caballo un iba de a caballo de aquí a Popayán a vendé carga...por Timbio. Un muchacho pue´de a pie arriando carga.	Denuncia de despojo y de inequidad ante la declaratoria de libertad. Los amos en este caso, con iglesia en Popayán y con hacienda y minas en Quilcacé huyeron con las riquezas de oro trabajadas por los esclavizados.

El enunciado declarativo de afirmación se torna en un matiz de denuncia con voz propia desde el deíctico “Ese” que alude al tesoro encontrado y sus pormenores de salida del país. 6.Ese, si lo había sacao’...y, era puro oro labrao, un cajón , ese si había sido un solo cajón , puro oro labrao, y ese lo había vendío por 7 millones y el que le compró en 7, se había ido pua allá por los Estados Unidos y lo había vendío en 12 y eso izque habían puñales ...de todo peruera todo labrao	Denuncia de reparación por saqueo del patrimonio
El matiz de la voz propia reitera su sentido de señalamiento con precisión locativa “El de acá...”, en tanto el silencio como voz enunciativa prepara el climax de curiosidad para la recepción informativa. El matiz del relato se torna demandante a la pregunta “si al mandarlo daba con el entierro”, respuesta que conlleva al enunciado descriptivo “lo tumbaron, le sacaron los ojos “ y el relato recobra el matiz señalador “ ahí mismo, ahí lo dejaron ” 7 El de acá...si son oro puro apená una corona quizque hay ahí labraa...eso tá en un mapa, el entierro tá en un mapa. ¡ah ¡ el paje que ello’ tenían, ello’ se lo llevaron porque él, lo abrió el hoyo ahí y enterraron los, cuando iban por allá por esas cordilleras de Argelia, de ahí que le preguntaron que...qui al mándalo que si él daba con el entierro que habían dejao enterrao en Marchán, y dijo que a ojo cerrao , ahí mismo lo tumbaron , le sacaron los ojos y ahí lo dejaron.	Denuncia por la reparación del cuerpo (Subjetividad de los esclavizados)
La voz enunciativa se torna declarativa con respecto a la característica de “enterrao envenao y conjurao”, los nueve silencios en las 79 palabras denota la pausada aseveración de cada idea frase, también dicha forma de matiz es connotativa de la profanación de la sacralidad, pero sobre todo, es voz que ratifica las consecuencias de no seguir la ritualidad del permiso para dicha acción de búsqueda “Ese ...eso...empezaron a escarbá y a escarbá y ahí mismo con el barretóm pue que ibam quebraron un frasco...un frasco que lo habían dejao ahí , y con sólo olé eso se murieron toos” 8 E que tá...ta vio la o pue...ja, que lo han enterrao, lo habían enterrao envenao y conjurao...Eh que primero...primero vino un señó Ulogio, ese vino con un libro, también tá en ese libro. Ese...eso...empezaron a escarbá y a escarbá y ahí mismo con el barretóm pue que ibam quebraron un frasco...un frasco que lo habían dejao ahí, y con sólo olé eso se murieron toos. Se jueron pa Timbio pero no duraron sino quince dia...murieron ...	Declaración de sacralidad de envenenado y conjurado

La voz enunciativa toma el matiz declarativo para testimoniar su colaboración para la localización del lugar del entierro, como también se torna de matices pausados, es decir, “silencios de voz” que hablan y permiten dilucidar que la espiritualidad requiere de la “voz propia”, es decir del habla. “...me llevaron a...mostrarle que yo les mostrara...y ese si empezó fue a llama al fraile...lo llamó hasta que por fin contestó pue,”. En este mismo orden, el relato adquiere el matiz de ritualidad ante la descripción pausada por silencios de voz que auguran el matiz expectante ante el enunciado declarativo premonitorio de no entrega del entierro si se tiene ambición para entregar tal como se dispone.

9 Depue' vino un señó Primitivo Ortega de Pueto Tejada y ese sí, juímos allá, ellos me llevaron a...mostrarle que yo les mostrara...y ese si empezó fue a llama al fraile...lo llamó hasta que por fin contestó pue, entonces don Primitivo alegaba que él había ido con el fin de escarbá un entierro que había dejao pue' que si lo podía escarbá. Bueno, lo que el espíritu habla uno no oye, entoce el espíritu...don, don Primitivo como él, era espiritista él oía lo que'l espíritu le decía a él, que si lo sacaba si no tenía ambición...que habían tre cajones, que en el cajón del medio había una corona labrada, esa corona la ...la llevara, la juera a dejá a Quito a la iglesia de Quito y que de ahí lo demás si...pa'él, pero una y tantas veces...cada pregunta, que si lo sacaba si no tenía ambición ...y eso empezaron en verdá, empezaron eso hallaron el cuadro, y eso lo habían enterrao cuadrao...eso la últi...eso habían ido echando capa por capa y eso había ido bien tacao, una capa de arena menudita y tacao otra de balastro, así ...y a lo último, a lo último habían echado de esa brea, de esa que echan en carretera como esa negra, negra, entonces sacaron los tejo, yo fui como dici hoy por la tarde po' que yo siempre iba pa'llá taban sacando los pedazo de ...que quebraban esos pedazos de esa brea y ...al otro día vi ya trozaron tola de'sa brea y cuando ya ahí descubrieron, ellos alcanzaron a ve' el prime cajón, lo habían alcanza'o a ve' mejol dicho yo fui como hoy po' la tarde y al otro día por la mañana ...lo vieron y ya lo iban descubriendo y entonces fue que formaron un alboroto, los...todo lo que estaban allí, que iban a compra' esta hacienda a Juan María, que iban a hace' una casa, que no se qué. Entoces formaron el alboroto, la agalla, entoces cuando se pegó un golpe...los dos que habían trabajando allá, les tuvieron que darle la mano de allá debajo sino si 'hogan allá porque el golpe fue, fue un borrollo de agua que, que...hum era un cauce por todo punto cuando quedó parejo ya. Pero como que ahí decía, ¿no? Que la señó'a es que decía que iban a comprar tantas cosas, que jueram a trae' las mulas que iban a salí de pobre. Pue' claro ahí ellos se acordaban, no se acordaban de lo que había dicho el espíritu a don Primitivo, ello ahí como que se acordaban era de ello llévaselo too...era lo que pasaba.

Denuncia de incumplimiento de pacto de espiritualidad

Po'que el fraile le dejó el día que juimos más allá al punto que yo le mostré y que una chonta, la clavó allí, eso si de 'de que clavó esa chonta ahí, la sola chonta ahí clavada meniaba así ve...entoces fue que él empezó a llamar al espiliritu y al fin le contestó...y él le decía que lo sacaba si no tenía ambición ¿no? Que si se lo daba , si cumplía con lo que él le decía así ¿no?que le diera que le fuera a dejá la corona a Quito, a la iglesia de Quito y que de ahí le diera algo aquí a los pobres del pueblo de Quilcacé que eran de raza de los esclavos que di ahí lo demás era pa' el, pero entoce ya los otros, a los que apenas lo descubrieron de un lado empezaron con la bulla y el alboroto y ...se ennavegó de agua y hasta allí llegaron y de ahí no ha vuelto nadie ...a ...vuelve'.	
El enunciado es declarativo y modula el matiz de la voz desde la consecuencia no declarada explícitamente, pero si inherente a la ritualidad de envenado y conjurado que se conjuga con la energía espiritual de conocer la ambición y ante ello el enunciado adquiere el matiz de voz declarativa de tranquilidad que encuentra refuerzo en el matiz de voz propia del enunciado declarativo de muerte de los buscadores del tesoro. 10 Cuando vino don Ulogio de Timbio, que le dio fiebre por e' habe' quebrao ese frasco, eso si salieron, eso si uno por uno a los quince días, eran siete ya los quince días se había acabao todo siete...se murieron. Habían encontrao una botella con que ahí contenía un veneno, quién sabe qué diablo, que contaminaba, entoce e con la...con barretón que etaba covando entoce lo quebraron, ¿ya? Entoce. E' que habían enterrao e' que era de bisulfuro envenenao 11. Ese entierro no se lo ha llevao río ¡Allá no salió río! Allá no salió río. De pu' que vino lo de Timbio empezó a cová un seño' mister Bryan y el finao José Genaro de aquí, esa gente, también no se murieron...!ja! ¡ja! ¡ja! Era extranjero él era de Estado Unios, Gerardo Bryan se llamaba, era el apellío. El se murió al fin, bueno ya estaba bastante mayor. Depue' vino uno, Primitivo Hidalgo ¡homb'e ese era del Tambo! Ése vino y el sólo se iba , había hecho un ranchito , a ve' si lo veía alde' y él esca'baba y esca'baba y una noche lo había cogido y le había dao una zamarriada ¡ja! ¡ja! Ese homb'e contaba quesque le decía ese espilitu qué qui hace ahí, que si eso era de'l pa'nda' bu'cando ahí. Primitivo Hidalgo llamaba. No, y pu'e lo zamarrió, que eso no era de'l pa' sácalo y el homb'e dormía ahí, guapo, solo. Lo zamarrió y salió el homb'e con una jiebre que ese homb'e andaba caminando y era como un carrizo que se puso secu , casi tuotal, al fin se murió también .Primitivo Hidalgo llamaba.	Enunciado declarativo de permanencia del entierro.

Matriz 1. Significaciones de la voz propia. Fuente propia

3.3.3 Re-existencia para la liberación

Biografía de un cimarrón	El mito de Marchan	La ceiba de la memoria
Salía porque tenía dinero enterrado en botijas. Antes se enterraba el dinero en esa forma; los bancos no existían. Dos españoles que estaban zanjeando un día, encontraron la botija y se hicieron ricos. Después Faustino no salió más. Más bien lo que él hacía con salir era cuidar su botija. Parece que esos españoles eran amigos de él. Y él les quiso dar ese beneficio. Muchas monedas se quedaron regadas y la gente se tiró a recogerlas. P96	Esa es una casita bajita la iglesita de San Camilo, entocé´ ahí quisque oían tacando pue´ que tacaban y tacaban de noche entocé´ que ete etaba por ahí, ya este, entoce habló ahí con las autoridades había hablao... y ahí que le dieron permiso pa escaba, eso tumbó la casa, comprometió a tumbala fuera poque hallara algo o no hallara, pero a volvela hace´ pue...y ese si, en el año de 1925 lo sacaron .También yo fui allá a donde estaban covando eso. Párrafo 4 Depue´ vino un seño´ Primitivo Ortega de Pueto Tejada y ese sí, juímos allá, ellos me llevaron a...mostrarle que yo les mostrara...y ese si empezó fue a llama al fraile...lo llamó hasta que por fin contestó pue, entonce don Primitivo alegaba que él había ido con el fin de escarbá un entierro que había dejao pue´que si lo podía escarbá. Párrafo 9	Analía Tu-Bari Mi energía se agota, La muerte avanza, No importa, Nunca voy a morir. Viviré en cuanto he habitado, Árbol y tierra. Cosechas y animal intocable. Mis parientes y mis antepasados. Soy siempre. Enriquecida por mi pasado que es presente. P39 Analía Tu- Bari dice miles de nombres de los antepasados los muertos recordados en árboles y cada árbol una sombra y una caricia de brisa y unos pájaros que anidan y cantan, Analía Tu-Bari la paridora de continuadores , la que devora y expulsa. Analía Tu – Bari, Pedro, es mi nombre y lo que llevo de los míos y lo que cada uno agrega a la aldea y esa fuerza que en cada quien haya más muertos que parientes vivos y entre todos hacemos una tribu y engrandecemos una memoria. P317

Cuadro 23. Re-existencia para la liberación

Los tres enunciados corresponden a compromisos de liberación e intrínsecamente se comparecen con sus decisiones autónomas “Parece que esos españoles eran amigos de él. Y él les quiso dar ese beneficio”, Esteban (el cimarrón) en su relato nos deja ver el tono del compromiso Faustino “Salía porque tenía dinero enterrado en botijas”, pero él, no vuelve a salir, una vez le encuentran su botín, Esta figura de espacio libre y espacio cerrado es llamativa desde las significaciones por cuanto se asocia con un entierro de monedas que por el sólo hecho de tenerlas bajo tierra, invita a Faustino a salir de su casa e interactuar, el despojo por manos

españolas, lo conmina a encerrarse y queda claro que no era por la posesión en sí, porque quedaron monedas regadas. La explicación asertiva “Y él les quiso dar ese beneficio”, corrobora que Faustino tuvo impedimento para reclamar a los españoles sus botijas: La decisión de Faustino de no salir más, es la connotación de la rebeldía que se siente al interior y que permanece en espera para salir en rebelión, como una catarsis del yo oprimido.

Analía Tu-Bari enuncia su compromiso de “Nunca voy a morir” por su condición espiritual “Soy siempre”, esta paradoja se simboliza desde la espiritualidad africana en la cual la Ley suprema de Odumare-Olofi ordena que los vivos y los difuntos conformen una única familia, mezcla de luz y polvo Zapata (Mina W. , 2014, pág. 36). Este núcleo de religiosidad hizo posible desde el pensamiento mágico, sentir la existencia en los vivos, los ancestros, los astros, el universo; es decir el contexto filosófico del Muntu. “Viviré en cuanto he habitado, árbol y tierra. Cosechas y animal intocable. Mis parientes y mis antepasados” p35 Es innegable que la filosofía de vida africana frente a la adversidad convoca a la fortaleza de todos sus orichas y ancestros.

Analía Tu-Bari desde que llegó por la fuerza a América, cuidó de no olvidar su nombre y que la llamaran así porque desde la cultura africana el Muntu, el nombre para esta mujer de Guinea no era una simple nominación, por el contrario su nombre evoca “miles de los antepasados los muertos recordados en árboles y cada árbol una sombra y una caricia de brisa y unos pájaros que anidan y cantan” (p.317).

Amador Camilo, con el relato de El mito de Marchán brinda el testimonio del compromiso de su resiliencia, a cuyo proceso de continuidad es factible encontrarle significación a luz de la semiopraxis, por cuanto se dilucidan los “[...] sentidos en la práctica misma de reproducción/transformación de las relaciones sociales [...]” (Grosso, pág. 70). El entierro adquiere el valor simbólico de satisfacción individual y colectiva, porque aquello que les debe ser entregado está ahí en la tierra. Este proceso de desentrañamiento de interpretación de las significaciones hizo posible establecer un proceso de armonización para la sanación, a saber:

- **Verificación de la información brindada por sus ancestros.** Desde los 15 años, Amador Camilo inicia la verificación del relato ancestral “y ese si, en el año de 1925 lo sacaron .También yo fui allá a donde estaban covando eso.” Esta inquietud, no es gratuita, ella tiene justificación en el relato cuando se hace la mención al entierro dejado en la iglesia de San Camilo, entierro, que le pertenece a él y a su comunidad porque es

producto del oro sacado en la mina de la hacienda de Quilcacé, lugar donde sus ancestros laboraron como esclavizados.

El entierro de Marchán, está en el territorio de Quilcacé, por ello en compañía de su familia re-crea el legado mítico de sus ancestros de más de un siglo de existencia (Anexo 3.2 Versión original de relato). Amador Camilo concilió su compromiso de liberación durante más de 65 años, tiempo suficiente para reír satisfactoriamente ante su sagacidad de engaño por la no revelación del lugar del entierro de Marchán. Al respecto Iván Vela el 24 de febrero de 2022, afirmó

“[...] Por otro lado, el entierro de Marchan no está donde siempre lo han buscado, han llegado es a los sitios de protección del entierro, donde se encuentra supuestamente la cantidad de oro, esa cantidad de elementos que busca la gente para enriquecerse está en otro lugar

- **Ser testimonio de la búsqueda del entierro de Marchán.** La voz ancestral, es un testimonio que se ha conservado a través del tiempo, pero ser garante del testimonio de las diferentes búsquedas del entierro tiene otra connotación de enunciación en primera persona y en tiempo presente, por cuanto se es participe directo de esa liberación. En más de una ocasión muestra el lugar donde está el entierro y todos los buscadores mueren.

La muerte de los buscadores no causa satisfacción, ese silenciamiento, requiere ser comprendido desde la metáfora del poder. La conexión de los africanos con América cobró muchas vidas inocentes; la barbarie la ocasionó el hombre por la ambición de tener riqueza, por el poder. “[...] eso si uno por uno a los quince días, eran siete ya los quince días se había acabado todo siete...se murieron [...]”. Párrafo 10. “[...] Lo zamarrió y salió el hombre con una jiebre que ese hombre andaba caminando y era como un carrizo que se puso seco, casi tuotal, al fin se murió también. Primitivo Hidalgo llamaba [...]” Párrafo 12.1

- **Satisfacción individual y comunitaria** En más de una ocasión Amador Camilo ríe ante la ingenuidad de los buscadores. Es indudable que Amador no muestra el lugar del entierro y con ello, la comunidad se siente segura y satisfecha ante la imposibilidad de encontrar el entierro.

Ese entierro no se lo ha llevao río ¡Allá no salió río! Allá no salió río. De pu' que vino lo de Timbio empezó a cová un señó mister Bryan y el finao José Genaro de aquí, esa gente, también no se murieron...!ja! ¡ja! ¡ja! Era extranjero él era Estado Unios, Gerardo Bryan se llamaba, era el apellío. El se murió al fin, bueno ya estaba bastante mayor. Párrafo11

Depue' vino uno, Primitivo Hidalgo ¡homb'e ese era del Tambo! Ése vino y el sólo se iba, había hecho un ranchito, a ve' si lo veía alde' y él esca'baba y esca'baba y una noche lo había cogido y le había dao una zamarriada ¡ja! ¡ja! Ese homb'e contaba quesque le decía ese espilitu qué qui hace ahí, que si eso era de'l pa'nda' bu'cando ahí. Primitivo Hidalgo llamaba Párrafo12

3.3.4 Re- invención para la liberación

Biografía de un cimarrón	El mito de Marchán	La ceiba de la memoria
Los videntes ven casi todos los días. Los que no son videntes también pueden ver, pero con menos frecuencia. Yo mismo no me puedo llamar vidente, aunque he visto cosas raras. Por ejemplo, una luz que salía caminando al lado mío y cuando llegaba a lugares donde había dinero enterrado se paraba a recogerlo. Luego desaparecía. Eran muertos que salían con la misión de recoger dinero, Otros salían en forma de luces; lo hacían por cuestión de las promesas, Se me pegaban al lado igual, y no me lo decían, pero yo sabía que lo que buscaban era que yo les pagara una promesa en la iglesia. Nunca cumplí ese mandato. Y las luces me salían cada rato. Ya no me salen, porque uno está en medio retirado y las luces esas son propias del campo.P92	Habían encontrao una botella con que ahí contenía un veneno, quién sabe qué diablo, que contaminaba, entoce e con la...con barretón que etaba covando entoce lo quebraron, ¿ya? Entoce. E' que habían enterrao e' que era de bisulfuro envenenao. Párrafo 10.1	El látigo zumbó y el que llevaba la cuenta gritó que uno, Yo lo sentí. En mí más que en el cuero de mi cuerpo. A cada azote subía más las voz. Cantaba en lengua del castigador y era un arrullo, Cantaba en la lengua de mi madre y de mi padre y era una imprecación. P 40

Cuadro 24. Re-inventón para la liberación. Fuente propia

Re-inventarse cómo salirle al paso a una determinada situación requiere de la creatividad y crianza de otras formas de contemplar, relacionar y defender la vida. El relato como texto narrativo interpretado desde la hermenéutica analógica propuesta por Beuchot (2008) conjuga una metasemiótica de la cultura de encuentro de signos, códigos y símbolos sociales, culturales que concitan a un juicio interpretativo, ya sea una hipótesis o una tesis, la cual se tendrá que comprobar, y para eso se sigue una argumentación interpretativa. El reconocimiento de la manifestación de la cultura, la lengua y el habla con los valores del sistema cultural ideológico de la comunidad cultural afro, brinda sentido a la re- existencia imaginaria de libertad que se entreteje como un pensamiento por la existencia que no se detiene en perspectivas epistémicas o políticas, así lo denota, el cimarrón Esteban cuando comenta que como vidente todos los días observaba los muertos que salían con la misión de recoger dinero, como también a otros que salían en forma de luces; Analía Tu-Barí afirma que cuando la castigaban subía más la voz y cantaba en las lenguas de sus ancestros. En el relato de Amador Camilo aparecen venenos que ocasionan la muerte; estas configuraciones “luces” “gritos” “venenos” son parte de las estrategias insurgentes de liberación ya que son respuestas contundentes al ejercicio de poder.

3.3.5 La magia una forma de liberación

Biografía de un cimarrón	El mito de Marchán	La ceiba de la memoria
[...]A la gente les cuesta trabajo decir las cosas claras. Por eso yo digo que los brujos serán brujos y todo, pero no se callan las verdades. Le dicen a uno quién es su enemigo y cómo se lo puede quitar de arriba, [...] p90 [...]Los hombres como yo somos muy dados a la brujería, porque no tenemos paciencia, A mi me gustaba mucho la maldad y la jodedera, Y así no se puede llevar la brujería. [...]p 101	E que tá...ta vio la o pue...ja, que lo han enterrao, lo habían enterrao envenao y conjurao...Eh que primero...primero vino un señó Ulogio, ese vino con un libro, también tá en ese libro. Ese...eso...empezaron a escarbá y a escarbá y ahí mismo con el barretóm pue que ibam quebraron un frasco...un frasco que lo habían dejao ahí, y con sólo olé eso se murieron toos. Se jueron pa Timbio pero no	La rabia nace de algo que no se deja amar. La rabia es un fracaso del amor p222 En medio del dolor que no podíamos sacudir por la inmovilidad que reclamaba con las palpitaciones profundas de un volcán escondido yo recordé; Mi abuelo me enseñó a llamar a los vientos, a aplacarlos, a gritar y a cantar para que cambien de dirección, a silbar para que vengan del Este, a jugar con sus remolinos de tierra suelta, seca y hojas caídas. P84

	duraron sino quince dia...murieron Párrafo 10,1 Entoces formaron el alboroto, la agalla, entoces cuando se pegó un golpe...los dos que habían trabajando allá, les tuvieron que darle la mano de allá debajo sino si ´hogan allá porque el golpe fue, fue un borrollo de agua que, que...hum era un cauce por todo punto cuando quedó parejo ya. Párrafo 9.3	
--	--	--

Cuadro 25. La magia una forma de liberación. Fuente propia

El entierro de Marchán, es una estrategia de re-invencción de liberación; conjuro y envenenamiento ayudan a la objetivación imaginativa del mito de Marchán; dichos elementos connotan la permanencia del entierro. El conjuro concede sentido⁸² sagrado a Marchán como lugar de entierro “de la ambición de la humanidad”, puesto que aunque frailes de la iglesia católica por ambición dejaron el entierro y ocasionaron ablación de los ojos a quien le ayudó a enterrar el tesoro. El envenenamiento configura el carácter mágico simbólico del entierro.

Conjuro y envenenamiento hacen de la ritualidad una relación comunicativa de espiritualidad con el fraile que aparece a establecer las condiciones de entrega del entierro. A propósito el fraile connota la perpetuidad cuidadora del entierro que hace factible suponer que cuida el tesoro para sus legos Camilo como una clara manifestación de la continuidad de la colonialidad a través de la evangelización.

[...] eso...empezaron a escarbá y a escarbá y ahí mismo con el barretóm pue que ibam quebraron un frasco...un frasco que lo habían dejao ahí, y con sólo olé eso se murieron toos. Se jueron pa Timbio pero no duraron sino quince dia´... murieron [...] Párrafo 10,1.

⁸² Encontrar el sentido implica encontrar los significantes, los significados y las significaciones de todos los elementos a través de los cuales no sólo se está diciendo algo, sino de aquello que está en nuestro entramado de imaginarios y representaciones, en nuestros discursos y en nuestras prácticas y que intervienen en el hecho comunicativo, incluyendo los contextos en que se da dicho proceso. (Guerrero,2010, p. 422)

La muerte de los buscadores del tesoro por envenenamiento es posible interpretarla desde la interpretación de carácter mítico como científico, para ello es pertinente la consideración de estas reflexiones:

- Es preciso anotar que conceder espiritualidad a las prácticas del conjuro y el envenenamiento, es una transformación epistemológica de la racionalidad con respecto al relacionamiento con las fuerzas de la naturaleza, cuyas prácticas de diversidad suscitan formas dialógicas de construcción ontológica como un esfuerzo de la deconstrucción de la metafísica occidental, por cuanto el lenguaje emanado de la academia no representa la construcción ontológica de la diversidad que demanda el lenguajeo⁸³ como una forma de conocer y de vivir en medio de la colonialidad (Mignolo, 2003, pág. 342).

Desde la perspectiva planteada, en el relato *El mito de Marchán*, la metafísica que es materialmente idéntica a la filosofía, entra en ruptura con la estructuración ontológica del ser y la realidad al contemplar la construcción del ser y la realidad desde lo social, La humanización y por ende la socialización afloró mediante el lenguaje, fue en esa diversidad de lenguas que se construyeron interpretaciones, significaciones propias que aunque se traduzcan, (entendido como pasar algunas voces en la supuesta forma de decir) no representan la relación de significación. La forma de construcción del relato, las frases y palabras, tienen sus propios modos de ser, por ello, el lenguajeo o forma de vida expresa las necesidades comunicativas el mito en mención. Los micro-relatos se entretajan en forma constitutiva propia de concepción de realidad social como una verdad histórica de Quilcacé, de la cual Amador es testigo, en consecuencia, así como vio cuando sacaron el entierro de la Iglesia de San Camilo, es verdad histórica que el de Marchán no pudieron sacarlo porque los buscadores sintieron ambición, por tanto Amador Camilo, desde la sabiduría ontológica construye el sentido de verdad en relación con la existencia histórica de dicho acontecimiento. Este lenguajeo de historicidad del relato *El mito de Marchán*, posibilita hacer de la presencia constante de Amador, la voz propia de liberación.

⁸³ El lenguajeo es una forma de vida que compromete necesidades para poner en vigor la política y la ética de la liberación. (Mignolo, 2003, p,341)

- De otro lado, la reiteración de presencia de Amador en dichos acontecimientos le insta como un ser social de existencia permanente, por cuanto ante su no presencia se acudirá a nombrarle para hacer referencia de su testimonio. Esta permanencia de existencia del ser social requiere de la continuidad de la lengua pues es ahí donde están los giros decoloniales de la lengua, Amador presencié cuando los buscadores del entierro en Marchán “covaron”, la Real Academia establece que el verbo es “cavar”, desde el lenguaje las dos palabras, no son de la misma interpretación semántica. Campo y Espejo (1988) afirman que Montes (1985, p133) como dialectólogo explicó que por posible influjo del sustrato indígena la palabra cueva se asimiló a covar, pues para dicha voz, existió la palabra indígena (coa). Así mismo, la expresión “yo vide” es de un alto valor semántico por cuanto vide es una palabra que remite a ver a manera de consulta para informarse, pues bien, yo vide, requiere de significarse desde esta forma propia de lenguaje, esta frase está reafirmando un testimonio de realización de veedor, el pronombre yo, le imprime el soporte de conocedor. En caso de traducirla al lenguaje universal “yo ví” esta frase cambiaría su significación pues remitiría a la acción de ver sin propósito previo.

Es comprensible que los gases que emanan algunos metales atrapados, al entrar en contacto con el oxígeno ocasionan toxicidad. De igual manera sucede con la inflamación de gases que al moverse producen el efecto de llamas azuladas o de otros colores que por su bajo nivel de temperatura no ocasiona incendio; esta luz, es de importancia dialógica puesto que si el espíritu y el buscador no logran establecer la magia del encuentro, quien no ve esta señal de la llama puede considerar su misión fracasada porque el entierro no es para él

“Depue’ vino uno, Primitivo Hidalgo ¡homb’e ese era del Tambo! Ése vino y el sólo se iba, había hecho un ranchito, a ve’ si lo veía alde’ y él esca’baba y esca’baba y una noche lo había cogido y le había dao una zamarriada ¡ja! ¡ja! Ese homb’e contaba quesque le decía ese espilitu qué qui hace ahí, que si eso era de’l p a’nda’ bu’cando ahí.”Párrafo12.

- Pues bien, entre las formas simbólicas de las que trata Cassirer (1968) contempla las relaciones de espacio y tiempo; el espacio permite comprender que al cavar en una acción de sacar tierra a la manera de hueco, después de un determinado tiempo, se encuentra ante el lecho de la tierra que tiene sus “venas de agua”, [...] fue un borrollo de agua que, que...hum era un cauce por todo punto cuando quedó parejo [...]. Esta

acción de la naturaleza fue leída mágicamente, es decir connotada como un castigo por tener ambición.

- El oro, además de metal precioso simboliza la riqueza del territorio de Quilcacé y su caracterización de envenenado y conjurado es interpretada como una acción consecuente para salvaguardar el tesoro que les corresponde a los descendientes de los esclavizados de la hacienda de Quilcacé. Este mito de retribución y de castigo es una voz de tradición oral que simboliza la liberación pues la negación de disfrute para otros y el tenerlo bajo los pies es interpretar el poder desde la dimensión de la satisfacción de negación.

Ante lo expuesto, cabe la expresión de Cassirer (1968, pág. 63) “No existe fenómeno natural ni de la vida humana que no sea capaz de una interpretación mítica y que no reclame semejante interpretación”. Al respecto Van Dijk (1999, pág. 186) declara que la memoria social está constituida por creencias o representaciones sociales que poseen en común los miembros del mismo grupo o cultura; es así como los microrelatos de: los Padres Camilo, el entierro y los buscadores de tesoro, conforman una triada lineal de estructura textual que hace factible interpretar que el fracaso de los buscadores del tesoro, es la muerte como castigo por la ambición.

3.3.6 Memoria ancestral y Pacto de liberación

Biografía de un cimarrón	El mito de Marchán	La ceiba de la memoria
“ [...] Eso quería decir que uno en vez de quedarse reposando iba al campo, chapeaba, limpiaba o cortaba la caña. O si no, se quedaba en el ingenio limpiando las canoas o rapando las calderas, Era nada más que por la mañana. Como ese día no había que hacer nada especial, los trabajadores iban siempre y ganaban más dinero, El dinero es una cosa muy mala. El que se acostumbra a ganar mucho se echa a perder, Yo ganaba como los demás, El sueldo venía saliendo en unos	El de acá...si son oro puro apená una corona quizque hay ahí labraa...eso tá en un mapa, el entierro tá en un mapa. ¡ah! el paje que ello´ tenían, ello´ se lo llevaron porque él, lo abrió el hoyo ahí y enterraron los, cuando iban por allá por esas cordilleras de Argelia, de ahí que le preguntaron que ...qui al mándalo que si él daba con el entierro que habían dejao enterrao en Marchán, y dijo que a ojo cerrao , ahí mismo lo tumbaron , le sacaron los	Aquí yo respiro el miedo y no supe lo que dijo el hombre cuando se acercó. Me llevo para su casa. Ya no tuve otra casa sino esa la ajena. Ya no tuve mi aldea Camino por las calles de piedra. Por las calles de tierra. Aprendo la lengua. Hago los oficios que mi dueña me manda. Voy los domingos al colegio de Pedro. Me escapo algunas noches a las reuniones en el cerro o en los manglares de la ciénaga. (p321) Lo que me dispongo a ser en esta tierra extraña es una

veinticuatro pesos contando con la comida. Algunos ingenios pagaban veinticinco pesos p. 49	ojos y ahí lo dejaron. Párrafo7 Po'que el fraile le dejó el día que juimos más allá al punto que yo le mostré y que una chonta, la clavó allí, eso si de 'de que clavó esa chonta ahí, la sola chonta ahí clavada meniaba así ve...entoces fue que él empezó a llamar al espiliritu y al fin le contestó ... y él le decía que lo sacaba si no tenía ambición ¿no? Que si se lo daba , si cumplía con lo que él le decía así ¿no?que le diera que le juera a deja' la corona a Quito, a la iglesia de Quito y que de ahí le diera algo aquí a los pobres del pueblo de Quilcacé que eran de raza de los esclavos que di ahí lo demás era pa' el, pero entoce ya los otros, a los que apenas lo descubrieron de un lado empezaron con la bulla y el alboroto y ...se ennavegó de agua y hasta allí llegaron y de ahí no ha vuelto nadie ...a ...vuelve' Párrafo 9.5	ceiba. Guardadora de acciones. Una ceiba de tallo engrosado que bañe con su savia traída de otros territorios esta tierra de la cual siento ya no saldremos nunca. (p87)
---	--	--

Cuadro 26. Memoria ancestral y Pacto de liberación. Fuente propia

El pacto de liberación en estas narrativas, demanda por un compromiso, conforme a ello, en la Biografía de un cimarrón se requiere compromiso para desde la memoria de vida de carácter individual en situación de esclavizado y en estado de libre, hacer una reinvención interpretativa en la cual discierna que la labor pagada, es decir a sueldo, es otra forma de yugo, por tanto, es él, quien desde su conciencia de libre, se concede el espacio para que su cuerpo descanse, y en pos de dicho fin iba veía bailar y oía cantar las rumbas, él dice “lo veía todo cuando sentía deseos; si no me quedaba descansando”p49. Esteban como hombre de rebeldía, parece en cierta manera tener la razón en su juicio apreciativo, más no se interpreta de la misma manera cuando enjuicia el comportamiento de los compañeros de trabajo, al punto que no se siente parte de

ellos y generaliza “Si por los negros hubiera sido se hubieran quedado siempre bailando hasta por la madrugada” “Todavía uno va a un baile y seguro que el último que se va es un negro” (p 49). En igual sentido la afirmación “Como ese día no había que hacer nada especial, los trabajadores iban siempre y ganaban más dinero” (p 49). “El que se acostumbra a ganar mucho se echa a perder” p49, esta forma lejana de ver a los de su misma condición social es una clara enunciación del modelo civilizatorio de matriz imperial que impone la colonialidad desde el poder, el saber, el ser, el conocer, en los ámbitos individuales y colectivos (Mignolo, 2010).

Declarar que es necesario renunciar a la solvencia económica, en aras a no echarse a perder, es un pensamiento análogo a la justificación de esclavización que sostuvo la evangelización católica para apaciguar el pensamiento insurgente: “Los ricos no entraran al reino de los cielos” la renuncia a no tener derecho a buen salario es propio de una mentalidad enfermiza de marginalismo colonial. La advertencia y premonición, “El dinero es una cosa muy mala”, corrobora que el lenguaje es un medio de colonialidad que domina la subjetividad, razón para afirmar que el compromiso de liberación se asume desde la individualidad porque la barrera a derribar está en el interior de los sujetos. En la cotidianidad las estrategias informativas promocionan y modelan hegemonícamente el patrón de satisfactores de vida, alterando con ello las subjetividades de valoración de la cultura propia y patrones de autoestima e identidad (Quijano, 2014).

La liberación es un estado de armonización espiritual, de estado de vida que se vive internamente, es así como el pacto de liberación de Analía Tu-Bari, nace desde el dolor, desde el miedo que confiesa nunca se quita. La decisión de liberación camina por el pasado, presente y futuro de sus raíces ancestrales que quedaron guardadas en su memoria pero que ante esta realidad en América, después de contemplar la opción de vivir una vida cimarrona, toma la decisión de disponerse para vivir como una ceiba, es decir, como un árbol de la palabra cuya sabiduría comprende Analía, se alimentará de otros territorios para desde la alteridad hacer de esta tierra extraña una parte de su historia de vida. “Una ceiba de tallo engrosado que bañe con su savia traída de otros territorios esta tierra de la cual siento ya no saldremos nunca”. (p87)

El entierro del tesoro de Marchán desde el acto interpretativo confluye en señalar que el signo es el entierro y el objeto es el tesoro. De ahí que al paje que les ayudó a enterrar el oro en Marchán, los monjes le sacan los ojos. Este micro relato de los Camilos invita a hacer una lectura de sentido con respecto al rol de los monjes y su misión en América de acompañar a los

enfermos a bien morir; acción muy diferente a la de desbordarse en ambición, al punto que lo de oro que no pudieron cargar en las mulas decidieron dejarlo enterrado.

Amador Camilo denuncia hasta dónde llega la codicia/ambición de los Padres Camilo o de la Buena Muerte quienes como representantes de la iglesia católica, provocan el cuestionamiento de su misión. “[...] qui al mándalo que si él daba con el entierro que habían dejao enterrao en Marchán, y dijo que a ojo cerrao, ahí mismo lo tumbaron, le sacaron los ojos y ahí lo dejaron”.

Párrafo7 Esta agresión del cuerpo, en este caso de los ojos que registran y testimonian el saqueo del territorio, es un cuadro de despojo que desde la semiopraxis invita a detenerse en el adagio popular a “ojo cerrao” que no es otra que la declaración que la mente como forjadora del pensamiento guarda la memoria.

La ablación de los ojos como castigo o venganza es una práctica de la antigüedad; en la Biblia se cita que los filisteos cegaron a Sansón tras la traición de Dalila. En este caso, la extracción realizada sin ninguna asepsia, deja entrever que la infección debió causar fiebre, dolor y la extensión de la misma hacia el cerebro le causó la muerte. La agresión a los ojos del paje, es la acción provocada para causar alteración a la memoria que pervive en la “voz propia” de la comunidad de Quilcacé, con el fin de “borrar la memoria”, entendida como provocación de confusión caótica con el fin de mostrar que lo extranjero y lo foráneo tienen valor e importancia.

El compromiso de liberación transita por la interacción con los originarios y en la búsqueda del entierro, desde la ritualidad se involucra la vara de chonta “[...] Po’que el fraile le dejó el día que juimos más allá al punto que yo le mostré y que una chonta, la clavó allí, eso si de ´de que clavó esa chonta ahí [...]”. La chonta según registro de la Academia Española, es de origen quichua; es una madera fuerte y dura que se considera tiene un espíritu bravo, por ello, la chonta mulata y la chonta negra sirven para oscurecer al curandero en las ceremonias terapéuticas o donde hay encantos, por cuanto defiende contra los responsables de enfermedades y enemigos invisibles.

El movimiento de la chonta es tomado como de aceptación de un pacto, en consecuencia el espíritu le contesta “[...] la sola chonta ahí clavada meniaba así ve...entoces fue que él empezó a llamar al espíritu y al fin le contestó [...]” El diálogo de pacto entre el buscador don Primitivo quien como espiritista oía lo que el espíritu decía, es presenciado por Amador Camilo, quien

desde la “voz propia” es el cuidador de la palabra, de los requerimientos y condicionamientos de sus ancestros, por ello, narra en primera persona su testimonio que es la voz de la memoria tanto individual como colectiva; esta acción se realiza porque “El hombre con conciencia ética, al escuchar la voz-del-Otro, se transforma, aún contra su voluntad, en testigo, testimonio del Otro” (Dussel, 1997, pág. 59).

“[...] mejol dicho yo fui como hoy po’ la tarde y al otro día por la mañana...lo vieron y ya lo iban descubriendo y entonce fue que formaron un alboroto, los...todo lo que estaban allí, que iban a compra’ esta hacienda a Juan María, que iban a hace’ una casa, que no se qué [...]”

Paradójicamente, Amador Camilo quien manifiesta “Bueno, lo que el espíritu habla uno no oye [...]”. En dos momentos del relato coincide con dar a conocer lo que el espíritu solicita.

1. “[...] entoce el espíritu...don, don Primitivo como el era espiritista él oía lo que’l espíritu le decía a él, que si lo sacaba si no tenía ambición...que habían tre cajones, que en el cajón del medio había una corona labrada, esa corona la...la llevara, la juera a dejá a Quito a la iglesia de Quito y que de ahí lo demás si...pa’él, pero una y tantas veces...cada pregunta, que si lo sacaba si no tenía ambición ...[...]”Párrafo 9.1

2, [...] entoces fue que él empezó a llamar al espiliritu y al fin le contestó...y él le decía que lo sacaba si no tenía ambición ¿no? Que si se lo daba, si cumplía con lo que él le decía asi ¿no? que lediera que le juera a deja’ la corona a Quito, a la iglesia de Quito y que de ahí le diera algo aquí a los pobres del pueblo de Quilcacé que eran de raza de los esclavos que di ahí lo demás era pa’ el, [...]” Párrafo 9.5

Esta reiteración da origen a los requerimientos o apartes del pacto que por su complejidad de cumplimiento aseguran la permanencia del tesoro:

- De los tres cajones hay uno con corona labrada, la cual debe ser llevada a la iglesia de Quito.
- Dar algo a los pobres de Quilcacé descendientes de los esclavos.
- Lo demás para él.

Desde el contexto de la liberación el pacto de no ambición es también reiterativo “[...] cada pregunta, que si lo sacaba si no tenía ambición [...]”, tomando la condición de requisito como de condicionamiento.

- No tener ambición/no codiciar lo ajeno

El condicionamiento de “no se puede tener ambición” permite interpretar que don Amador Camilo, es la voz de una comunidad que declara que el ser humano tiene ambición y que fue ésta, la causante de todo lo que vivieron los esclavizados, por ello mediante la voz adverbial negativa “no”, deja de lado a todas las personas diferente a ellos, por cuanto “tener ambición” es una opción a la que todo ser humano en forma autónoma accede “Pue’ claro ahí ellos se acordabam, no se acordabam de lo que había dicho el espíritu a don Primitivo” Párrafo 9.4, por ello, el condicionamiento recae sobre la esencia axiológica de quien se aventura a sacarlo, dado que debe repartirlo conforme a las instrucciones del espíritu.

La no ambición implica el diálogo en el silencio, en la cual se escucha la voz del corazón Dussel (1997, pág. 54) afirma “De esta manera la "conciencia ética" o "meta-física" es el "corazón que sabe escuchar" la voz-del-Otro”. La liberación concebida desde la alteridad, es decir desde el otro, posiciona en el diálogo la necesidad de la memoria de las voces de los ancestros para recorrer el camino de liberación desde la filosofía de vida de la tonga.

3.4 Tejido simbólico de la voz propia

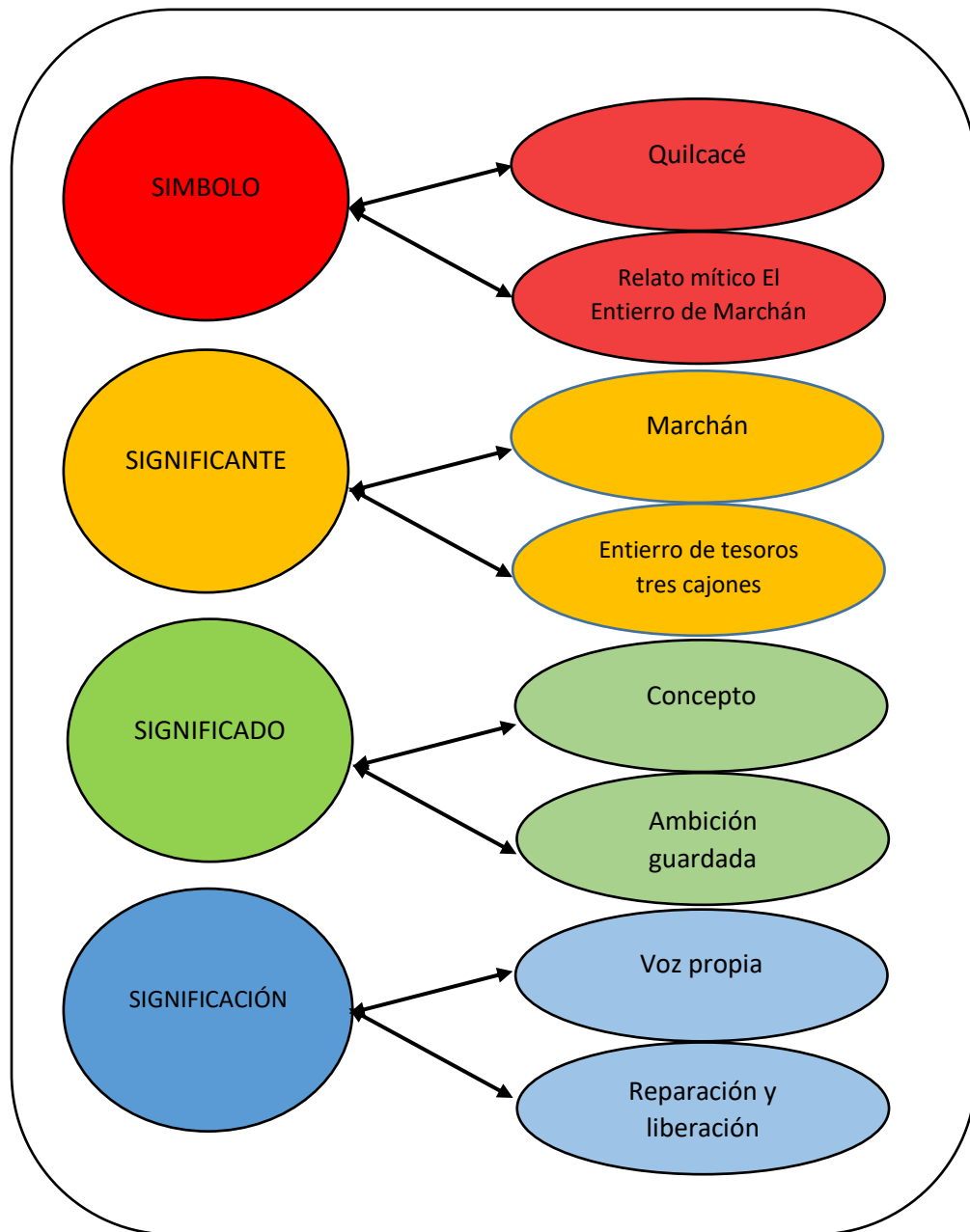


Diagrama 2. Tejido simbólico. Fuente propia

El relato denominado el mito de *El entierro de Marchán*, es la “voz propia” de la comunidad de Quilcacé que por espacio de 195 años mediante la tradición oral relata la verdad histórica de su permanencia en Quilcacé. Por su vigencia de más de un siglo guardando la memoria colectiva del despojo, este relato mítico se considera como símbolo. Desde el lenguaje imaginario signico,

el símbolo no revela el significado, pero anima a creer en su pertinencia (Durand, 2013), dicho a la manera De Saussure (1945) el signo es arbitrario y desde la concertación de convencionalidad se establece y crece como símbolo; por estas características que el símbolo se considera un mediador de representación y un acumulador de sentidos. En este caso, el mito *El entierro de Marchan*, es un relato que referencia a Quilcacé⁸⁴. Los elementos que le ayudan a constituirse como símbolo son el significante, el significado y la significación. Guerrero (2010, pág. 116), plantea [...] el símbolo corresponde al mundo de la cultura, pues es una construcción cultural, social e históricamente situado, que una sociedad ha sido capaz de producir para darse un sentido para su existencia.

El significante que conecta desde la sensibilidad de lo concreto, observable y signico del símbolo “[...] pues éste, como todo lenguaje tiene un conjunto de signos, de significantes, pues éste, como todo lenguaje, tiene un conjunto de signos, de significantes que evocan, que presentan, que hacen referencia a algo de la realidad; [...]” (Guerrero, 2010, pág. 113). Marchán es el lugar donde está el entierro de tres cajones, como significante es sensible a los sentidos dado que es un lugar observable, contacta directamente con la naturaleza por estar cerca de una corriente de agua cristalina, rodeado de mucha naturaleza, además las huellas de búsqueda son perceptibles porque el lugar tiene apilamiento de piedra. (Ver ilustración 1,2 de apilamiento y fuente de agua), definitivamente es un lugar único y reconocible para los quilcacereños en tanto conocen la ubicación del tesoro, sus manifestaciones como también las restricciones de búsqueda. Tamba Mecz (2004, pág. 65), referencia a Ducrot (1968, p49) para aducir que “la significación es resultante única, y no la sucesión, de significados que podemos atribuir a los elementos separados”. Queda claro que el entierro de los tres cajones, ubicado en Marchán es una realidad configurada semánticamente por la mediación (interacción) del lenguaje (lenguajeo) y la cultura (afro y descendientes).

El significado es el contenido o “carácter ‘optimal’ necesario para la evocación de la realidad, y que se refiere al contenido que representa” (Guerrero, 2010, pág. 13). El significado corresponde al concepto, cuyo valor se establece a partir de la diferenciación de cómo se

⁸⁴El Tambo, tierra de historias: El Tesoro de Marchán <https://www.facebook.com/watch/?v=997636447329592>
 Quilcacé, Cauca: memoria colectiva de reparación y castigo
<https://www.semana.com/cultura/articulo/memoria-colectiva-de-reparacion-y-liberacion-de-los-afrodescendientes-de-quilcace-cauca/202152/>
 El tesoro de Quilcacé https://www.mineducacion.gov.co/1759/articles-360527_foto_portada.pdf

interpreta, el significado en esta arquitectura simbólica de *El entierro de Marchán* es el concepto de ambición guardada, es decir, que se prefirió dejar el entierro de tres cajones con tesoros a compartir o repartir dicho tesoro como una forma de ayuda a quienes les habían ayudado a extraer y fundir el oro, Saussure (1945) afirma que:

Cuando se dice que los valores corresponden a conceptos, se sobreentiende que son puramente diferenciales, definidos no positivamente por su contenido, sino negativamente por sus relaciones con los otros términos del sistema. (p141)

El uso social que se hace del símbolo configura la significación, para ello, la lectura connotativa que se hace de la realidad acerca a la comprensión de las dimensiones transcendentales, espirituales, es decir internas, profundas no materiales. Las significaciones se fijan convencionalmente y al mostrarse se prestan para el aprendizaje. Tamba Mecz (2004, pág. 62), hace la salvedad que algunas significaciones se identifican por las oposiciones con significados u objetos ya conocidos. Con base en que “[...] la significación tiene libre circulación del sentido de un orden de significación a otro o, dentro de un mismo sistema semántico [...] en el relato *El entierro de Marchán* la significación otorgada por Campo y Espejo (1988) fue de retribución y castigo, dicha relación de significación asume el hecho de satisfacción, pero no profundiza en el significante de la “voz propia” que demanda por reparación y liberación, como una posición política de los procesos decoloniales del ser y el saber.

Este valor de significación lo aproximo junto a Barthes (1986) cuando hace referencia a la lectura crítica del texto que produce placer de goce porque desacomoda, pone en pérdida y hace vacilar los fundamentos históricos, culturales, psicológicos, pero no es la violencia la que impresiona al placer, la destrucción no le interesa, lo que quiere es la fisura, la ruptura que empodera al sujeto desde el goce de un alma que reclama reconocimiento.

3.4.1 Tejido de sentidos de vida

El mito de *El entierro de Marchán* como texto simbólico, configura sus representaciones o imaginarios que dan la posibilidad de conocer cómo los esclavizados ante la liberación de sus amos los Padres Camilo, reinventaron su ser y estar desde la relación mítica con la naturaleza, la articulación de lo ideológico y lo político. Dichos sentidos establecen relaciones con la realidad, por ello, la significación es un elemento de la cultura que proporciona a las comunidades los elementos para construir su sistema simbólico de sentidos.

3.4.1.1 Sentido trinitario (católico) del ser: Principio de colonización

El entierro de Marchán que hicieron los Padres Camilo, consta de tres cajones, esta imagen connota la relación teológica del ser, Padre, Hijo y Espíritu Santo; dicha influencia trinitaria fundamenta ontológicamente que el cuerpo humano es la materia, el alma no tiene corporeidad pero ratifica la humanidad, a su vez, dicha humanidad es material. Esta concepción de materialidad del ser fue el fundamento evangelizador católico que justificó el despojo y la manipulación colonizadora para la iglesia ser poseedora de grandes riquezas “Una vez más les digo, que es más fácil que pase un camello por el ojo de una aguja, a que un rico entre en el reino de Dios”⁸⁵, “[...] ...que habían tre cajones, que en el cajón del medio había una corona labrada, esa corona la ...la llevara, la juera a dejá a Quito a la iglesia de Quito [...]” (Párrafo 9,1), “[...]que le diera que le juera a dejá la corona a Quito, a la iglesia de Quito[...]

 (Párrafo 9.5). La reiteración de la petición de dejar la corona en la ciudad de Quito y la omisión del nombre de dicha iglesia, permite visionar que ante el regreso de Los Camilos a Quito, se vela por la devolución de la corona a la comunidad religiosa, bajo el adoctrinamiento colonizador de renuncia a las pertenencias de valor para entrar al reino de libertad. Este imaginario de interpretación consolida la reparación como un proceso de reconocimiento que no sólo es económico, pues se adeuda la reparación espiritual del ser africano.

La figura del fraile como el cuidador del entierro es una traslación del poder, caso contrario ¿cómo interpretar su huida desde la permanencia en el territorio? El rol de cuidadores de su voluntad para velar por la repartición es simbólicamente usurpado a los afrodescendientes, quienes aducen que a la salida de los Camilos dejaron las tierras (en donde se encuentra el

⁸⁵ Evangelista Mateo 19; 23-26

tesoro) [...] cuando ya ellos se fueron la tierra no la pudieron lleva', sino que la dejaron aquí, aquí al pueblo [...]

Párrafo 1

3.4.1.2 Sentido de igualdad a desigualdad

En el relato el mito *El entierro de Marchán*, la repartición del tesoro del entierro, además de peticionar en primer orden la entrega de la corona a Quito, agrega en segunda instancia [...] y que de ahí lo demás si...pa'él, [...] Párrafo 9,1. En este enunciado se benefician la iglesia y los buscadores del tesoro, ello explica que ante la no ambición por parte de ellos, no hay búsqueda del tesoro por miembros de la comunidad de Quilcacé. En el segundo enunciado se benefician los antes nombrados, [...] y que de ahí le diera algo aquí a los pobres del pueblo de Quilcacé que eran de raza de los esclavos que di ahí lo demás era pa' el, [...] (Párrafo 9.5). Es sugerente de pensamiento en situación de inferiorizado, “y que de ahí le diera algo aquí a los pobres”, secuela de la colonización que se quedó en el lenguaje con formas de sentir “le diera algo aquí” la forma méndiga de reclamar las per-tenencias, como también formas de pensar “aquí a los pobres”. Esta repartición desde las migajas del poder, establece claramente la significación de liberación, como proceso trascendente individual y colectivo que involucra las fibras intimas de sentir y pensar.

3.4.1.3 Sentido de insurgencia

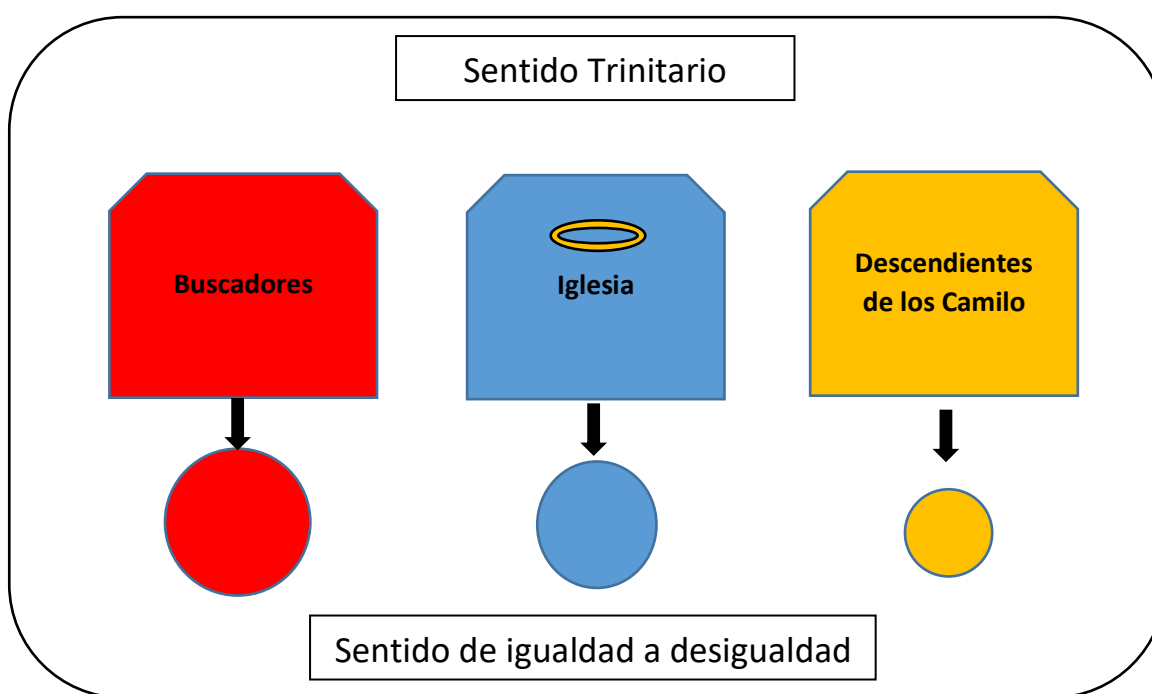
La “voz propia”, desde la cual se transmite de generación el relato *de El entierro de Marchán* es una voz de denuncia que clama por la reparación y la liberación. El pensamiento insurgente⁸⁶ desde la voz propia argumenta que quienes tomaron la decisión de dejar tesoros bajo tierra fueron los Padres Camilo. A ellos, se les indilga haber ocasionado la ceguera al paje como una como una forma de violencia en el cuerpo del afrodescendiente a su servicio. La ambición motivó la acción de guardar, en lugar de repartir pese a que los afrodescendientes fueron sus esclavizados.

La delegación de hacer el entierro al paje le confirió la oportunidad de hacer tanto el conjuro como el envenenamiento. Esta ritualidad mítica constituye el significante del entierro como un lugar sagrado que como voz del pensamiento insurgente simbólico pervive míticamente desde 1827- 2022 (195 años).

⁸⁶ Entendido como el pensamiento que emerge desde la conciencia y que se manifiesta en las prácticas lingüísticas simbólicas que denuncian la vigencia de la colonialidad mediante el modelo de la modernidad que infunda otras formas de homogeneidad de la cultura desde las cuales proclaman por la muerte del mito.

3.4.1.4 Sentido rebelión

La significación de profanación del entierro está ligada a las manifestaciones del espíritu mítico del entierro. Los enfrentamientos que se dan simbólicamente con gases que se escapan al quebrarse las botellas, los cuales enferman hasta la muerte a cada uno de los buscadores de tesoro. Las inundaciones del entierro a manera de chorros que golpean la humanidad (borbollones), zamarreadas, son acciones de rebelión, es decir de acción que causan satisfacción simbólica y por las cuales, Amador celebra con risa; la manifestación de risa es la rebelión simbólica de acción contra el fraile (Padres Camilo).



4. METODOLOGÍA

4.1 Etnografía de habla: Saber semiopráxico

La etnografía de habla (EH), comprendida como el estudio de la lengua en su praxis social, organizada por un sistema semántico y de reglas culturales (Hymes, 1964), es ante todo un acercamiento a las posibilidades metodológicas que las ciencias sociales ha ido construyendo de concebir la realidad social desde formas epistemológicas y metodológicas de la antropología y la lingüística, por cuanto el significado de la etnografía del habla (EH), configura un corpus teórico-metodológico socio-antropológico que epistemológicamente considera la lengua como un texto de la cultura y no la lengua como una unidad separada de la cultura. (Álvarez, 2007) Con base en este planteamiento el relato mítico *El entierro de Marchán*, realizado por Amador Camilo, fue el elemento primordial para el análisis de habla, que en este caso, se optó por el habla escrita “en forma original”, es decir de lenguaje como llama Mignolo (2003) a la lengua en su versión natural de vida.

El reto metodológico desde la interpretación de elementos socio-simbólicos vinculados a la “voz propia” de la comunidad de Quilcacé, confirió que el objeto de este estudio etnográfico del habla estuviese enfocado en la significación de sus narrativas orales, es decir en la interpretación de los sentidos simbólicos del proceso comunicativo al interior del contexto de habla. La semiopraxis o semiología de la praxis, entendida como la configuración de una trama simbólica fue motivante para realizar y proponer análisis de hablas escritas no enmarcadas en categorías hegemónicas (lenguaje). El recorrido investigativo disciplinarmente se resume en tres momentos; 1. Contexto/Culturalidad, 2. Evento comunicativo/Episteme decolonial y 3. Acto de habla/Tejido de reparación y liberación, antes de seguir adelante es necesario hacer la salvedad que estos tres momentos en el trabajo realizado no se delimitaron.

Una de las variables claves de la investigación fue la conjugación de etnometodología y etnografía de habla con el propósito principal de explorar, describir, comprender las experiencias de las personas con respecto a un fenómeno y descubrir los elementos en común de tales vivencias. En ese sentido, la particularidad fue descubrir el significado del mito de *El entierro de Marchán* ocurrido en la casona de la hacienda de Quilcacé, recreado por la comunidad afrocolombina de esa localidad. Para Fishman (1998) citado por (Álvarez, 2007, pág. 66) “....Los lazos que hay entre el lenguaje y la etnicidad son obvios, dado que el mayor sistema simbólico de la especie humana debe asociarse con la percepción de la identidad grupal”

4.2 Instrumentos de recolección de información

Para llevar a cabo esta investigación se utilizaron procedimientos comunes a otras estrategias y modalidades de investigación, lo particular es que se utilizó información inédita de 1987, 1988, 1999, para ello se requirió hacer la recuperación de dicha información a formatos

- Trabajo de campo
- Observación del contexto en forma natural, directa, y participante
- Revisión documental de fuentes de manuscritos
- Entrevistas semiestructuradas.
- Grabaciones en audio y video

4.3 Estrategias de análisis de la información

- El análisis de la etnografía de habla escrita, desde las categorías reconocidas por la academia, pero también desde la creación de categorías surgidas del sentipensamiento.
- Análisis comparativo de rituales.
- Análisis etimológico de palabras.
- Contrastación de versiones orales con la historia escrita.
- Interpretaciones semiológicas de las diferentes narrativas orales.
- Interpretación de reparación y liberación desde tres relatos configurados desde diferentes experiencias de vida: cimarrón, esclavizada, afrodescendiente.
- Análisis sémico de la información fotográfica con la teoría.
- Desarrollo de agendas de trabajo de campo.
- Análisis desde las significaciones y sentido del texto mítico *El entierro de Marchán*.

4.4 Socialización

- Encuentro de socialización de avances de la investigación.

El encuentro se celebró el 11 de abril de 2022 con líderes comunitarios y se compartió la información investigativa obtenida. Esta actividad de campo, considero que fue una acción coherente con la ética investigativa y el respeto a la comunidad

5. CONCLUSIONES

5.1 Una cosecha prolongada

Los resultados de esta investigación están estrechamente relacionados con el deseo de hacer y el tiempo. Es indiscutible que el trabajo de maestría junto a Espejo (1987) dejó la inquietud reflexiva que más allá de un mito de retribución y de castigo, el relato *El entierro de Marchán* era un tejido simbólico de profunda denuncia. Después de 34 años, con la asesoría de los investigadores Fabio Gómez y Rigoberto Banguero, desarrollo la investigación ¿Cuál es el tejido simbólico que configura el mito *El entierro de Marchán*, como una voz colectiva de reparación y liberación en el corregimiento de Quilcacé, Cauca?, cuyo objetivo general fue *Analizar y fundamentar el tejido de reparación y reinvención que hacen del mito *El entierro de Marchán* una voz de memoria colectiva de reparación y liberación. El camino de investigación, tuvo tres fuentes de configuración; la primera estuvo relacionada con el reconocimiento cultural de los sujetos partícipes de la conservación de la memoria de tradición oral, la segunda, fue el develamiento del pensamiento de la voz propia en el relato mítico *El entierro de Marchán*, la tercera se relacionó con la interpretación del tejido simbólico de reparación y liberación en el relato de “voz propia” *El entierro de Marchán*.

5.2 La reinvención una expresión de inter-culturalidad

La primera fase permitió ratificar que los africanos llegaron en condición de esclavizados a la hacienda de Quilcacé, por tanto la hacienda fue el lugar de la diáspora que recibió la influencia de los originarios o Indios Bravos como también de los ancestros africanos, pero que por razones que requieren otra investigación, no se encuentran pobladores nativos de la Confederación Pubenense, de los africanos llegados a Quilcacé se encuentran los afrodescendientes con una culturalidad marcadamente ancestral. Las condiciones climáticas y de difícil acceso hacia la fosa patiana, fueron determinantes en la prolongación de formas de esclavización, de igual manera, el hecho de tener como amos a los Padres Camilo, les subalternizó mediante la evangelización; la religiosidad y espiritualidad fueron declaradas prácticas de hechicería, la lengua de origen fue prohibida y se tuvo el cuidado de no tener hablantes de una misma lengua para asegurar el no uso de la misma; estas prácticas coloniales, entre otras, originaron la resistencia y la necesidad de reinvención mediante la “voz propia” de denuncia y demanda por reparación y liberación.

La investigación permitió referenciar que los afrodescendientes de Quilcacé, mediante la tradición oral del relato mítico *El entierro de Marchán*, por espacio de 195 años de generación en generación guardan la memoria ancestral del momento de salida de los Padres Camilos de la hacienda de Quilcacé, territorio de pertenencia de ellos. En “voz propia” denuncian y claman por reparación y liberación.

5.3 Pensamiento Decolonial de reparación y liberación

Conceder a *El entierro de Marchán* el carácter de “voz propia” desde la particularidad de lenguaje (etnohabla) permitió conocer que este relato configura una mirada revitalizada de los sujetos pobladores de Quilcacé, como también la configuración de un tejido del Cauca desde la interpretación de las semiologías de las narrativas de vida, desde las cuales es posible interpretar cómo surge la necesidad de re-inventar el conocimiento epistémico, tomando en cuenta que la fuerza espiritual es el aliento creador de la voz-palabra. Ante la forma imperante de la colonialidad y sus secuelas, el afrodescendiente quilcacereño recreó su vida espiritual y mágica desde el relato mítico. La configuración metafórica de entierro de tesoro guardado bajo tierra, hace parte de su pensamiento diaspórico, es decir una forma de demandar por la reparación y la liberación. El análisis del relato mítico permitió conocer que la reparación es un proceso de reconocimiento político que involucra el reconocimiento a vivir en las mismas condiciones de equidad en la configuración de nación. La liberación es un proceso de trascendencia de la herida individual y/o colectiva, al estado de transformación de liberación que cada persona o comunidad alcanza mediada por las condiciones de reconocimiento diferenciado, como también de favorabilidad y facilidad para dicho fin.

5.4 Configuración simbólica del mito El entierro de Marchán

La identificación del tejido simbólico del relato *El entierro de Marchán*, permite declarar que este mito es una “voz propia”, cuyo pensamiento insurgente conlleva a que se configure la reparación desde el significado y el significante como voz que denuncia la ambición de sus amos Los Padres Camilo, quienes desde su rol de evangelizadores de la iglesia católica, perpetúan en forma vigilante la colonialidad. La reparación es peticionada desde la figura simbólica del entierro envenado y conjurado que no puede ser sacado por la ambición de sus buscadores, quienes aparentemente se configuran como los nuevos enemigos “nueva amenaza”, pues bien, el análisis investigativo permitió dilucidar que los “enemigos” son las instituciones hegemónicas como la iglesia entre otras. La liberación es peticionada mediante los sentidos de

vida inmersos en las imágenes simbólicas del entierro a saber : el sentido trinitario del entierro que aporta en esta investigación la comprensión ontológica del ser desde la religión católica, el sentido de igualdad a desigualdad, que hace posible interpretar cómo fue el proceso de subalternidad; los sentidos de insurgencia y liberación como sentidos del pensamiento y el espíritu son un hallazgo investigativo es de gran aporte para la revitalización de la voz propia como también para la resemantización del mito el *Entierro de Marchán*. Cabe anotar que quedan inquietudes investigativas tales como: ¿Los Indios Bravos, porqué no son mencionados como los propietarios connaturales de Quilcacé?, ¿Cómo dialogaron el africano que llegó a Quilcacé y los originarios o Indios Bravos desde la sabiduría y la espiritualidad?

5.5 La literatura una gran aliada

El acercamiento a la literatura transatlántica desde tres relatos de diferente orígenes y modalidad *Biografía de un cimarrón*, del cubano, Miguel Barnet (2018), el capítulo La abolición de la esclavitud, la novela *La ceiba de la memoria* del cartagenero Roberto Eliécer Burgos Cantor (2007), el relato de Analía Tu- Bari y el relato mítico *El entierro de Marchán* del afrodescendiente Amador Camilo de Quilcacé, desde el análisis de interpretación de características comunes a la significación de reparación y liberación, posibilitó generalizar que la huella de la esclavización tiene sentidos que revitalizan la diáspora africana. La literatura, también fue la aliada para ratificar el mito como la expresión simbólica literaria de transcendencia cósmica y escatológica.

5.6 Acerca de las emociones

Esta investigación es un proceso de crecimiento personal y académico que posibilitó el ratificarme como mujer de corazón afroandino que aunque la sociedad me disponga en distinta canoa voy por el mismo río de liberación. Como investigadora, siento satisfacción de haber cumplido el deber ético comunicativo con la comunidad de Quilcacé, pues son ellos los depositarios de los saberes y los vigías de sus significaciones. Ciertamente, la exposición de mi trabajo investigativo fue “una consulta previa” que requería hacerla en reconocimiento a su confianza y aprehendizajes de su sabiduría de afrodescendientes de la fosa patiana. Le denomino a esta larga travesía investigativa “Cosecha prolongada” porque debieron transcurrir 34 años para tener la oportunidad de profundizar en la sabiduría de la memoria colectiva. De igual forma

este tiempo es el ya agotado, por tanto es necesario emprender una vez más a sembrar para hacer de la reparación y la liberación, múltiples formas de re-inversiones de vida comunitaria.

Esta es una investigación que requiere ser continuada con el fin de reparar y liberar a la comunidad afrodescendiente de Quilcacé por el aporte a la sabiduría espiritual de convivencia para con la naturaleza y como comunidad. La gran dificultad que se tiene para la continuidad del trabajo, en ciertas épocas del año, son las vías de comunicación y la seguridad. Pese a ello, la aproximación a la magia del mito me deja claro que se necesita recuperar el sentido de la vida, su magia, su misterio, su ritualidad que la transforma en la vida sabrosa; es necesario recuperar la capacidad de asombro, pero sobre todo hacer de la sanación del cuerpo y del espíritu un estado de equilibrio para la alteridad cósmica.

REFERENCIAS

Bibliografía

- Álvarez, A. (2007). Contextos lingüísticos . Venezuela : Universidad de los Andes CODEPRE.
- Aragon, A. (1939). Fastos Payaneses 1536-1936 Tomo I. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Aragon, A. (1941). Fastos Payaneses 1536-1539 Tomo II. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Banguero, R. (2018). *Territorialidad en los reales de minas* . Cali : Universidad del Valle.
- Banguero, R., & Correa, E. (2021). Derecho indigena colombiano. Cali: Poemia Editorial.
- Barnet, M. (2018). *Biografía de un Cimarrón* . Buenos Aires: Centro Editor de América Latina S.A.
- Barthes, R. (1986). El placer del texto y lección inaugural de la catedra de semiología literaria del college de france. Mexico: Siglo Veintiuno Editores.
- Barthes, R. (1999). Mitologías. Mexico: Siglo Veintiuno.
- Bastide, R. (1968). Sociología y Psicoanálisis. Buenos Aires, Argentina: Compañía General Fabril Editora.
- Bastide, R. (2005). Las Américas negras (fragmentos) . *Revista del CESLA*, núm. 7, 2005, pp. 321-338.
- Bernal, A. (2020). *os límites septentrionales del imperio Inca y Qhapag Ñan vistos desde la Arqueología y la historiografía del sur andino de Colombia* . Obtenido de Chungará Arica vol.52 no.3 Arica set. 2020 : <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562020005001701>
- Beuchot, M. (2008). Perfiles de la hermeneútica: Hermenútica analógica. *Versión impresa ISSN 0185-2450 Diánola vol 60 N° 74 Ciudad de Mexico*. <https://www.ensayistas.org>.
- Bosco Kakozi, J. (2015). Ubuntu como vivencia del humanismo africano Bantú. *UNAM Facultad de Filosofía y letras*.
- Boulaga, E. (1977). La crise du Muntu Authenticité africaine et philosophie. Paris: Editions Présence Africaine.
- Bueno, M. (1945). *Historia de la Diócesis de Popayán*. Bogotá: ABC Editorial.
- Campo, O., & Espejo, B. (1988). Quilcacé Tierra de Negros Descendientes de Esclavos. Bogotá, Colombia.
- Cantor, R. B. (2007). *La ceiba de la memoria*. Bogotá: Editorial Nomos S.A.
- Cassirer, E. (1968). Antropología filosófica. Introducción a una filosofía. . Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1985). Filosofía de las formas simbólicas. I (El lenguaje). Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Castro, L. T. (2007). La linguística del lenguaje. En L. T. Castro. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.

- Castro, S., & Grosfoguel, R. (2007). El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. En S. Castro, & R. Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones epistémicas más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos.
- Celestino, O. (2004). Los Afroandinos y "La ruta del Esclavo". En Los Afroandinos del siglo XVI - XX. UNESCO .
- Cencillo, L. (1970). Mito, semántica y realidad. Madrid, España: Editora Nacional Madrid.
- Collins, R. (2009). Cadenas de rituales de interacción. Bogotá: Anthopos. Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Colmenares, G. (1999). Popayán Una Sociedad Esclavista 1680 - 1800. En G. Colmenares, *Popayán Una Sociedad Esclavista 1680 - 1800*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Colmenares, G. (1999). Historia Económica y Social de Colombia-Popayán: Una sociedad esclavista 1680-1800 Tomo II. En G. Colmenares, *Historia Económica y Social de Colombia-Popayán: Una sociedad esclavista 1680-1800 Tomo II*. Bogotá: Grupo TM.
- Colombres, A. (2010). Celebración del Lenguaje. Buenos Aires: Ediciones Del Sol.
- Cornejo Polar, A. (2003). Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas. Lima: Latinoamericana Editores.
- Corominas, J. (1961). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Editorial Gredos.
- Cusicanqui, S. (2010). Violencias (re) encubiertas en Bolivia. La Paz: Editorial Piedra Rota.
- De Sousa, B. (2010). Descolonizar el saber, reinventar el poder. Montevideo, Uruguay: Ediciones Trilce-Extensión Universitaria. Universidad de la República.
- Delgado, R. (1995). Algunas reflexiones sobre pensamiento africano y sociedad. *Revista Universidad Pontificia Bolivariana. Vol 43 Num 139*.
- Durand, G. (2013). De la Mitocrítica al Mitoanálisis. Barcelona, España: Siglo Veintiuno.
- Dussel, E. (1994). 1942 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad". La Paz, Bolivia: Editores Plural .
- Dussel, E. (1997). *Filosofía de la liberación. Nueva América*. Bogotá: CLACSO.
- Dussel, E. (1997). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
- Dussel, E. (2007). *Materiales para una política de la liberación*. Madrid, España: Plaza y Valdés Editores.
- Dussel, E. (2016). *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. Mexico: Akal Inter Pares.
- Eliade, M. (1962). Mito y Realidad. New York: Ediciones Harper.
- Eliade, M. (1987). Lo sagrado y lo profano. Madrid, España: Libera Libros, Guadarrama.

- Escobar, A. (2014). Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre el desarrollo, territorio y difecencia. Medellín: UNAULA.
- Escobar, A. (2016). Sentipensar con la tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontologica de las Epistemologías del Sur. *Revista de Antropología Iberoamericana* www.aibr.org *Volumne 11 Número 1 Enero-Abril* .
- Fanon, F. (1963). Los condenados de la tierra. En F. Fanon, *Los condenados de la tierra*. Mexico: Fondo de cultura de Mexico.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, mascararas blancas*. Madrid: Akal.
- Fernández de Alba, F., & Pérez del Solar, P. (2006). Hacia un acercamiento cultural a la literatura hispanoamericana Iberoamericana. *Reseñas Iberoamericanas ISSN 1577-3388*.
- Fornet, R. (2009). "La filosofía intercultural", en; DUSSEL, Enrique Eduardo MENDIETA-Carmen BOHÓRQUEZ . México: CREA/Siglo XXI.
- Foucault, M. (1992). El orden del discurso. Buenos Aires, Argentina: Letra e. Tusquets Editores.
- Frazer, G. J. (1981). La Rama Dorada, Magia y Religión. Traducción de Elizabeth y Tadeo Campuzano. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Garfinkel, H. (2006). Estudios en Etnometodología. En H. Garfinkel, *Estudios en Etnometodología*. Barcelona: Anthropos.
- Geertz, C. (2003). La interpretación de las culturas. Barcelona: Gedisa.
- Ginzburg, C. (1986). *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia*. . Barcelona, España: Editorial Gedisa.
- Girón Galeano, Y., & Velasco Molina, D. (2019). Acción Colectiva y Redes Transaccionales. La lucha por los derechos humanos del movimiento afrocolombiano 2002-2010. Cali: Progrma Editorial. Universidad Autónoma de Occidente.
- Glissant, E. (2016). *Introducción a una poética de lo diverso. Traducción Luis Cayo*. Madrid: Grupo Editorial Cinca.
- Grosso, J. L. (2018). En otras Lenguas. Semiopraxis popular. Intercultural, Poscolonial. Semiopraxis critica. Ecuador: Fondo Editorial UNAE.
- Guerrero, P. A. (2010). Corazonar una antropología comprometida por la vida. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Guerrero, P. A. (2018). La Chakana del Corazonar. Desde las espiritualidades y las sabidurías insurgentes de Abya Yala. Quito, Ecuador: Editorial Universitaria Abya Yala.
- Halbwachs, M. (2004). La memoria colectiva. Zaragoza, España : Prensa Universitaria.
- Halliday, M. (1994). El lenguaje como semiótica social. En M. Halliday, *El lenguaje como semiótica social* (pág. 163). Santafé de Bogotá DC: Fondo de Cultura Económica LTDA.

- Hernandez, R. D. (2021). Pluralidad de conocimientos y dialogo epistemológico intercultural para el fortalecimiento de los saberes ancestrales. Primera parte: África, Latinoamérica, India, China y Japón. *Rev. Filosofía Uni. Costa Rica, LX (156), 59-77 Enero-Abril ISSN: 00348252/ EISSN: 2215-5589*.
- Hymes, D. (1964). Language in Culture & Society. En *Language in Culture & Society*. Indiana: Harper & Row.
- Jahn, J. (1970). Muntu Las culturas de la negritud. Madrid: Ediciones Guadarrama, Lope De Rueda 13.
- Jaramillo, E., & Rojas, A. (2019). Pensar el Suroccidente. Antropología hecha en Colombia. En J. Enríque, & R. Axel, *Pensar el Suroccidente. Antropología hecha en Colombia*. Cali: Editorial Universidad ICCESI.
- Jaramillo, J. (1969). La controversia jurídica y filosófica librada en la Nueva Granada en torno a la liberación de los esclavos y la importancia económica -social de la esclavitud en el siglo XIX. *Historia Social y de la Cultura Revista de la Universidad Nacional. N° 4*.
- Kakozi, B. (2015). Ubuntu como vivencia del humanismo africano Bantú. . En B. Kakozi, *Ubuntu como vivencia del humanismo africano Bantú*. . Mexico DC: UNAM Facultad de Filosofía y Letras.
- Klinger, C., & Vadillo, G. (1997). Psicología Cognitiva. Mexico: Mc Graw Hill.
- Lienhard, M. (1990). La voz y su huella. Escritura y conflicto etnico - social en América Latina (1492-1998). La Habana: Casa de las Américas.
- Losonczy, A. M. (2006). La trama interétnica; ritual sociedad y figuras de intercambio, entre grupos negros y Emberá del Chocó. Bogotá: ICAH Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Mardones, J. M. (2003). La Vida del Símbolo. La Dimension Simbolica de la Religión. Bilbao, España: Sal Terrae Santander.
- Max Neef, M. (1998). *Desarrollo a escala humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*. Barcelona: Icaria Editorial S.A.
- Maya, T. (1908). Geografía de la Provincia de Popayán. Popayán: Imprenta La Tarde.
- Mayorga, F. (2002). La propiedad de tierras en la Colonia. Mercedes, composición de títulos y resguardos indígenas. *Credencial Historia Num 149 Red Cultural del Banco de la República*.
- Mecz, I. T. (2004). *La Semántica* . México: Fondo de Cultura Económica .
- Medina, A. (1994). La construcción simbólica de la mente humana. *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades. ISSN 2007-9176. Mexico*.
- Meillassoux, C. (1990). Antropología de la esclavitud. El vientre de hierro y dinero. Traducción Rafael Molina. Colombia: Siglo Veintiuno Editores.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales / Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. España: Akal Editores.

- Mignolo, W. (2010). Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la decolonialidad. . Argentina: Ediciones El Signo.
- Mina, M. (1975). *Libertad y esclavitud en el Río Cauca*. Publicaciones La Rosca .
- Mina, W. (2011). Deslumbramientos de América. Cali: Universidad del Valle, Universidad de Cartagena.
- Mina, W. (2014). Manuel Zapata Olivella. El arbol brujo de la libertad. África en Colombia, orígenes transculturación, presencia. Bogotá DC: Ediciones Desde Abajo.
- Mina, W. (2020). Manuel Zapata Olivella Humanista afrodiaspórico. En W. Mina, *Willian Mina*. Cali: POEMIA.
- Navarrete, C. (1995). Prácticas Religiosas de los Negros en la Colonia. Cartagena SigloXVII. Santiago de Cali: Editores Facultad de Humanidades Colección Historia y Sociedad.
- Navarrete, C. (2008). San Basilio de Palenque: Memoria y tradición. Cali: Universidad del Valle.
- Navarrete, C. (2017). Historia y espacio Vol.13N. Cali: Universidad del Valle.
- Nkogo Ondó, E. (2015). El concepto de tiempo entre Occidente u África. *Revista FAIA - Filosofía Afro-Indo-Abiyalense ISSN 2250-6810, Vol 14 N° 21* .
- Obando, L. (2019). Pensando y educando desde el corazón de la montaña: La historia de un intelectual indígena Misak: Avelino Dagua Hurtado. Popayán: Universidad del Cauca.
- Ofogo Nkama, B. (2019). Cómo se forma un poeta polpular en África - Taller. Cali, Colombia: Universidad del Valle.
- Otero, J. (1952). Etnología caucana: estudio sobre los orígenes, vida, costumbres y dialectos de las tribus indígenas del departamento del Cauca. En J. Otero. Popayán: Universidad del Cauca.
- Oviedo, A. (2017). Sumak Kawsay. El arte de vivir en armonía. Quito, Ecuador: Global Sur Editores.
- Parrinder, G. (1963). La Brujería. Buenos Aires, Argentina: EUDEBA. Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Peirce, C. S. (1974). La Ciencia de la Semiotica. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión.
- Pinkola, C. (2001). Mujeres que corren con lobos. Bogotá: Impreso por LIBERDOPLEX.
- Pollak-Eltz, A. (1972). Cultos afroamericanos. Texas: Universidad Católica "Andrés Bello", Instituto de Investigaciones Históricas.
- Quaife, G. (1989). Magia y Maleficio: Las brujas y el fanatismo religioso. Traducción castellana de Jordi Beltrán. Barcelona: Editorial Crítica. Grupo Grijalbo.
- Quijano, A. (2014). Cuestiones y horizontes: de la dependencia historico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Argentina: Colección Antologías, CLACSO .
- Rojas, A. (2004). *Si no fuera por los quince negros. Memoria colectiva de la gente negra de Tierradentro*. Popayán: Universidad del Cauca, Serie Estudios Sociales, Colección Culturas y

Educación. Convenio de Cooperación Académica, Científica y Cultural entre la Universidad del Cauca y el Proyecto Cxhab-Wala.

- Rojas, A. (2006). El surgimiento de lo afrodecendiente en América Latina y el Caribe. Popayán: Universidad del Cauca.
- Ruiz, M. (2007). Los Cuatro Acuerdos. Un libro desde la sabiduría Tolteca. Argentina: Ediciones Urano.
- Saussure, F. (1945). *Curso de lingüística general. Traducción de Amado Alonso*. Buenos Aires: Editorial Losada S.A.
- Tejeda, E. (2014). De motas a rizos. Afrania y africanidad en las literaturas primordiales de Río de la Plata. Cali: Universidad del Valle.
- Tempels, P. (1945). Bantu Philosophy. Londres: Universidad de Londres, Instituto de Educación.
- Todorov, T. (1998). La conquista de América el problema del otro. Traducción de Flora Botto Burlá. Madrid, España: Siglo Veintiuno Editores.
- Uribe, V. (1986). Etnohistoria de las comunidades andinas prehispánicas del sur de Colombia . *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* , 1-36.
- Van Dijk, T. (1999). El análisis crítico del discurso. Barcelona: Anthropos.
- Vanin, A. (2017). Las Culturas Fluviales del Encantamiento. Memorias y presencias del Pacífico Colombiano. En A. Vanin, *Las Culturas Fluviales del Encantamiento. Memorias y presencias del Pacífico Colombiano*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Vansina, J. (1967). *La tradición oral. Traducción Miguel María Llongueras*. Barcelona: Editorial Labor S.A.
- Vigotsky, L. (1995). Pensamiento y Lenguaje. Traducido María Rotger. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Fausto.
- Walsh, C. (2009). Interculturalidad, crítica y educación intercultural. *Interculturalidad y Educación Intercultural*. La Paz, Bolivia: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.
- Zambrano, V. (2000). Mito y etnicidad entre los Yanaconas del Macizo Colombiano. *Mitológicas Vol XV, Num 1200. Centro Argentino de Etnología Americana INNS 0326-5676*, Buenos Aires, Argentina.
- Zapata Olivella, M. (1964). *Descolonización de la novela histórica latinoamericana*. Obtenido de Afro-Hispanic Review, Vol.25, N° 1, Homenaje a Manuel Zapata Olivella (SPRING 2006): <https://www.jstor.org/stable/23054709>
- Zuluaga, F. (2010). La resistencia afrodecendiente en la gobernación de Popayán. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras N° 15 Universidad Industrial de Santander*.
- Zuluaga, F. (2019). *Diez ensayo afrodescendientes*. Cali: Universidad del Valle.
- Zuluaga, F., & Romero, M. D. (2007). Sociedad, cultura y resistencia negra en Colombia y Ecuador. En *Sociedad, cultura y resistencia negra en Colombia y Ecuador*. Cali: Universidad del Valle.

ANEXOS

Diagramas

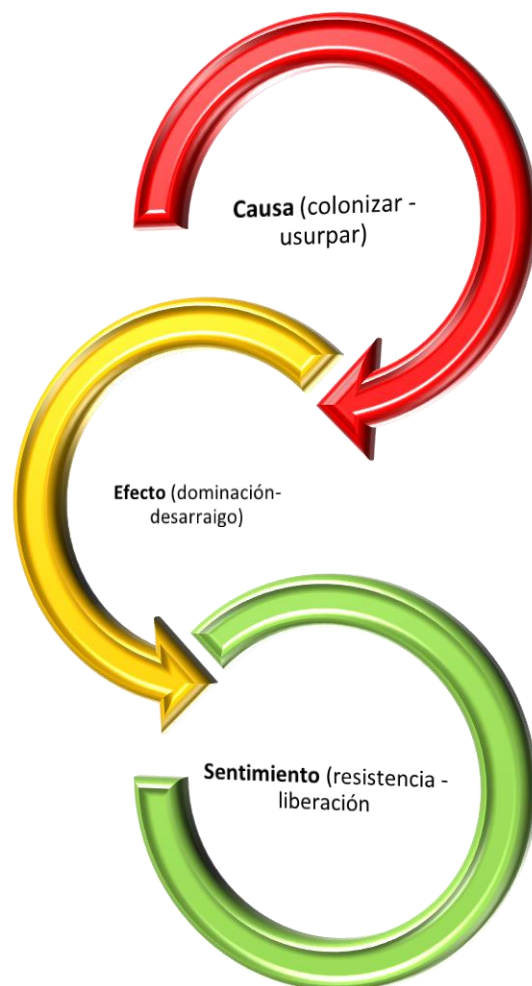


Diagrama 4. Gramaticalidad semiológica. Fuente propia

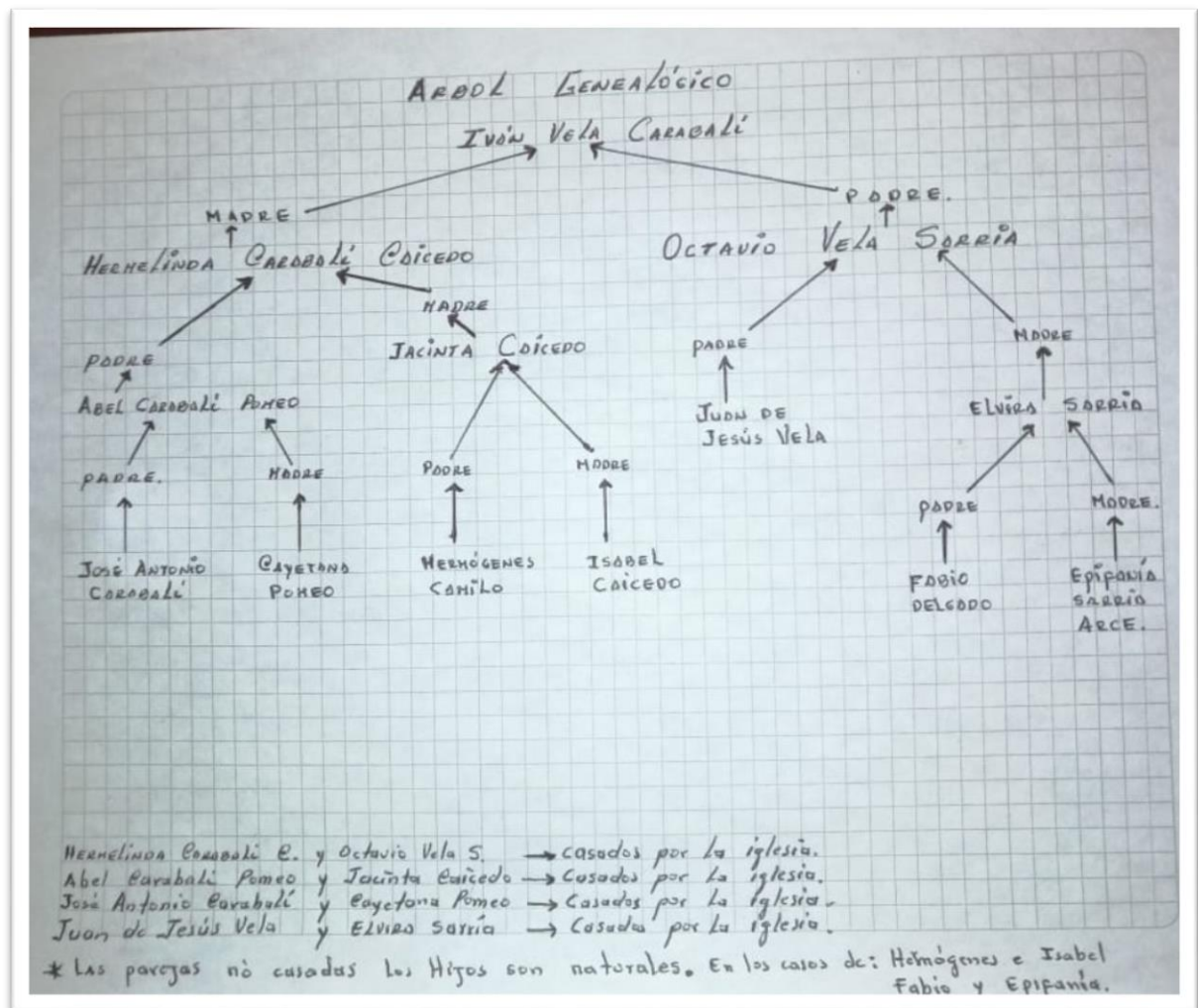


Diagrama 5. Árbol genealógico de Hermelinda Carabalí Caicedo. Fuente propia (Iván Vela)

ARRULLO

Gm.

D. C.

y es-te ni- ñi to de que se mu rió y es- te ni -
 ñi to de que se mu rió deun do- lor de ba - rri ga fue que lo ma - to ro - o
 ro ni ño de Dios yo - o rro ni ño de Dios deun do lor de ba
 rri ga fue que lo ma - to ro - o - rro ni - ño de Dios ro - o
 rro ni ño de Dios Ay! co ma - dri - ta por Dios no par ga más... Ay! com
 pa- dre par go no más... Ay! co- ma dri- ta por Dios no par-go más... Ay! com- pa
 dri- to par-go no más... D.C.

TRANSCRIPCION: JOSE ANTONIO CHICAIZA A.

H: hombre

M: mujer :

Forma Antífona o
 Responsorial.

Diagrama 6. Partitura arrullo. Fuente José Antonio Chicaiza

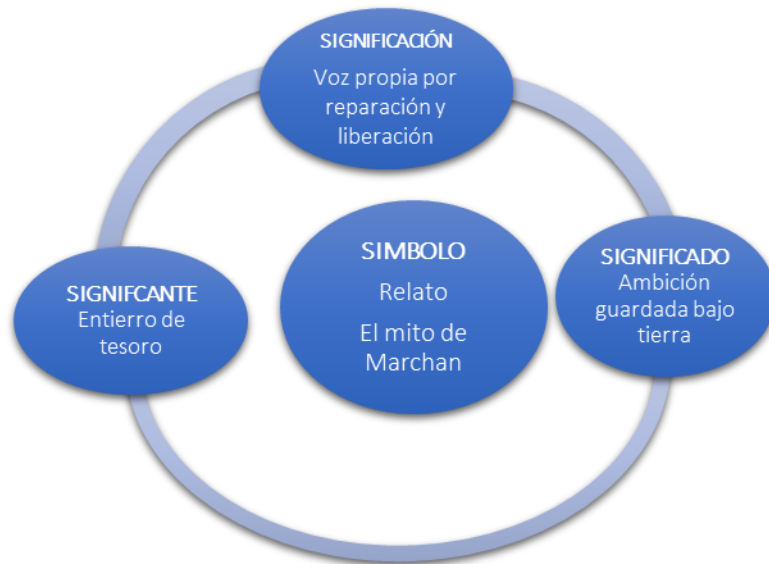


Diagrama 7. Arquitectura simbólica representacional. Fuente propia

Tablas:

Lugares	Temperatura C°	Altura Mts
Guachicono	21	939,4
Esmita	25	1.168,4
Dolores	19	1.719
Quilcacé-río	21	1.126,7
Alto de Quilcacé	21	1.949
Popayán	19	1.775,5
Patía	26	737
Tambo	18	1.745
Timbío	18	1.799

Tabla 2. Relación de altura y temperatura. Fuente Maya 1908 p35

Grupo	Visita 1558 (Tomás López) Tributación	Visita 1570 García de Valverde) Tributación	Merma %	Visita 1589 (Anónimo)	Merma %
PASTOS	10.241	5.907	42.32	4.730	19.93
QUILLACINGAS INTERANDINOS	6.079	4.224	30.51	2.247	46.80
QUILLACINGAS DE LA MONTAÑA	3.986	1.681	57.83	840	50.03
ABAD	2.721	923	66.08	473	48.75

Tabla 3. Decrecimiento poblacional 1.558-1589 Fuente (Romoli, 1977, pág. 32)

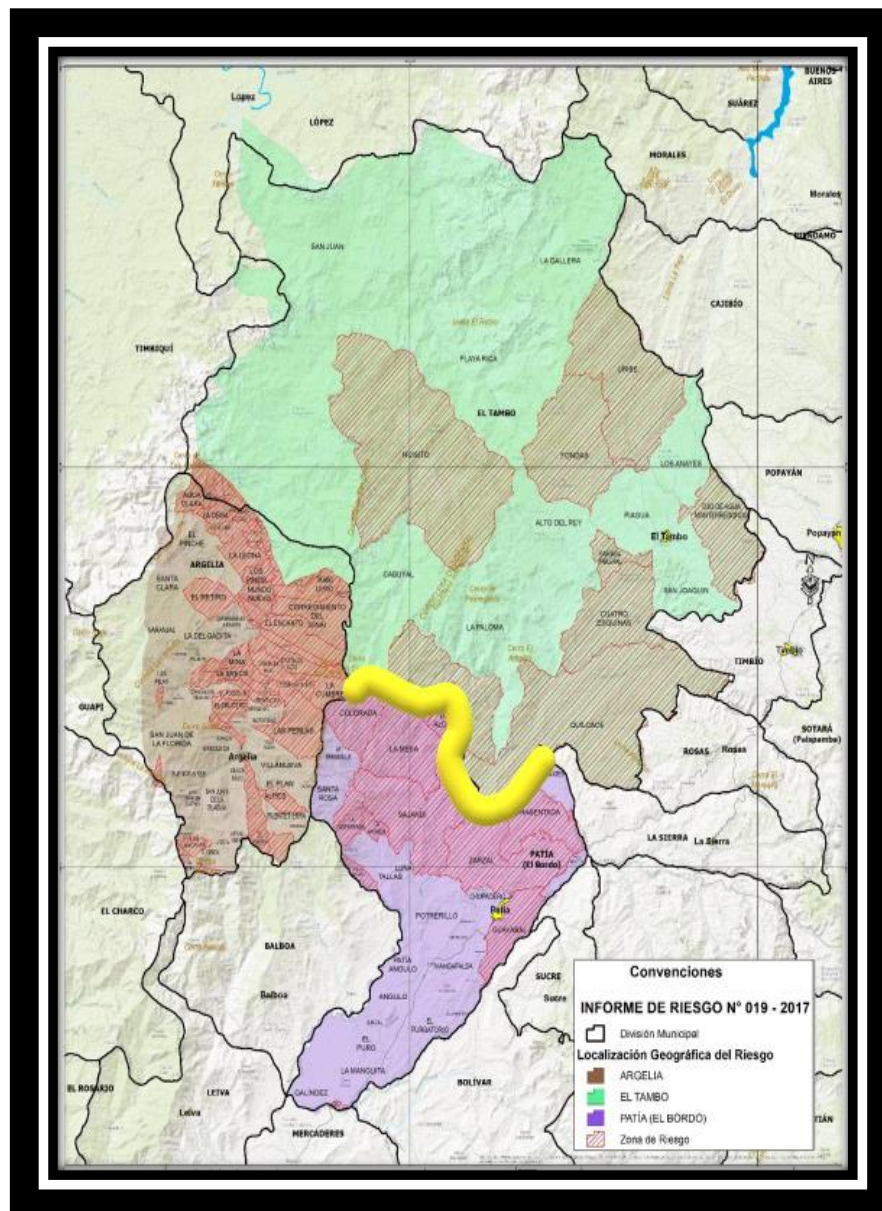
CLIMA	ALTITUD	%
Clima medio	1.400 hasta los 1.900 metros	45,52%
Clima cálido	Debajo de los 1.400 metros sobre el nivel del mar	34,05%

Tabla 4. Climas de El Tambo

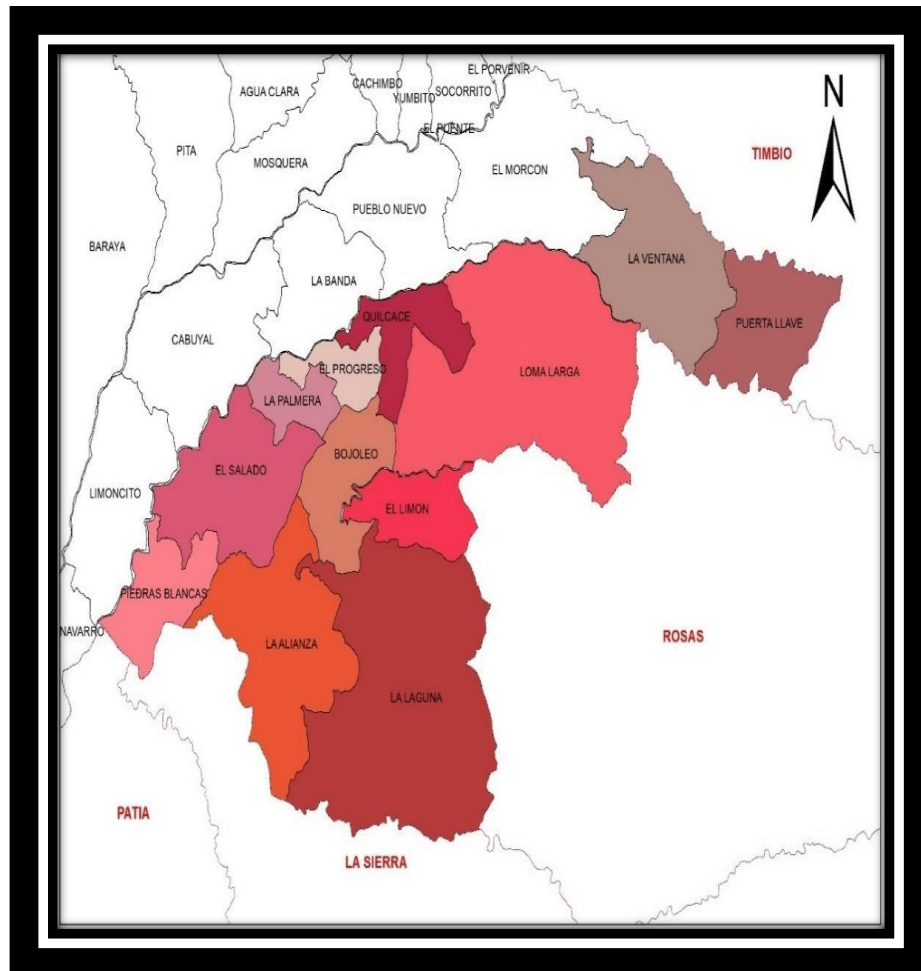
Nombre de Corregimiento	Nombre de Vereda	Área (Ha)	% de Área
Quilcacé	Loma Larga	2524,06	20,76%
	La Ventana	1203,15	9,90%
	El Progreso	259,64	2,14%
	El Salado	1031,63	8,49%
	La Laguna	2681,14	22,06%
	El Limón	487,24	4,01%
	Piedras Blancas	526,43	4,33%
	La Palmera	284,24	2,34%
	La Alianza	1345,15	11,07%
	Quilcacé	476,9	3,92%
	Bojoleo	563,23	4,63%
	Puerta Llave	773,23	6,36%
Total		12 156,04	100,00%

Tabla 5. Área de las veredas del corregimiento Quilcacé

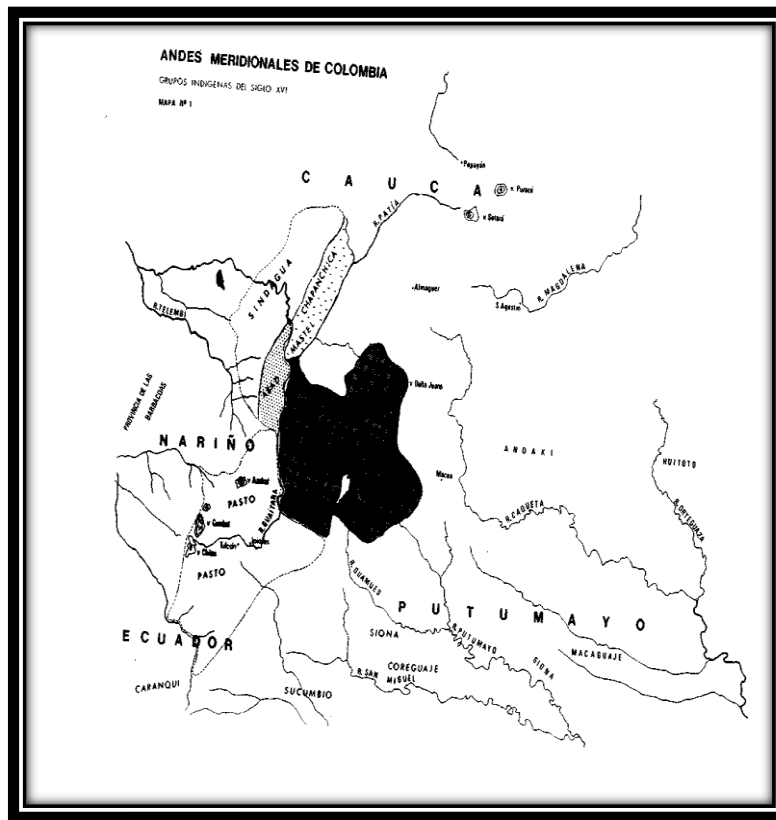
Mapas



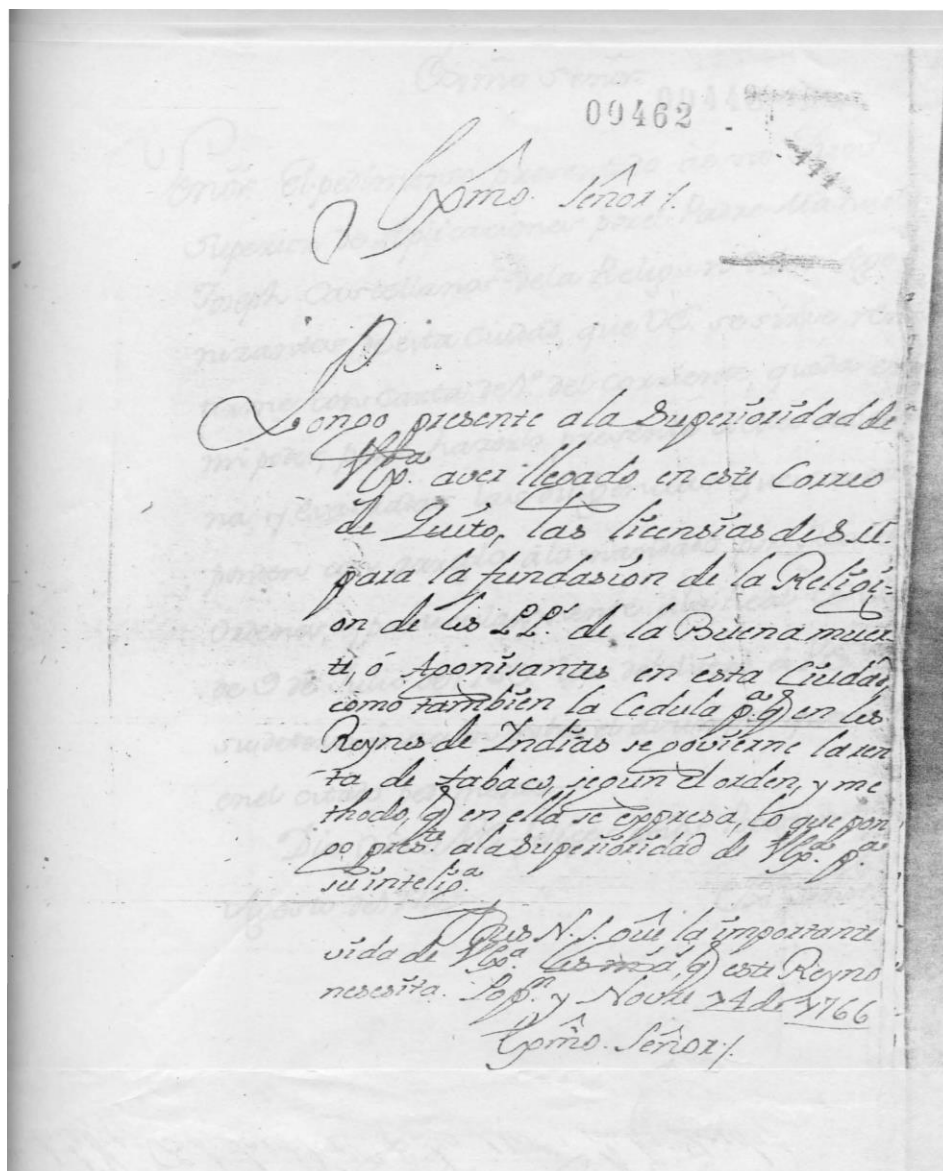
Mapa 1. Frontera entre El Tambo- Quilcacé y El Patía. Fuente Proyecto cartográfico Formato Informe de Riesgo



Mapa 2. Corregimiento de Quilcace y sus veredas. Fuente Reinoso (2020 p 98)



Mapa 4. Los Quillacingas vecinos de los Pastos. Fuente: Ma. Victoria Uribe 1986



Manuscrito 1. Licencia de fundación del Convento de la Buena Muerte en Quito. Archivo Histórico Nacional. Conventos, tomo XV, Época de la colonia, folio 00462

00458
CA

Viendose dignado el M. R. P. Pro.
Martin de Andrez Perez de los Cle
rigos Regl. de la buena Muerte &
la Prov. de Lima, dez xadua mi
pequeñez en calidad de Superior
de este Hospicio, que la piedad,
y devoción del d. d. N. Jph Beltran
de Caicedo, tubo á bien destinar
ami gran Padre S. Camilo &
Lelio: me ha parecido muy pro-
prio de mi xendim. el poner mi
persona, y inutilidad ala disp.
de V. E. p. que teniendo prest. mi
verdad. inclinacion a su obe-
dencia, me paxencia muchos ordenes

de su sup. agrado.

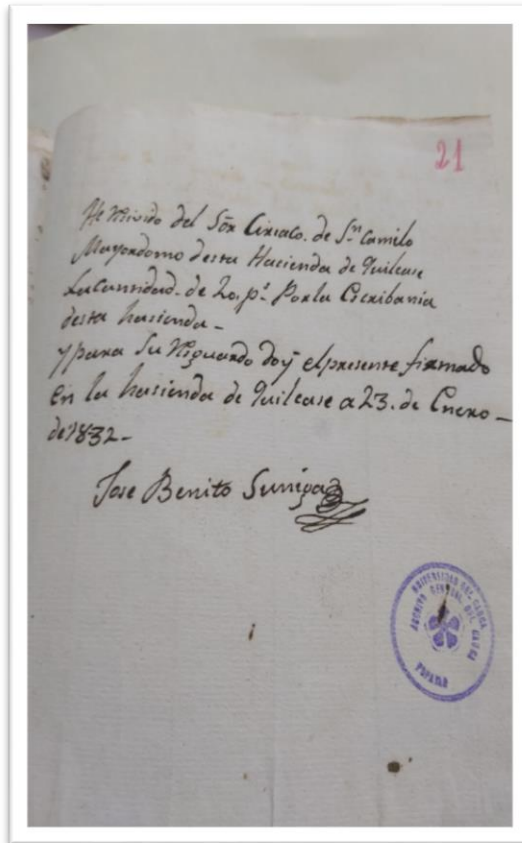
Dios N. S. que la impor-
tante Persona de V. E. los m.
y felices ad. que este Reyno ha
menester. Popayan y Julio 5.
1766.

En S.

Esta a la obediencia de V. E. su mas
obligado servidor y Capellan.

Manuel Joseph Castellanos

Manuscrito 2. Nombramiento de Manuel Joseph Castellanos como el Superior del Convento de Popayán, julio 5 de 1.766. Conventos, tomo XV, época de la colonia, folio 00458



Manuscrito 3. Ciriaco de San Camilo mayordomo de la hacienda de Quilcacé. Fuente Archivo Histórico del Cauca: 1798

Relatos

Relato 1 Pacto de Eduardiana Camilo con el diablo

Relato de Eva Camilo de 90 años

La Banda

Julio 1-2021

Eva Camilo, para quien Eduardina Camilo, era su tía porque era hija de su abuelo. Ella era bastante interesada al dinero e hizo pacto con el diablo que le entregaba el alma del papá si le daba el poder. Estaban allí en Quilcacé, entonces que venía pasando, lo entundo al viejo, porque era católico Todas las noches sacaba a pasear al papá ... bien abajo del paso Quilcacé la Alianza hay un charco que le llamaban Charco de El Pelo, yo conocí el charco, pero no es que fuera un charcote, grandote ¡no, era una quebrada, quizque llegaba ahí y lo metía, quizque se changara en ella, se lo cargaba y cerraba los ojos y el viejo quedaba tundo ... y es que al fondo había una cueva...un hombre así (ademán de rigidez) parado en la puerta ...Entonces quien vio a Eduardina le había contado a un buen amigo del marido de mi mamá -la pareja_ Un día para descubrirla dizque fue así, dizque cogió y dijo Faustino - el padrastro de mi papá, me crió como a una hija- Don José Genaro tenga cuidado que Eduardina está haciendo esto y esto con Usted, y ya no más se viene el límite, porque el compañero le había contado a Faustino y Faustino le contó a José Genaro, entonces mi abuelo dizque dijo, ella me saca a paseos, si pero.. _ ¿cómo si? ...Si lo saca a paseo... ¿es cierto? ay espera...esperese Faustino...ay mi Dios, que cogió...y llegó.

Ella izque se perdía...sin saber para dónde, ella izque se perdía, cuando izque, izque, llegaba llegaba con carne con plátano, ¡porque era una escasez la tremenda! Con plátano con yuca con lo que podía, izque llegaba con un mercado inmenso, como la parada izque era que le entregaba el alma del papá y un palacio en vez de casa, era el trato.

El abuelo mantenía un cántaro -es una olla grande con una boquita así sita con un aro de barro quemao, echaban agua ahí y parecía que fuera agua de nevera, pero esa era agua bendita. Cuando llegó izque cogió y se acostó la Eduardina a dormir, era para despertar y volverlo a llevar, entonces cogió mi abuelo esa agua bendita y ¡ruash! y ¡paff! Salió esa mujer sin saber pa' donde, tuvo perdida, año y medio. Al año y medio se apareció porque ella tenía una niña, llegó y luego pero mansita, mansita y que llegó dizque dijo que le diera ropa para lavarles, mi abuela quizque le pasó una ropita por ahí, como todo era en el río, se fue para el río y se puso a jaguar en una piedra grande, cuando izque iba terminando se oyó tres veces una campana debajo de la piedra y una mano blanca, blanca, izque salió loca dejando la ropa otra vez en el río.

Relato 2 Mítico El Entierro de Marchán

Relato por Don Amador Camilo en 1987

1. Ah ¡El dueño de esta tierra era ...esto lo habían dejao los padres Camilo, aquí a los esclavos ; cuando vinieron los padres Camilo, ello habían cogido esto baldío, todavía era baldío esto, entonce´ cogieron toda e´ta hacienda y cuando ya ellos se fueron la tierra no la pudieron lleva´, sino que la dejaron aquí, aquí al pueblo.
2. Tambien, allá pue que han dejao...un entierro, eso habían deja´o un entierro, tres cajones de oro. Eso fue cuando Simón Bolívar pue´dio la libertad, entoce´, ello empezaron a carga pa´ pal Ecuador por Quito, y era pura herradura pues quisque era, po´que yo todavía no estaba naciendo. Je, je,je.
3. Entoce´ ello se había llevao recua de mula cargando y a lo que ya se les iba a llega el plazo que les había dao Simón Bolivar , entonces fue que dejaron el entierro ; uno dejaron en San Camilo, ese de San Camilo si lo sacaron, ese me di cuenta yo que lo sacaron en la iglesia de San Camilo de ahí en Popayán,
4. Esa es una casita bajita la iglesita de San Camilo, entoce´ ahí quisque oían tacando pue´ que tacaban y tacaban de noche entoce´ que ete etaba por ahí, ya este, entoce habló ahí con las autoridades había hablao... y ahí que le dieron permiso pa escaba, eso tumbó la casa, comprometió a tumbala fuera poque hallara algo o no hallara, pero a volvela hace´ pue...y ese si, en el año de 1925 lo sacaron .También yo fui allá a donde estaban covando eso.
5. No, no vide, pero, si vi, si vi a Popayán, de antes de aquí uno iba pue´a ve, de a caballo un iba de a caballo de aquí a Popayán a vendé carga...por Timbio. Un muchacho pue´de a pie arriando carga.
6. Ese, si lo había sacao´...y, era puro oro labrao, un cajón , ese si había sido un solo cajón , puro oro labrao, y ese lo había vendió por 7 millones y el que le compró en 7, se había ido pua allá por los Estados Unidos y lo había vendió en 12 y eso izque habían puñales ...de todo peruera todo labrao
7. El de acá...si son oro puro apená una corona quizque hay ahí labraa...eso tá en un mapa, el entierro tá en un mapa. ¡ah ¡ el paje que ello´ tenían, ello´ se lo llevaron porque él, lo abrió el hoyo ahí y enterraron los, cuando iban por allá por esas cordilleras de Argelia, de ahí que le preguntaron que ...qui al mándalo que si él daba con el entierro que habían dejao enterrao en Marchán, y dijo que a ojo cerrao , ahí mismo lo tumbaron , le sacaron los ojos y ahí lo dejaron.
8. E que tá...ta vio la o pue...ja, que lo han enterrao, lo habían enterrao envenao y conjurao...Eh que primero...primero vino un seño´ Ulogio, ese vino con un libro, también tá en ese libro. Ese...eso...empezaron a escarbá y a escarbá y ahí mismo con el barretóm pue que ibam quebraron un frasco...un frasco que lo habían dejao ahí, y con

sólo olé eso se murieron toos . Se jugaron pa Timbio pero no duraron sino quince día...murieron ...

9. Depue' vino un seño' Primitivo Ortega de Pueto Tejada y ese sí, juímos allá, ellos me llevaron a...mostrarle que yo les mostrara...y ese si empezó fue a llama al fraile...lo llamó hasta que por fin contestó pue, entonce don Primitivo alegaba que él había ido con el fin de escarbá un entierro que había dejao pue' que si lo podía escarbá.

- 9.1 Bueno, lo que el espíritu habla uno no oye , entoce el espíritu...don, don Primitivo como el era espiritista él oía lo que'l espíritu le decía a él, que si lo sacaba si no tenía ambición...que habían tre cajones, que en el cajón del medio había una corona labrada, esa corona la ...la llevara, la juera a dejá a Quito a la iglesia de Quito y que de ahí lo demás si...pa'él, pero una y tantas veces...cada pregunta , que si lo sacaba si no tenía ambición ...

9,2 y eso empezaron en verdá , empezaron eso hallaron el cuadro, y eso lo habían enterrao cuadrao...eso la últi....eso habían ido echando capa por capa y eso había ido bien tacao , una capa de arena menudita y tacao otra de balastro, así ...y a lo último , a lo último habían echado de esa brea, de esa que echan en carretera como esa negra, negra, entonces sacaron los tejo , yo fui como dici hoy por la tarde po' que yo siempre iba pa'llá taban sacando los pedazo de ...que quebraban esos pedazos de esa brea y ...al otro día vi ya trozaron tola de'sa brea y cuando ya ahí descubrieron , ellos alcanzaron a ve' el prime cajón , lo habían alcanzao a ve' mejol dicho yo fui como hoy po' la tarde y al otro día por la mañana ...lo vieron y ya lo iban descubriendo y entonce fue que formaron un alboroto, los...todo lo que estaban allí , que iban a compra' esta hacienda a Juan María , que iban a hace' una casa , que no se qué.

9.3 Entoces formaron el alboroto, la agalla, entoces cuando se pegó un golpe...los dos que habían trabajando allá, les tuvieron que darle la mano de allá debajo sino si 'hogan allá porque el golpe fue, fue un borrollo de agua que, que...hum era un cauce por todo punto cuando quedó parejo ya.

9,4 Pero como que ahí decía, ¿no? Que la seño'a es que decía que iban a comprar tantas cosas, que jueram a trae' las mulas que iban a salí de pobre. Pue' claro ahí ellos se acordabam, no se acordabam de lo que había dicho el espíritu a don Primitivo, ello ahí como que se acordaban era de ello llévaselo too...era lo que pasaba.

9.5 Po' que el fraile le dejó el día que juimos más allá al punto que yo le mostré y que una chonta, la clavó allí, eso si de 'de que clavó esa chonta ahí, la sola chonta ahí clavada meniaba así ve...entoces fue que él empezó a llamar al espiliritu y al fin le contestó...y él le decía que lo sacaba si no tenía ambición ¿no? Que si se lo daba , si cumplía con lo que él le decía asi ¿no?que lediera que le juera a dejá la corona a Quito, a la iglesia de Quito y que de ahí **le diera algo aquí a los pobres del pueblo de Quilcacé que eran de**

raza de los esclavos que di ahí lo demás era pa' el, pero entoce ya los otros, a los que apenas lo descubrieron de un lado empezaron con la bulla y el alboroto y ...se ennavegó de agua y hasta allí llegaron y de ahí no ha vuelto nadie ...a ...vuelve'

10. Cuando vino don Ulogio de Timbio, que le dio fiebre por e' habe' quebrao ese frasco, eso si salieron, eso si uno por uno a los quince días, eran siete ya los quince días se había acabao todo siete...se murieron.
- 10.1 Habían encontrao una botella con que ahí contenía un veneno, quién sabe qué diablo, que contaminaba, entoce e con la...con barretón que etaba covando entoce lo quebraron, ¿ya? Entoce. E' que habían enterrao e' que era de bisulfuro envenenao
11. Ese entierro no se lo ha llevao río ¡Allá no salió río! Allá no salió río. De pu' que vino lo de Timbio empezó a cová un señó mister Bryan y el finao José Genaro de aquí, esa gente, también no se murieron...ja! ja! ja! Era extranjero él era Estado Unidos, Gerardo Bryan se llamaba, era el apellío. El se murió al fin, bueno ya estaba bastante mayor.
12. Depue' vino uno, Primitivo Hidalgo ¡homb'e ese era del Tambo! Ése vino y el sólo se iba, había hecho un ranchito, a ve' si lo veía alde' y él esca'baba y esca'baba y una noche lo había cogido y le había dao una zamarriada ¡ja! ja! Ese homb'e contaba quesque le dicia ese espilitu qué qui hace ahí, que si eso era de'l pa'nda' bu'cando ahí. Primitivo Hidalgo llamaba
- 12.1 No, y pu'e lo zamarrió, que eso no era de'l pa' sácalo y el homb'e dormía ahí, guapo, solo. Lo zamarrió y salió el homb'e con una jiebre que ese homb'e andaba caminando y era como un carrizo que se puso secu , casi tuotal, al fin se murió también .Primitivo Hidalgo llamaba.

Este relato fue hecho en 1987 por Don Amador Camilo, nacido en Quilcacé el 10 de mayo de 1910

Imágenes

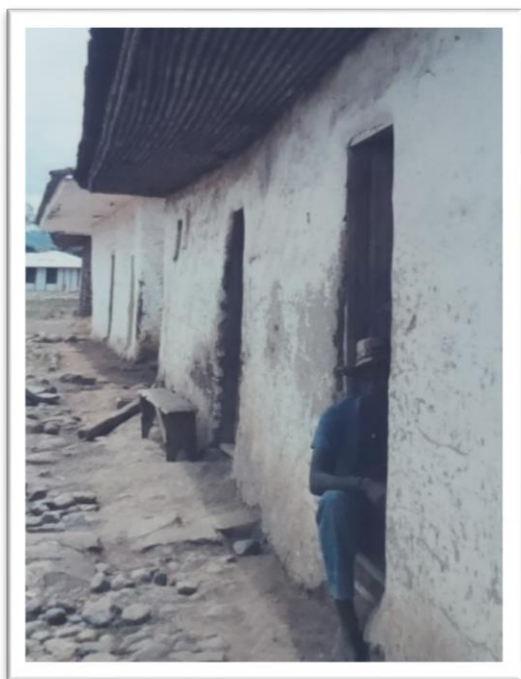


Imagen 1. Frentes casas de Quilcacé. Foto Olga Marlene Campo (1987)

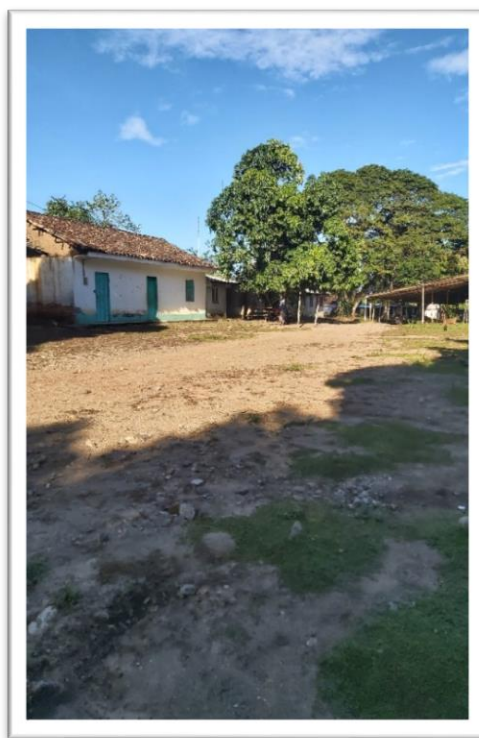


Imagen 2. Frentes casas de Quilcacé. Foto Olga Marlene Campo (2021)



Imagen 3. Distribución de vivienda en Quilcacé. Foto Olga Marlene Campo 2021



Imagen 4. Rio Quilcacé paso a La Banda Foto Olga Marlene Campo 1987



Imagen 5. Leonilde Caicedo (Tejedora de esteras) Foto Olga Marlene Campo 1987



Imagen 6. Simón Tombé Pillimue Habitante Misak en Quilcacé Foto Olga M Campo 1987

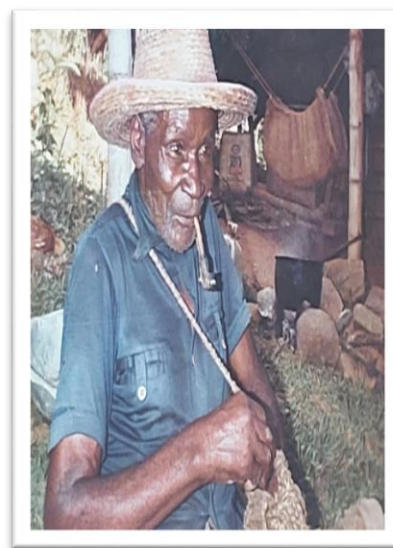


Imagen 7. Juan Onofre Caicedo Curandero 1987 Foto Olga M Campo



Imagen 8. Marcha lugar del entierro Apilamiento de piedras y corriente de agua. Foto Olga M. Campo 2021