



**COMPONENTE CARACTERIZACIÓN DE LA POBLACIÓN  
AFRODESCENDIENTE**

**DOCUMENTO TÉCNICO**

**La persistencia del racismo contra los afrocolombianos como estado  
de cosas inconstitucional**

Ensayo preparado dentro del proyecto de apoyo al Cumplimiento del Auto 005 de 2009  
referente a la Protección de derechos fundamentales de la población afrodescendiente  
víctima del desplazamiento forzado en el marco de superación del estado de cosas  
inconstitucional declarado en sentencia T-025/04

**Jaime Arocha Rodríguez, PhD**

**Miembro del Comité Científico Internacional Proyecto UNESCO La Ruta del Esclavo:  
Memoria, Resistencia y Patrimonio,**

**Con el apoyo de la historiadora Mónica Hernández Ospina. MA  
y del antropólogo Miguel Ángel Hernández**

Bogotá D.C., Enero de 2012

## RESUMEN EJECUTIVO

Este ensayo trata el goce pleno de los derechos de las víctimas afrodescendientes del desplazamiento forzado a la eliminación del racismo mediante la Cátedra de Estudios Afrocolombianos que introdujo la Ley 70 de 1993 para el sistema de educación pública en los niveles de básica primaria y secundaria. Infortunadamente, a lo largo de estos 19 años, el Estado colombiano asumió un compromiso errático con respecto a la institucionalización de esa reforma educativa, por lo cual surge la pregunta de si esa indecisión ha contribuido a empeorar el estado de cosas inconstitucional objeto del Auto 005 que la Corte Constitucional emitió en 2009. Ese año, la magistrada de la misma corte, María Victoria Calle, manifestó una preocupación comparable en la Sentencia 931. Luego de explicar las razones de la inquietud, el escrito muestra cómo un sistema de ciencia y tecnología que incluya un programa de formación doctoral y se base en esa Cátedra puede iluminar las competencias y conocimientos que hoy las víctimas afrocolombianas del desplazamiento forzado consideran menospreciados, y excluidos de las reparaciones que requiere la sentencia T-25 de 2004.

Este escrito se atreve a recomendar que la Corte Constitucional le solicite al gobierno que tome pasos decididos hacia la consolidación de pedagogías alternativas que combatan la llamada “desdicha genealógica” consistente en que aun hoy en día la gente negra —desplazada o no— se perciba a sí misma u otros la perciban como descendiente de esclavos y no de quienes fueron miembros de naciones altamente

#

civilizadas del África occidental y central (Gil 2010; Lavou 2002). Para combatir esa desdicha, no han bastado los ejercicios de resistencia a favor de la libertad y de la auto-humanización que desde la colonia han realizado las personas esclavizadas y sus descendientes. Tratantes y esclavistas se pertrecharon en los códigos negros, ese sistema legislativo colonial que catalogó a cautivas y cautivos como “bienes muebles”, por lo tanto incapaces del raciocinio abstracto. De ese troquel didáctico ejercido en la larga duración ha dependido la incapacidad social para percibir los aportes africanos y afrocolombianos hacia la formación y desarrollo nacionales.

Desde el ideal de darles visibilidad a esos aportes, la recomendación a favor de una pedagogía alternativa tiene que ver con la esperanza de lograr que quienes orientan el desarrollo del país se percaten de la valía económica, ambiental y humana de los sistemas afrocolombianos de producción, como cimiento de la reparación que más requiere la gente negra desplazada, a saber, el retorno seguro a los territorios que crearon sus ancestros. Sin embargo, las políticas para alcanzar esa meta dependerá de que sus diseñadores rompan con aquellos esquemas interpretativos de la realidad que les impiden valorar la contribución de esos sistemas la resiliencia territorial: antes de ser desplazados, sus inventores multiplicaban la diversidad de especies vegetales por medio de sus prácticas botánicas y médicas, al mismo tiempo que enriquecían los repertorios de sus conductas por la movilidad que les ofrecían aquellos troncos propios de su organización social que han generado redes de familiares que interconectan aldeas, puertos ribereños y

#

metrópolis de este país, de Ecuador, Venezuela, el Caribe insular y los Estados Unidos. En segundo lugar, que los mismos expertos aprecien la manera como la gente afrocolombianas alcanzó un logro que hoy los expertos en cambio climático consideran indispensable, combinar producción con conservación. La primera ha dependido ya sea de los patios y zoteas o plataformas agrícolas donde las mujeres cultivan aliños, plantas que curan y árboles que usan en los ritos para hermanar a sus hijas e hijos con la naturaleza. También, de las franjas ribereñas donde la comunidad siembra arroz y maíz, o del monte biche, ámbito del plátano y los frutales, hasta llegar al monte alzado, espacio de los espíritus guardianes de la selva virgen. El paso siguiente consistirá en que los mismos expertos cuantifiquen los servicios ambientales que esas formas de producción les prestan a las áreas metropolitanas del país, no sólo por la seguridad alimentaria que pueden ofrecer, sino por el agua y el aire que purifican y multiplican.

Otros efectos deseables de esas pedagogías sistemáticas consistirían en la valoración de la historia que nos ha unido con las regiones occidentales y centrales de África, así como de los universos simbólicos, estéticos y espirituales creados a partir del diálogo entre las memorias ancestrales provenientes de esas regiones del mismo continente, y los legados indígenas y europeos. De estas humanizaciones dependería la erosión del racismo que le crea obstáculos a las reparaciones que identifica el Auto 005 de 2009, y de las cuales está urgida la gente de ascendencia africana que ha sido desplazada por la violencia.

#

Introducción	5
Pedagogías abortadas	5
Invisibilidad, Estereotipia y Desdicha Genealógica	5
Procedencia y resistencia	5
Las incansables asimetrías étnicas	5
Polimorfismo	5
Polimorfismo de cría de cerdos y agricultura	5
Zoteas: agricultura y medicina femeninas	5
Agromominero y de cuidado de animales	5
Agricultura y pesca	5
Concheras de los esteros	5
Conjugar en pasado	5
Espiritualidad en riesgo	5
Vírgenes y santos afroperuanos y afrocolombianos	5
Consideraciones Finales	5
Referencias	5
Anexos	5
INFORME DEL VIAJE A URABÁ POR MIGUEL ÁNGEL HERNÁNDEZ	5

## **Introducción**

Este ensayo trata el goce pleno de los derechos de las víctimas afrodescendientes del desplazamiento forzado a la eliminación del racismo mediante la Cátedra de Estudios Afrocolombianos. Formula la pregunta referente a si la falta de compromiso institucional para alcanzar esa meta también podría verse como un estado de cosas inconstitucional. Luego de explicar las razones de ese interrogante, muestra cómo un sistema de ciencia y tecnología basado en esa Cátedra iluminaría los saberes y competencias que hoy las víctimas afrocolombianas del desplazamiento consideran menospreciadas y por lo tanto excluidas del proceso de reparación que requiere la sentencia T-25 de 2004.

El trabajo se llevó a cabo para apoyar el análisis que desarrolla la Corte Constitucional sobre el cumplimiento del Auto 005 de 2009 referente a la Protección de derechos fundamentales de la población afrodescendiente víctima del desplazamiento forzado en el marco de superación del estado de cosas inconstitucional declarado en sentencia T-025/04. Responde a la petición formulada por el profesor Manuel José Cepeda y la magistrada auxiliar Clara Elena Reales de desarrollar una tipificación cultural de las personas de ascendencia africana amparadas por ese auto, la cual permitiera complementar aquellos marcadores raciales mediante los cuales un sector de las comunidades de Jiguamiandó y Curvaradó parece pretender excluir a aquellos desterrados que han regresado o pretenden regresar a sus territorios ancestrales. La petición obedecía a la sospecha de que entre otras comunidades negras del país hubiera personas interesadas en aplicar la misma estrategia de exclusión.

Responder la solicitud implicó analizar los materiales relacionados con el censo de quienes han regresado o intentan regresar a Jiguamiandó y Curvaradó, reunirse con funcionarios del Ministerio del Interior responsables de las siguientes etapas de ese censo, buscar etnografías que actualizaran parte de la información sociocultural acopiada en el decenio de 1990, y entrevistar o estudiar

#

informes de quienes, pese al conflicto armado, han podido hacer trabajo etnográfico de terreno sobre esa información.

De esa reflexión parecían evidentes varios marcadores de identidad cultural, a saber: el polimorfismo de los sistemas de producción del Afropacífico y Afrocaribe, donde están en riesgo de desaparecer (Camargo 2010); los troncos o ramajes familiares que integran familias extendidas a lo largo de líneas paternas y maternas y que remontan su origen a un ancestro fundador de carácter mítico (Friedemann 1974), así como el culto a los antepasados y a los santos vivos, o figuras del santoral católico a las cuales se les atribuye la cualidad de comunicarse con los humanos mediante diversas manifestaciones (Arocha et al. 2008). Inclusive surgía la posibilidad de transformar esos marcadores en preguntas que pudieran incorporarse a los diseños censales para los anillos 2 y 3 de Jiguamiandó y Curvaradó, alternativa difícil de alcanzar dentro de los plazos fijados para la realización de esos censos. Requeriría presentarla formalmente al Ministerio del Interior, para que éste, a su vez, la sometiera a consideración de los miembros de los consejos comunitarios implicados y que de ahí fuera incorporada a los respectivos formularios. Sin embargo, esa sería una opción que la Corte Constitucional quizás podría considerar para otros casos luego de que analice las apreciaciones que siguen. Surgen de dos preocupaciones: una, la orfandad que la documentación estudiada presenta con respecto a la caracterización cultural de los desplazados de ascendencia africana<sup>1</sup>, y otra la certeza de que esa orfandad haya dependido de la falta de compromiso del Estado con la implantación plena de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos, como instrumento para hacer visibles esas identidades y de ese modo combatir los diversos tipos de racismo que afectan el goce de los derechos de esas personas. De ahí la idea de examinar componentes fundamentales de esas identidades con respecto a los vacíos en la consolidación de la

#####

<sup>1</sup> Los numerales 37-55 del Auto 005 se refieren a la precariedad de la información para caracterizar a la población afrocolombiana afectada por el desplazamiento.

#

Cátedra.

**Pedagogías abortadas**

Entre el 13 de agosto y el 10 de octubre de 2007, la Corte Constitucional envió convocatorias a “[...] una sesión de información técnica para verificar las medidas adoptadas para superar el estado de cosas inconstitucional declarado en la sentencia T-025 de 2004 sobre el problema del desplazamiento forzado interno, desde la perspectiva de las comunidades afrodescendientes desplazadas o en riesgo de desplazamiento”. La sesión tuvo lugar el 18 de octubre de ese año. Junto con otras fuentes, permitió constatar que la “[...] indicación por parte del juez constitucional no se ha traducido, a la fecha, en acciones integrales, concretas y especialmente diferenciadas orientadas a resolver la situación crítica que enfrenta la población afro descendiente y que, en términos generales, ha limitado el goce y ejercicio efectivo de todos sus derechos individuales y colectivos” (Auto 005, numeral 6). De ahí que hubiera expedido el Auto 005 de 2009 con exigencias perentorias para que el poder ejecutivo desarrollara las políticas públicas necesarias para la superación de ese estado de cosas inconstitucional. De las pruebas aportadas por las organizaciones participantes<sup>2</sup>, sobresale “El menosprecio por los

#####

<sup>2</sup> Que algunas comunidades afrodescendientes específicas que se encuentran desplazadas o en riesgo de desplazamiento, así como organizaciones que agrupan a tales comunidades y representan sus intereses, han manifestado su interés en tomar parte en la sesión pública de información técnica a realizarse el 18 de octubre, por lo cual serán invitadas a participar en la misma en la presente providencia. Estas comunidades y organizaciones son: la comunidad de Curvaradó (Chocó), la comunidad de Jiguamiandó (Chocó), la comunidad de Cacarica (Chocó), las comunidades de El Charco (Nariño), las comunidades del Río Tapaje (Nariño), la comunidad de San Miguel del municipio de San Juan (Chocó), las comunidades del Bajo Río Naya (municipios de Buenos Aires y López de Micay en el Cauca, y Buenaventura en el Valle), las comunidades de los municipios de Mosquera y Olaya Herrera (Nariño), la Mesa Municipal de Población Desplazada de Tumaco, la comunidad de La Nupa (Tumaco) y otras personas afrodescendientes desplazadas desde la ciudad de Tumaco a otras regiones del país, representadas por la Fundación Arte y Cultura del Pacífico (FUNDARTECP), el Consejo para el Desarrollo Integral de las Comunidades Negras de la Cordillera Occidental de Nariño, algunos líderes y personas afrodescendientes desplazados en Buenaventura, la Asociación de Comunidades Afrodescendientes del Bajo Atrato (ASCOBA), la Red de Consejos Comunitarios del Pacífico Sur (RECOMPAS), el Consejo Comunitario Mayor del Medio Atrato (COCOMACIA), la organización Proceso de Comunidades Negras (PCN), la Conferencia Nacional de Organizaciones Afrocolombianas (CNOA), la organización Asociación para el Desarrollo Integral de la Mujer, la Juventud y la Infancia, “Asomuje y Trabajo”, la Asociación de Afrocolombianos Desplazados (AFRODES), el Comité de Desplazados Gestión y Veeduría (CODEGEVED) y el Consultivo de Alto Nivel y Consejero Nacional de Cultura por las Comunidades Negras.



#

saberes y competencias propios de las comunidades afrocolombianas” (Auto 005, numeral 107). La afirmación parecería referirse a las actitudes que asumen los miembros de las comunidades que reciben a los desplazados de ascendencia africana. Sin embargo, también se manifiesta en materiales de apoyo al cumplimiento de la sentencia T-25, debido a la reducción de las víctimas a cifras que ocultan la tragedia emocional del desplazamiento forzado y los saberes y competencias que, no obstante los vacíos en el apoyo estatal, han hecho posible la reconstrucción personal, familiar y social (véase, también, Gaviria y Espinosa 2011, ). Del mismo modo, el Plan Nacional de Desarrollo 2010-2014, prosperidad para todos invisibiliza los sistemas ancestrales de producción que ha practicado la gente de ascendencia africana. Más bien privilegia iniciativas empresariales como la del monocultivo de palma aceitera, pese a que la Corte Constitucional ya había llamado la atención sobre esta asimetría (Auto 005 numeral 70) y a que algunas de las empresas que han hecho esas siembras han sido ligadas por el sistema judicial a la desposesión territorial de las personas afrodescendientes (CIDH 2009b, numeral 86). Por su parte, la Ley 1448 referente a la reparación de víctimas y restitución de tierras presenta tales vacíos con respecto a esos pueblos, que la Mesa Nacional de Organizaciones Afrocolombianas (2011) redactó y le presentó al Ministerio del Interior la Propuesta de decreto ley para las víctimas afrocolombianas, negras, palenqueras y raizales, con ocasión de las facultades extraordinarias otorgadas en el artículo 205 de la Ley 1448 de 2011, pero hasta el 14 de octubre de 2011 esa organización no había recibido respuesta alguna<sup>3</sup>. Esa respuesta habría constituido una demostración del compromiso estatal con los Derechos fundamentales a la Consulta y al Consentimiento Libres, Previos e Informados de las Comunidades Negras, Afrocolombianas, Palenqueras y Raizales en Colombia. Sin embargo, esa alternativa no

#####

<sup>3</sup> Información del abogado Diego Grueso de la Asociación Nacional de Afrocolombianos Desplazados (Afrodes) en el marco del Intercambio de experiencias Sur-Sur entre Colombia y Honduras, octubre 14 de 2011.

#

ha tenido lugar, debido a la persistencia del Ministerio del Interior en tramitar todos los procesos de consulta previa sólo con la Consultiva de Alto Nivel para las Comunidades Negras, pese a que mediante la sentencia C-530 de agosto de 2010, el Consejo de Estado dictaminó que en esa comisión no estaban representados los consejos comunitarios de las comunidades negras, ni las organizaciones que los han apoyado, y que por lo tanto no consistía en el ámbito legítimo para realizar tales procesos. Debido a esa determinación, el 10 de diciembre de 2011, la Coordinación Regional del Pacífico Colombiano integrada por organizaciones étnico-territoriales y de las Jurisdicciones Eclesiásticas de la Iglesia Católica, le dirigieron al presidente Juan Manuel Santos una carta que expresa lo siguiente<sup>4</sup>:

[...] ponemos de manifiesto nuestra preocupación y posición frente al procedimiento surtido para la construcción del Decreto con fuerza de ley, para la Regulación de los derechos y garantías de las víctimas pertenecientes a la población afrocolombiana en la ley 1448 de 2011, Ley de Víctimas y de Restitución de Tierras.

1. Saludamos que su gobierno haya tomado la iniciativa y asumido el compromiso de sacar adelante la mencionada ley, pues esto contribuirá a avanzar en el reconocimiento de los Derechos de las víctimas del conflicto armado que padece nuestro país, mediante el esclarecimiento de la verdad, la aplicación de la justicia y la reparación, como un paso hacia la paz para la superación de este conflicto que lamentablemente se prolonga.

2. Nos preocupa que el proceso de consulta sobre la construcción del Decreto - ley aplicable para la población afrocolombiana no haya sido transparente y por lo tanto a

#####

<sup>4</sup> [www.renacientes.org/index.php?option=com\\_phocadownload&view=category&download=167:carta-coordinacion-regional-del-pacifico-al-presidente-sobre-cp-de-ley-de-victimas&id=9:ddhh&Itemid=192](http://www.renacientes.org/index.php?option=com_phocadownload&view=category&download=167:carta-coordinacion-regional-del-pacifico-al-presidente-sobre-cp-de-ley-de-victimas&id=9:ddhh&Itemid=192)

#

nuestro juicio inexistente, lo cual se manifiesta en las siguientes razones:

a. No se cumplió con el procedimiento exigido por la misma ley 1448 de 2011 en su artículo 205, inciso b en el sentido que el gobierno nacional consultará a los pueblos étnicos a través de las autoridades y organizaciones representativas bajo los parámetros de la jurisprudencia constitucional, la ley y el derecho propio.

b.El plazo que se dio fue muy limitado y no permitió poder llegar a todas las comunidades.

El interlocutor de parte de las comunidades afrocolombianas no era el idóneo ni legítimo.d. Los miembros de la Consultiva de Alto Nivel en las jornadas que convocaron para la consulta de la referencia introdujeron otros temas o proyectos de ley a consultar, en sesiones de trabajo de un día o menos, que no posibilitaron hacer una auténtica reflexión sobre el futuro Decreto con fuerza de Ley de Víctimas ni mucho menos surtir una consulta y, por ende, tampoco se puede colegir que con ello, haya habido la participación que busca la Constitución Política con este derecho fundamental.

3. Por todo lo anterior expresamos nuestra exigencia para que su gobierno proceda en derecho y haga un auténtico proceso de Consulta Previa, que permita el Consentimiento pleno Libre e Informado a la población afrocolombiana sobre el Decreto facultado por la Ley 1448 de 2011. Creemos que, nos evitaríamos recorrer nuevamente el camino.

Es importante señor Presidente, informarle que muchos Consejos Comunitarios venimos avanzando en importantes reflexiones al respeto y en algunas regiones contamos con propuestas de la referencia que gustosamente podemos discutir y mejorar con su concurso.

#

Más tarde, como esa situación podría repetirse con respecto a la Ley de Desarrollo Rural, el 17 de enero de 2012, reconocidos académicos de dentro y fuera del país, así como 156 Consejos Comunitarios de Comunidades Negras<sup>5</sup> se volvieron a dirigir al presidente Santos para que interviniera a favor de un proceso que de verdad llegue a ser verdad informado, libre, de buena fe y apele a procedimientos adecuados para la debida concertación, y no se basara en esa interacción exclusiva del Ministerio del Interior con la Consultiva de Alto Nivel por su carácter clientelista y poco transparente<sup>6</sup>.

Adicionalmente, el Informe Nacional de Desarrollo Humano 2011, Colombia Rural razones para la esperanza (PNUD 2011: 162) avala una cuantificación que deriva en menosprecio por la gente de ascendencia africana:

La vulnerabilidad en una estructura productiva regional se puede medir con el coeficiente de localización de actividades productivas calculado para doce subregiones del Chocó biogeográfico (Viáfara et al. 2009). La medición encontró una estructura agrícola con uno o dos renglones predominantes, pero sin base agroalimentaria diversa, en municipios con territorios colectivos sin actividades productivas variadas, a pesar de la localización de la región Pacífica. La baja dotación de capital humano e infraestructura, el clima y la pequeñez de su mercado pueden afectar de manera negativa las posibilidades de emprendimiento, inclusive para efectos de la soberanía alimentaria.

9\_

El párrafo citado sugiere el interrogante de si la noción de “capital humano” incluye a personas iletradas con carreras ceremoniales

#####

<sup>5</sup> [http://renacientes.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=857:respetado-senor-presidente-ordene-garantizar-el-derecho-a-la-consulta-previa&catid=1:ultimas-noticias&Itemid=128](http://renacientes.org/index.php?option=com_content&view=article&id=857:respetado-senor-presidente-ordene-garantizar-el-derecho-a-la-consulta-previa&catid=1:ultimas-noticias&Itemid=128)

<sup>6</sup> <http://www.elespectador.com/impreso/opinion/columna-322225-poder-de-clientela>; <http://www.lasillavacia.com/historia/dejara-santos-que-les-metan-un-gol-las-comunidades-afro-30822>; <http://www.elespectador.com/impreso/opinion/columna-322569-consulta-previa-y-pedagogia>

#

como las de síndico o síndica, fundamentales para la celebración de aquellas fiestas en honor a santos patronales que aglutinan y le dan sentido a las comunidades del Afropacífico, o más bien si ese índice tan sólo cuantifica niveles de educación formal. La inclusión de esas carreras ceremoniales consistiría en un paso hacia visibilización y calificación de saberes y competencias de los afrocolombianos como medio de alcanzar los propósitos de la sentencia T25. Sin embargo, hace once años que esa superación ya había sido contemplada por la Ley 70 de 1993 y el Decreto 1122 de 1998, mediante la Cátedra de Estudios Afrocolombianos, la cual hoy debería haberse extendido desde los niveles de educación básica primaria, media y secundaria hacia la universitaria, si el Estado hubiera tomado en serio el propósito de hacer visibles las contribuciones de la gente negra al funcionamiento de la nación y, por lo tanto, de combatir las diversas formas racismo que la han afectado. La reforma curricular que esa ley propuso pretendía, en primer lugar, implantar programas de etnoeducación que respondieran al trayecto y aspiraciones de estudiantes afrocolombianos, palenqueros y raizales, la mayoría de ellos socializados dentro de paradigmas basados en la oralidad como mecanismo fundamental de aprehender y transmitir el conocimiento, pero poco conocedores de las etnonaciones africanas de las cuales descienden, por efecto de un sistema de educación que, si las incluye dentro de la enseñanza, las identifica como salvajes o bárbaras (Digniafro 2010). Y en segundo lugar, introducir programas curriculares sobre el protagonismo de la gente negra dentro de procesos históricos, económicos, sociales, políticos y de creación estética y simbólica relevantes para la formación de la identidad nacional, y por lo tanto para todos los colombianos.

De haber contado con la recepción adecuada, quizás hoy esa Cátedra habría dado origen a un sistema de ciencia y tecnología basado en institutos universitarios de investigación y formación de doctores que enfocaran aspectos relevantes tanto para los pueblos de ascendencia africana como para todo el conjunto social, incluyendo (i) los legados históricos de los miembros de etnonaciones de África

#

occidental y central que nutrieron la trata atlántica durante cinco siglos; (ii) los efectos contemporáneos del racismo que cimentó ese comercio indigno de seres humanos, definido como crimen contra la humanidad en 2001 por la Comisión de las Naciones Unidas contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas reunida en Durban (Sudáfrica); (iii) las culturas a las cuales la gente esclavizada dio origen en las Américas, no obstante la marginalidad y privaciones que implicaron la deportación forzada desde África y el posterior cautiverio, con énfasis en los sistemas ideados para la producción económica, la comunicación, la organización social, la participación política, la creación estética y la espiritualidad; (iv) los aportes de los pueblos de ascendencia africana a la formación nacional; (v) los modelos de desarrollo apropiados para la gente de ascendencia africana asentada en las áreas rurales y urbanas del país, y (vi) los sistemas pedagógicos que permitieran divulgar e instituir esos hallazgos en los niveles de educación superior, media y primaria.

No obstante la importancia de la cátedra, aun hoy consiste en aproximaciones dispersas, relativamente aisladas y cuya continuidad no necesariamente responde a claros compromisos estatales (Digniafro 2010). Un primer grupo es el de iniciativas a cargo de profesores universitarios como la de etnoeducación que lleva a cabo la Universidad del Cauca en el norte del Departamento (Rojas 2008); la de la Universidad Distrital sobre la presencia de África en los textos escolares, o las de las universidades Javeriana y Nacional para la formación de docentes del Distrito Capital de Bogotá. Un segundo grupo es el de los docentes de colegios públicos agrupados en redes como la Red Eleguá y Los Hilos de Ananse, así como el esfuerzo de maestros de Córdoba y Sucre, y un tercer esfuerzo es el de el que la Secretaría Distrital de Educación de Bogotá, la Subsecretaria de Calidad y Pertinencia, la Dirección de Inclusión e Integración de Poblaciones, y la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo –AECID-, proyecto Dignificación de los Afrodescendientes desarrollan hacia la articulación de la Cátedra de

#

Estudios Afrocolombianos al Currículo Educativo Distrital. Por fuera de ellos, en casi todas las instituciones educativas del país, la innovación ha quedado reducida a elementales representaciones exotizadas de teatro, música y danza para celebrar las fiestas de la Afrocolombianidad (21 de mayo) o de la Diversidad (12 de octubre) (Arocha et al. 2007). De ninguna manera se ha tratado de una propuesta transversal, sistemática y dignificada para que instituciones y personas confluyan en la superación del racismo que deletrea el Auto 005 (numerales 67-69, 106-113), incluyendo el de carácter estructural que se aprecia en el informe del PNUD Los afrocolombianos frente a los objetivos del Desarrollo del Milenio sobre el desempeño del Estado colombiano con respecto a la erradicación de la pobreza extrema y el hambre, el lograr de la educación básica universal, la promoción de la igualdad entre los géneros y la autonomía de la mujer, la reducción de la mortalidad infantil (menores de cinco años) , la mejoría de la salud sexual y reproductiva, el combate del VIH/SIDA, la malaria y el dengue y la garantía de la sostenibilidad ambiental (PNUD 2011b). Por otra parte, incluyen el racismo cotidiano, conforme se deduce de los testimonios ofrecidos por las organizaciones que participaron en la sesión técnica del 18 de octubre de 2007, a saber:

- La vivencia diaria de actitudes y comportamientos racistas por parte de las instituciones y la ciudadanía en general contra la población afrodescendiente;
- Las mayores dificultades para la articulación laboral de la población afrocolombianas ocasionada por sus bajos niveles educativos. Cuando logran su vinculación laboral, se hace generalmente en oficios que requieren menos conocimientos y habilidades y reciben menor remuneración;
- El [ya mencionado] menosprecio por los saberes y competencias propios de las comunidades afrocolombianas
- La falta de apoyo institucional al fortalecimiento de las organizaciones de población afrocolombianas como un recurso

#

para reconstruir la solidaridad y gestionar de manera colectiva la reclamación de sus derechos (véase el numeral 107 del auto 005 de 2009)

Pese a que no afecte directamente el goce pleno de los derechos de las víctimas afrodescendientes del desplazamiento forzado, la falta de compromiso por parte del Ministerio de Educación y las respectivas secretarías departamentales y municipales con respecto a la introducción, implantación, consolidación y expansión de pedagogías sistemáticas contra el racismo y a favor de las civilizaciones africanas y afroamericanas, como las que es posible contemplar dentro de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos, ¿podría constituir un estado de cosas inconstitucional?

La Corte Constitucional ha sido sensible a esta falla estructural. En la sentencia 931 de 2009, la magistrada María Victoria Calle Correa sostuvo que

14. El Estado colombiano nunca ha realizado hasta el momento un pronunciamiento institucional o ha expedido una ley encaminada a reparar a las víctimas del crimen de esclavitud en la historia de Colombia. La Asamblea Nacional Constituyente de 1991 decidió proteger a las comunidades negras de Colombia, en el contexto de un estado pluriétnico y multicultural. En tal contexto, es deber del Estado tomar las medidas adecuadas y necesarias para superar las marginaciones y exclusiones, producto de la injusticia que históricamente se dio en Colombia con la esclavitud, así como también, de injusticias más recientes.

16.2.5. Así, a pesar de las consagraciones normativas, los avances jurisprudenciales y las luchas adelantadas por la población afrocolombiana, la cultura política



nacional no ha decantado la necesidad de reconocer la real marginación y exclusión a la que estas comunidades han sido sometidas. En tal contexto, son también pocas y limitadas las medidas y acciones que promuevan la inclusión, la equidad y la igualdad de las comunidades negras de Colombia.

16.2.2. También se han promulgado numerosos decretos reglamentarios y elaborado directivas presidenciales y documentos de política orientados a favorecer a la población negra o afrocolombiana que buscan articular la participación de estas comunidades en los espacios de planificación, discusión y decisión de las políticas del país y en los procedimientos de reglamentación para el reconocimiento de la propiedad colectiva. Aunque institucionalmente, también se ha reconocido que “se carece de una política orientada al grueso de la población negra o afrocolombiana dispersa en campos y ciudades de nuestra geografía que se encuentra en condiciones de marginalidad, exclusión e inequidad socioeconómica. Por lo [que] se hace necesario avanzar en acciones afirmativas orientadas a crear mecanismos para el mejoramiento de sus condiciones de vida.”

16.2.5. Así, a pesar de las consagraciones normativas, los avances jurisprudenciales y las luchas adelantadas por la población afrocolombiana, la cultura política nacional no ha decantado la necesidad de reconocer la real marginación y exclusión a la que estas comunidades han sido sometidas. En tal contexto, son también pocas y limitadas las medidas y acciones que

#

promuevan la inclusión, la equidad y la igualdad de las comunidades negras de Colombia.

Aquí no se trata de sostener que la Cátedra de Estudios Afrocolombianos sea panacea para superar todos los lastres de la discriminación racial. Sin embargo, estas páginas sí sugerirán los caracteres estructurales y cotidianos de racismos con el potencial de comprometer la realización plena de esos derechos, y a su vez de ser corregidos mediante pedagogías relevantes.

### **Invisibilidad, Estereotipia y Desdicha Genealógica**

El racismo tiene dos motores fundamentales, invisibilidad y estereotipia (Friedemann 1984). La primera es un instrumento de poder inventado alrededor de la supuesta superioridad racial blanca, consistente en ocultar las historias universales, nacionales y regionales protagonizadas por los africanos y sus descendientes en las Américas (Arocha et al, 2007). Lo refuerza la negación de los hechos, fenómenos y sucesos que esos pueblos y civilizaciones protagonizaron y siguen protagonizando y. lo complementa la estereotipia, variación de la invisibilidad que se caracteriza por la reducción de complejidades y diversidades estéticas, sociales, mentales y simbólicas a rasgos simples, invariables por su supuesto carácter atávico (ibid).

Invisibilidad y estereotipia han sido objeto de pedagogías metódicas formales, como las que utilizaron curas doctrineros durante la colonia o las que hoy aplica el sistema educativo, e informales como las que divulgan los medios de comunicación de masas valiéndose de instrumentos en apariencia inocentes, como los chistes de “negros”. Debido a ese troquel didáctico aplicado a las mentes, hoy persiste una “desdicha genealógica” consistente en que la gente negra se perciba a sí misma y otros la perciban como descendiente de esclavos y no de pueblos africanos civilizados (Gil 2010; Lavou 2002). A su vez, cotidianidades modeladas por esa

#

desdicha tienen que ver con la ansiedad que ocasiona el síndrome postesclavista con efectos negativos en la organización familiar, el desempeño laboral y la participación social, los cuales hasta ahora comienzan a ser abordados, como ha sido posible hallar en uno de los paneles del Taller conjunto del Harriet Tubman Institute de la Universidad de York (Canadá) y del Programa UNESCO La Ruta del Esclavo sobre la Enseñanza de la Diáspora Africana, celebrado en esa universidad, entre el 5 y el 7 de noviembre de 2010 (<http://tubman.appsol.yorku.ca2010unescoworkshop/>).

El síndrome postesclavista tiene que ver con la voluntad de olvidar los efectos ocasionados por 4 siglos de confinamiento en los diversos campos de concentración ideados por los tratantes, a saber, las factorías de las costas africanas, donde almacenaron a las personas capturadas antes de que fueran exportadas. En segundo lugar, las barcos diseñados para optimizar la capacidad de carga en condiciones de sometimiento mediante las armas y en detrimento de la higiene, y la intimidad personales (Arocha, et al. 2008: 31; Thompson 1993). En tercer lugar, las aduanas que recibían los “cargamentos” humanos a ser maquillados y embellecidos para su venta, después del cual, esas personas pasarían a haciendas, plantaciones y minas desde donde huyeron o salieron por medios legales hacia la formación de entidades territoriales y sociales autónomas. Durante los último 20 años, esas entidades se han convertido en objetivos militares y de desplazamiento. Así, las personas desterradas se han refugiado en asentamientos que, al menos por un tiempo, corresponden con las condiciones de vigilancia, salud pública y carencia de intimidad comparables a las de los anteriores campos de concentración.

Africanos y africanas además constituyeron los únicos migrantes desnudos de la humanidad. La desnudez no sólo simbolizaba sujeción, sino privación de objetos que permitían producir comida, alimentarse, defenderse y tener una vida en

#

sociedad. Lo contrario ha sucedido con los migrantes armados, portadores de cruces y armas, o los migrantes familiares que pueden viajar con fotografías y ollas para cocinar (Glissant 2002: 16). Con todo, a africanos y africanas no les pudieron arrebatarse las estéticas corporales con símbolos geométricos o tridimensionales que representaban la identidad étnica. Tal es el caso de escarificaciones labradas en la cara, el dorso o los miembros, así como de los afeites del cabello y los peinados, o las tallas dentales (De Sandoval 1987: 62, 122, 132, 142-149, 152, 153). Tampoco pudieron arrebatarse la memoria. Ya en las Américas, esas estéticas del cuerpo sirvieron como soportes de la memoria, y ésta como medio de reconstituirse en lo personal, ecosistémico, social y espiritual, pero además como cimiento de la resistencia contra la pérdida de la libertad. La ejercieron por medio de acciones ortodoxas, como el cimarronaje armado y heterodoxas, como la magia y la brujería, las cuales emplearon para aterrorizar a los amos (Maya 2005). Adicionalmente, aprendieron a valerse de la legislación hispánica para argumentar a favor de su libertad, como sucedió con la extracción subrepticia de oro del cual se valieron para comprarles a los esclavistas las cartas de libertad (Sharp 1976). Resistirse en pro de la emancipación fue un proceso que se extendió por ambos litorales y valles interandinos, el cual ni cesó, ni ha cesado, así no corresponda a las manifestaciones más reconocidas de movimientos sociales y políticos.

### **Procedencia y resistencia**

De haber existido una Cátedra de Estudios Afrocolombianos debidamente institucionalizada y apoyada desde el Estado, esa desdicha genealógica habría sido combatida mediante la enseñanza y divulgación amplia tanto de los orígenes de la gente deportada desde África occidental y central, como del ejercicio de la memoria a favor de la recuperación de la libertad. Uno y otro propósito habrían requerido aprender cartografías que hoy siguen ignorando profesores de colegios y universidades (Arocha et al. 2007), pero que la gente medio conoce por la prensa que cubre, por una parte, las

#

guerras civiles o las hambrunas africanas, y por otra parte, la expansión de la minería del oro, el monocultivo de coca y palma, así como el conflicto armado, sea éste antecedente o consecuencia de los programas de desarrollo que impulsan el Estado y el sector privado. La magistrada Calle Correa, en la sentencia 931 ya citada refuerza este punto de vista al escribir que

17. La reconstrucción de la memoria histórica es trascendental, en la medida que una parte significativa de la exclusión a las que se ha sometido a las comunidades negras colombianas, ha sido la del 'silenciamiento de la historia'. Son múltiples los personajes y las historias de la etnia que han sido ocultados o simplemente ignorados a lo largo de los años, propiciando una imagen de la historia nacional, en la cual parecen hechos de ficción algunos de los episodios de los cuales se tiene noticia cierta.

17.5. Los estudios de negritudes, los cuales se convierten en una herramienta indispensable para determinar las condiciones de las comunidades negras y poder diseñar e implementar políticas públicas que aseguren el goce efectivo de sus derechos fundamentales, aunque cada vez son más abundantes, son muy recientes. En los años 40 iniciaron los trabajos pioneros, entre los que se encuentran, por ejemplo, los estudios del padre José Rafael Arboleda S.J. a partir de los años cincuenta, el estudio de Rogerio Velásquez sobre el Juez Penal chocoano, Manuel Saturio Valencia y los trabajos de Aquiles Escalante Polo. En la actualidad son varios los trabajos que exploran la situación actual de las comunidades negras, y presentan propuestas de análisis y de acción, como aportes al debate democrático para la construcción de políticas públicas incluyentes, equitativas y que promuevan la igualdad real.

#

Explorar, trazar, profundizar y dar a conocer las proveniencias de la gente esclavizada debería haber hecho parte de ese sistema de ciencia, tecnología y formación doctoral que ya debería existir, con el fin de que los conocimientos que generara irrigaran la educación básica primaria y secundaria. De ponerse en marcha, la tarea podría comenzar con los llamados “ladinos”, o descendientes de personas africanas ya fuera asentadas en España y Portugal desde la invasión árabe del siglo VIII o llevadas por los portugueses desde 1441. Muchas de ellas fueron esclavizadas en Andalucía para el monocultivo de la caña de azúcar, y de ellas algunas navegaron hacia las Américas como grumetes o llegaron al Nuevo Mundo con los conquistadores entre 1500 y 1533. En el tomo introductorio de los diez que componen el Léxico Documentado para la Historia del Negro en América, Humberto Triana y Antorveza (2010) examinó la literatura del siglo de oro español para mostrar los aportes de la gente negra a las tradiciones orales y musicales de la península ibérica, así como a cotidianidades alegres y llenas de humor. Por su parte, Nina S. de Friedemann (1993), en su Saga del Negro en Colombia destaca cómo el 25 de septiembre de 1513, Nũflo de Olano, negro ladino, y Vasco Núñez de Balboa descubrieron el Mar del Sur, pero sólo el conquistador español figura como héroe. Sin duda, un programa curricular incluyente aportaría otros casos hacia la complejización de períodos y personas que hoy permanecen ocultas.

Publicado en 1982 por el Instituto Caro y Cuervo, el libro que Nicolás del Castillo Mathieu tituló Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos consiste en un aporte imprescindible para comprender cuándo y qué gente de África vino a la Nueva Granada. Analistas como Adriana Maya (2005) y Martha Luz Machado (2011) han puesto a dialogar esa obra con las de expertos nacionales y de otros países para ofrecer un panorama intrincado que los nuevos investigadores podrán enriquecer aun más a partir de recursos

#

impensables hace unos años. Uno de ellos es la base de datos que puede consultarse en [www.slavevoyages.com](http://www.slavevoyages.com). Fue elaborada a partir de los registros de las “cargas” humanas que los navíos esclavistas europeos sacaban de las costas africanas hacia los puertos del Caribe y las Américas. Además, esa base incluye un amplio número de publicaciones clásicas sobre la diáspora africana, cuya consulta debería ser rutinaria, de haberse puesto en marcha los programas académicos a los cuales este escrito se refiere con reiteración. Sin duda, profundizar en el análisis de este nuevo recurso académico hará más compleja la periodización que sigue, así como los datos sobre la membresía étnica de la gente deportada.

Un primer período de esa historia va de 1533 a 1580. Por una parte, incluye la llegada de gente de afiliaciones mande, wolof y fulbé de zonas semidesérticas de los valles del Níger, Senegal y Gambia (Maya 2005: 144-149). El que esa área haya sido el escenario de la expansión árabe iniciada en el siglo VII plantea el interrogante de la influencia islámica en la Nueva Granada con posibles rastros de la caligrafía coránica en los patrones de la orfebrería momposina, los cuales merecerían una atención que hoy no es muy significativa. Lo mismo sucede con sagas míticas como la de Sundiata Keita, el rey León, quien consolidó el imperio de Mali en el siglo XII, o de viajes que dejaron crónicas como las de Ibn Khaldun o Ibn Battuta (Friedemann y Arocha 1986: 51-59), amén de novelas históricas como Segu de Maritse Condé, la cual si bien se refiere a los siglos XVIII y XIX, contiene un rico panorama de los estados de esa parte del valle del río Níger, incluyendo sus formas de gobierno, escuelas coránicas, fricciones con las llamadas religiones animistas, relaciones interétnicas, redes complejas de comercio y culto a los ancestros. Esos relatos ya podrían hacer parte de programas curriculares que contradijeran la difundida pero absurda noción de que la gente negra carece de mitologías complejas y de civilización.

#

Durante este mismo período también llegó gente bijago, bran, zape y biáfara de regiones de selva tropical pertenecientes a países actuales como Guinea Bissau, Guinea Conakry y Sierra Leona, cuyas competencias botánicas y agrícolas del mismo modo ya podrían estar nutriendo proyectos académicos relacionados con biodiversidad y sostenibilidad ambiental.

Durante el período que va de 1580 a 1640 siguió llegando gente de las afiliaciones preponderantes en los años anteriores, pero los del río Congo, como angolas y kikongos, entre otros miembros de la familia lingüística Bantú, registran un pico relacionado con sus habilidades herreras, fundamentales para la producción de cachos, almocafres y barretones que hacían posible la minería del oro que florecería en el litoral Pacífico, luego de que terminara el respectivo ciclo del bajo Cauca (Maya 2005: 170-171). Los miembros de esta familia también figuran como posibles aportantes de epistemologías “holistas” que tienden a formar unidades entre gente y naturaleza, vivos y antepasados, y tiempo y espacio (Jahn 1990, 102-105). De su persistencia durante el período poscolonial en África habla Emanuel Dongala en la Novela El Fuego de los Orígenes, una de cuyas narrativas finales establece el siguiente contraste estremecedor entre esa epistemología y la occidental, a propósito del encuentro entre Mankunku, el héroe de la novela, un nganga o sabio ancestral y Lukeni un físico doctorado en una universidad norteamericana:

[A Lukeni [...] le impresionó la inteligencia de Mankunku. Había discutido durante largas horas y nunca su espíritu encerrado que confundía inteligencia e instrucción académica había advertido que estaba discutiendo con un sabio, aunque el hombre nunca hubiera ido a la escuela. Lukeni iba a contestar su pregunta sobre el paso entre la vida y no-vida, que, claro, el vínculo existía, los virus, que se encuentran en el umbral que separa la materia viva de las moléculas inertes; pero se contuvo, pues comenzaba a comprender lo que le separaba en profundidad, lo que de



#

fundamentalmente distinto había en sus aproximaciones al mundo. El, Bunseki Lukeni, tenía una aproximación científica del mundo hacia el conocimiento; el viejo, una sapiencia holística. Sus raíces se nutrían en manantiales distintos: el viejo, profundamente enraizado en su cultura, una civilización milenaria de la que se sentía heredero y depositario; el joven recipiario de una ciencia casi totalmente elaborada en lo esencial, en otra parte, aunque hundiera sus raíces originales en las tierras de Egipto y Nubia, una ciencia que había probado su eficacia universal y de la que ninguna civilización podía prescindir. Lo ideal era combinar las dos aproximaciones [pero] ¿Cómo hacer para apropiarse o, mejor dicho, reapropiarse esa gnosis africana, cuando el mundo de Mankunku y todo lo que implicaba retrocedía cada vez más hacia el horizonte, como un paisaje se aleja cada vez con mayor rapidez a medida que el tren va acelerando? (Dongala 1996: 216, 217)

De acuerdo con expertos congregados alrededor de la Exposición *Eternal Ancestors, the Art of Central African Reliquary* (La Gamma 2007) llevada a cabo en 2007 en el Museo Metropolitano de Arte en Nueva York, esa epistemología consiste en el cimiento común de las civilizaciones que se extendieron al norte por los países actuales de Camerún, Nigeria, Togo, Benín, Costa de Marfil y Ghana (Kleiman 2007). Como rasgo civilizatorio, ese holismo es medio de combatir la desdicha genealógica. Teje a la gente con la biósfera y de ese modo contribuye a originar los sistemas polimorfos de producción a destacarse más adelante no sólo por la base que tienen en profundos conocimientos de la botánica de las selvas tropicales húmedas, sino por su aporte hacia la sostenibilidad de esos mismos sistemas y, en consecuencia, de toda la nación colombiana.

Los años de 1640 a 1728 son los de la llegada de los Ashanti o Asande, entre otros miembros de la familia lingüística Akán de las

#

actuales Ghana y Costa de Marfil, así como de los Ararás o Ewé-Fon de Benín y los Carabalíes o Igbos de Nigeria y Camerún (Maya 2005: 183-184). En el ámbito del auge aurífero iniciado a mediados del siglo XVII en el litoral Pacífico, su mayor afluencia sería consecuente con las competencias mineras y orfebres de los Akán. Ellos también habrían sido los responsables de la divulgación de las historias de Ananse, héroe mítico muy popular en el Caribe occidental, incluyendo a Jamaica y nuestro archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, trixter encarnado en una araña que con sus trucos siempre vence a enemigos más fuertes, como el tío Tigre. Era usual que con el nombre de bredda Nancy o Anancy hiciera las delicias de los cuentos que las abuelas raizales les narraban a nietos y nietas, conforme también lo hacían sus contrapartes del Afropacífico, incluyendo a las llamadas culimochas de Mulatos, quienes se reclaman descendientes de los vascos, pero adoptaron la cultura afrocolombiana de Nariño y rebautizaron al héroe cultural con el nombre de Anancio (Rodríguez 2001; Velásquez 2000). En uno y otro extremo esos cuentos ingeniosos ya van desapareciendo desplazados por los de Joe Esponja o los Simpson, no obstante su raigambre en estos medios tropicales de gente esclavizada que las más de las veces apeló a formas de heterodoxas resistencia basadas en maniobras creativas como las de Ananse, no para vencer a tío Tigre, sino al poderoso esclavista. Hoy, dispersa y atomizada, la Cátedra de Estudios Afrocolombianos no logra recuperar éste y otros héroes de las mitologías de África occidental que les permitirían a las maestras de primaria dejar de ser propagadoras del eurocentrismo dominante.

Gente Yoruba, Ewe, Fon e Igbo llegó hasta finales del siglo XVIII, procedente de Benín, Togo, Nigeria y Camerún, pero de ahí en adelante la trata con los nacidos en África o bozales se iría reduciendo para darle vía al comercio con gente esclavizada ya nacida en la Nueva Granada (Maya 2005: 190-191).

#

Personas como Nay, la princesa Achimi quien fue capturada la noche de su boda en Ghana y ya en estas tierras sería la nana de María en la hacienda El Paraíso fueron cada vez más excepcionales, pese a que novelas como la de Jorge Isaacs y El Alférez Real de Eustaquio Palacios se detienen en los avatares sufridos durante la captura y la inserción de ellas en las haciendas del valle del Cauca. Sin duda la primera de esas haciendas es sitio de memoria histórica, como escenario de las relaciones paternalistas entre amos y cautivas y cautivos, así como de los conflictos afectivos de la gente blanca. Por su parte, durante varios años, la casa del alférez quedó en el abandono. Hoy una misión universitaria y del Instituto Colombiano de Antropología e Historia la reconstruye para que recupere su sitio en la memoria, ojalá también de los afrodescendientes.

Junto con la gente Bantú, la Ewé influyó sobre los patrones estéticos, mitológicos y simbólicos de los indígenas embera, wounán y tule. En los años de 1930, el etnógrafo sueco Henry Wassén sugirió que ese influjo había tenido lugar comparando el estilo de las esculturas de madera hechas por la gente del Congo, con los bastones tallados en madera que los jaibanás o médicos ancestrales usaban para la curación de enfermedades por medio del canto de jai. 30 años después, Nina S. de Friedemann retomó la idea en el libro *Herederos del Jaguar y la Ananconda* (Friedemann y Arocha 1985), y en 2000, Marha Luz Machado comenzó una investigación que precisó entre qué pueblos africanos habían ocurrido las capturas de la gente negra que aparecía en el Chocó; ensambló una colección de esos bastones para el canto de jai, analizó las técnicas de tallado, las proporciones de los miembros, del tronco de cuerpo y la cara, y las comparó de manera sistemática con muestras provenientes de etnonaciones Bantú y Ewé de los museos de las universidades de Coimbra en Portugal y Gotemburgo en Suecia. De esas equivalencias halló que una de las más notorias es la de aquellas esculturas en madera que representan a dos personas unidas por el tronco, quienes comparten el mismo par de piernas, denominadas “Páchaidammeisa,

#

vocablo noanamá que significa ‘muñecos mellizos’” y entre los Chamba de África, Mangki mesë, “únicamente una pierna” (Machado 2011: 135, 140, 141).

Adicionalmente, con base en la tesis de Mircea Eliade (1988: 17) referente a que “el mito no habla sino de lo que ha sucedido realmente, [... y que] se refiere siempre a las realidades” (Machado 2011: 91), estudió la mitología sobre Pancoré, la abuela que le enseñó a su nieto cómo emplear yerbas, cantar jai y usar los bastones de curación, para hallar que esa una mujer era negra. Por su parte, a las antumias, espíritus del agua capaces de curar, quienes son hijos e hijas de Pancoré se las identifica como diablos negros (Machado 2011: 77). Estos poderes benéficos tienen sus equivalentes entre los chamba, quienes asocian las fuerzas del mal con los mismos factores a los cuales apelan los indígenas del Pacífico colombiano. La sumatoria de rasgos estéticos, médicos, simbólicos y filosóficos sometidos a comparación va en contravía de la tesis mediante la cual la historiografía tradicional ha reforzado la desdicha genealógica, en el sentido de que fue la gente negra quien aprendió de la indígena, considerando que el trauma de la deportación y la trata se supone haber derivado en el olvido de las memorias de África. En 1992, cuando el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional comenzó a auspiciar la investigación etnográfica sobre los afrobaudoseños, para esas personas no sólo era inconcebible la idea de que sus antepasados les hubieran legado algo a los indígenas, sino que negaban sus orígenes étnicos. Además de la vergüenza que inspiraba el provenir de un continente salvaje, esa negación obedecía a una razón práctica: asesores del movimiento indígena habían difundido la idea de que devolviendo a la gente negra al África se resolverían los conflictos territoriales interétnicos que afloraban por entonces (Arocha 1999: 113-139). Dentro de las posibles investigaciones que podrían surgir de un programa de ciencia y tecnología como el que se propone aquí, podría estar la relacionada con esa vergüenza dentro de una noción de trauma posesclavista

#

ajustada a la historia colombiana. Las exploraciones que llegaran a realizarse ilustrarían el impacto de esa vergüenza sobre identidades individuales como la de los desterrados afrocolombianos, así como sobre procesos de retorno como los de las víctimas de las masacres de Cacarica, Curvaradó y Jiguaminadó.

### **Las incansables asimetrías étnicas**

Con respecto a otras pedagogías que serían apropiadas para superar la desdicha genealógica, es relevante considerar la diferencia de regímenes legales a los cuales apelaron los colonizadores para relacionarse con la gente indígena y africana. Debido a la intervención de Fray Bartolomé de las Casas, para 1530, la protección de los primeros comenzaba a realizarse esclavizando de los africanos, al amparo de las Leyes de Indias, incluyendo el reconocimiento parcial de autonomías territoriales, y políticas hoy denominadas resguardos y cabildos (Arocha 1998b). Por su parte, a quienes eran capturados en África con destino a las Américas se les administró mediante los “códigos negros” expedidos por las diversas naciones tratantes, pero cuyo denominador común era la conceptualización de esos seres humanos como “bienes muebles”, por lo tanto carentes de memoria y capacidad del raciocinio abstracto. Mientras que la evangelización de los primeros era responsabilidad estatal, la de los segundos correspondía a los amos, de modo que entre los indígenas comenzó a haber más personas letradas, y por lo tanto conocedoras de la importancia de los documentos que acreditaban las propiedades comunales de los resguardos. Esas cualidades, junto con restos de arquitectura monumental como los de San Agustín, contribuyeron a que desde finales del siglo XVIII surgiera una admiración académica de esos pueblos, dentro de una concepción de “antigüedades”, la cual cimentaría la aparición del americanismo o interés por comprender a las Américas (Pineda Camacho 1984). Así, las culturas indígenas comenzaron a ser objeto de las aproximaciones científicas internacionales (Friedemann 1984), ampliadas de manera muy significativa desde los primeros decenios del siglo XX, con otro

#

pico en los años de 1960, hasta un presente que hoy ya se caracteriza por programas de formación doctoral que profundizan la descripción tanto de los sistemas espirituales y mitológicos, como de las amenazas para la supervivencia de los pueblos que implican la modernización inconsulta, la expansión de los monocultivos de usos lícitos e ilícitos, así como el conflicto armado. Inclusive, a esta batería de conocimientos la refuerzan universidades indígenas como la que impulsa el Consejo Regional Indígena del Cauca o programas de educación superior como los de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca. A su vez, desde esos años de 1960 se ha fortalecido la solidaridad internacional con las luchas indígenas por parte de Cultural Survival y Survival International, entre las entidades de prestigio mundial que se ocupan de denunciar y prevenir genocidios, etnocidios y demás amenazas graves al porvenir de los pueblos indígenas.

En este sentido, el contraste con el apoyo a las reivindicaciones de los afrocolombianos es significativo. En octubre de 1996, la Gobernación del Chocó convocó a una reunión urgente con oenegés defensoras de los Derechos Humanos y la Viceministra de Defensa en busca de luces sobre estrategias para prevenir que el conflicto armado siguiera escalando. Ni las unas, ni la otra concurrieron, por lo cual el encuentro consistió en un intercambio entre organizaciones indígenas y afrochocoanas con el gobernador y el director del Incora para examinar los casos que para entonces parecían los más explosivos en Juradó y alto Andágueda (Arocha 1998b). El desbalance cambió con el Programa Nacional de Manejo de Recursos Naturales que dirigió el Ministerio del Medio Ambiente con fondos del Banco Mundial, incluyendo los subprogramas de Zonificación Ecológica, a cargo del Instituto Geográfico Agustín Codazzi para cartografiar la distribución de ecosistemas y las percepciones comunitarias sobre sus propios territorios. Los mapas de los expertos apoyaban las peticiones de constitución de nuevos resguardos indígenas, ampliación de los ya existentes o expedición

#

de títulos colectivos de comunidades negras (DNP 1994). Titulación de Resguardos Indígenas bajo la responsabilidad del Instituto Colombiano de Reforma Agraria (INCORA) (íbid.). Titulación a Comunidades Negras, ejecutado por el mismo instituto (íbid.), y Comités Regionales, coordinado por la Red de Solidaridad Social, se proponía a que las organizaciones de base de ambos pueblos negociaran y alcanzaran los consensos requeridos por la ley para delimitar los territorios de cada quien (íbid.).

No obstante, la hoy densa confluencia de agencias internacionales humanitarias en el Afropacífico tomó fuerza a partir de febrero de 1997, luego de operacines como Génesis y Septiembre Negro, ejecutadas por las Autdefensas Campesinas de Córdoba y Urabá, ACCU, con apoyo del ejército. De ahí, el desplazamiento de pueblos del bajo Atrato como Cacarica y Curvaradó y Jiguamiandó, respectivamente, un poco después de que el Incora comenzara a entregar los títulos colectivos sobre esos territorios (Cavida 2002; Comisión Intereclesial de Justicia y Paz 2009; Flórez y Millán 2007).

Como ya se ha dicho, esas asimetrías étnicas, tenían raíces coloniales. Los alegatos que la gente negra hacía ante las cortes poco tenían que ver territorios, sino con la defensa de la libertad personal, en unos casos para controvertir las objeciones que los amos interponían, luego de haber aceptado manumitir a quienes tenían esclavizados (Maya 2005). En otros casos, para defenderse de las acusaciones de haber cometido robos, abigeatos y asesinatos. Fue difuso el límite entre el uso de la criminalidad a favor de la resistencia y la liberación o de la supervivencia física (Guevara 2010; Portes 2009: 47).

En 1774, Edward Long, médico y dueño de plantación jamaquino, divulgó su *History of Jamaica*<sup>7</sup>, la cual tuvo gran acogida dentro de la comunidad científica, debido a su noción del “carácter africano”, la cual descalificaba las capacidades mentales de la gente negra, la reducía a la fortaleza corporal (Friedemann 1984) y la

#####  
<sup>7</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/File:Edward\\_Long\\_History\\_of\\_Jamaica\\_book.jpg](http://en.wikipedia.org/wiki/File:Edward_Long_History_of_Jamaica_book.jpg)

#

excluía de la admiración académica y humanista. Sin embargo, a finales del siglo XIX surge una intelectualidad negra que da lugar a un movimiento a favor de la equidad racial, el cual, a partir de los años de 1940 se fortalecerá con reivindicaciones a favor de la identidad afrocolombiana gracias a los aportes de intelectuales como los hermanos Zapata Olivella, Arnoldo Palacios, Natanael Díaz, Carlos Arturo Truque, Marino Viveros, Helcías Martán Góngora y Diego Luis Córdoba, entre otros. Este grupo no es ajeno al surgimiento del Movimiento Nacional Cimarrón, al Proceso de Comunidades Negras, así como a las asociaciones campesinas de los ríos Atrato, San Juan y Baudó, las cuales llevaron a cabo movilizaciones fundamentales dentro de la reforma constitucional de 1991. Tal es el caso del telegrama negro y la toma de la Embajada de Haití, para lograr visibilidad dentro de un proceso que en ocasiones los excluía. Sin embargo, esos logros y los que esas organizaciones han alcanzado a lo largo de estos 20 años aún no subsanan las carencias significativas en estudios historiográficos, antropológicos, sociológicos, políticos, mitológicos y del derecho consuetudinario de las comunidades negras (Wade 1991).

En gran medida, los vacíos mencionados tienen que ver con el proceso de larga duración histórica mediante el cual las naciones tratantes catalogaron a quienes capturaban en África occidental y central como bienes muebles. Ese proceso es además inseparable de la desdicha genealógica y fundamenta la inequidad que la legislación aun presenta con respecto al reconocimiento de las autonomías territoriales y políticas de las comunidades negras, con respecto a sus equivalentes indígenas. Ese desequilibrio fue evidente para la Comisión de Estudios de la Violencia en Colombia que el presidente Virgilio Barco Vargas convocó en 1987 para que formulara recomendaciones para superar la violencia que para entonces parecía alcanzar niveles inéditos en la historia nacional, en especial por la consolidación de grupos paramilitares que aplicaban fórmulas de justicia propias, desconociendo las del



#

Estado (Cevic 1987). Enfocó tal desbalance de autonomías en el capítulo sobre minorías étnicas, entre cuyas recomendaciones figura la de superar el supuesto que preponderaba durante ese decenio de 1980 referente a que tan sólo los indígenas constituían pueblos étnicos. En consecuencia proponía reconocer la especificidad étnica de las comunidades negras, para, a renglón seguido, entrar a unificar la legislación que hasta entonces regía sobre derechos territoriales y políticos de tales pueblos. Esa recomendación fue objeto de las discusiones que tuvieron lugar dentro de las Mesas de Concertación y Análisis que hicieron parte del proceso de paz con el Movimiento 19 de Abril (Arocha 1989), el cual nutriría la reforma constitucional de 1991. Sin embargo, dentro de ella, esas peticiones tan sólo fueron parcialmente acatadas. Mientras las autonomías de resguardos y cabildos indígenas quedaban legitimadas a perpetuidad mediante artículos como los 286 y 287 de la Constitución de 1991, las de los afrocolombianos tuvieron que esperar los dos años que especificó el artículo transitorio 55 de la misma carta para la formación y funcionamiento de la Comisión Especial de Comunidades Negras. Esa comisión redactó el proyecto cuyos artículos los miembros del Congreso de la República modificarían y quedarían incluidos en la Ley 70 que el presidente César Gaviria firmó en agosto de 1993 (Arocha 1998c). Esa ley no reconoció a aquellas autoridades ancestrales comparables a las que incluyen los cabildos de indios, como los capitanes de mina y albaceas a quienes me referiré más adelante. Más bien introdujo una figura ideada y reglamentada desde el Estado, los Consejos Comunitarios, a los cuales, por si fuera poco, les negó la opción de participar de las transferencias presupuestales a las cuales sí acceden los cabildos indígenas, como responsables del manejo de los respectivos resguardos (Roldán 2011).

#

Esta tensión dio origen al título de la tesis doctoral que la socióloga María Isabel Domínguez defendió en el Colegio de México: ¿Revolución Silenciosa o Estrategia de Control Estatal? Mirando el Estado a partir de la titulación colectiva de tierras en el Pacífico Colombiano, 1993-2005. Mientras que la inclusión de las “etnoautoridades” habría sido un factor a favor de la revolución silenciosa, su exclusión es uno de las estrategias que el Estado ha empleado para mantener en cintura a las organizaciones de los pueblos afrocolombianos.

Ese mismo documento falsea argumentos que se han popularizado en los últimos cinco años a propósito de que los líderes del movimiento político negro habrían clonado las luchas indígenas a favor de su autonomía política y territorial. Esa hipótesis parte del supuesto referente a que, desde la colonia, la gente negra habría dependido de préstamos de la cultura indígena para corregir el borrado de las memorias de África que la deportación forzada desde África habría ocasionado, así como por la esclavización en las Américas. Por el contrario, el enfoque riguroso de Domínguez sobre las sesiones de la Comisión Especial de Comunidades Negras demuestra que los debates sobre la identidad étnica se centraron en los rasgos culturales ajenos a las tradiciones indígenas, pero arraigados en memorias de África y en respuestas creativas a la esclavitud. La autora también pone de manifiesto que con el fin de especificar qué tipo de organización era adecuada para promover la participación política de las comunidades negras, los comisionados no encontraron inspiración en los cabildos que orientan la vida entre los indígenas, sino en los palenques que crearon cautivos y cautivas africanos al huir hacia la lucha por la libertad. La autora demuestra que la homogeneización inspirada por las tradiciones y formas indígenas de gobierno más bien ha consistido en la solución impuesta por funcionarios del Estado incapaces de comprender la originalidad y relevancia de los palenques por los cuales propugnaron las organizaciones afrocolombianas dentro de la Comisión mencionada. La dificultad de esos funcionarios para

#

comprender la innovación que proponían las organizaciones tiene reflejos contemporáneos como el de la tesis según la cual los pueblos afrodescendientes carecen de comunidades comparables a las de los indígenas de la región andina. Este tipo de falencias depende de la dificultad de reconocerle a la gente negra ya sea la capacidad del raciocinio abstracto y complejo o la de la innovación socio-política, percepción no exenta de racismo cuya enmienda depende de pedagogías tempranas y universitarias sobre estudios histórico-culturales y sociales referentes a las etnonaciones africanas y los pueblos afrocolombianos, palenqueros y raizales.

Durante sus primeros años de funcionamiento, los consejos comunitarios les hicieron frente a esas limitaciones presupuestales apoyándose en diversas ONGs e instituciones humanitarias para difundir las características de la Ley 70 de 1993 y hacer énfasis sobre los derechos y deberes que delimitaba la reforma constitucional de 1991. De ahí han pasado a enfrentar los efectos del conflicto armado y a gestionar las ayudas humanitarias para superarlos. Sin embargo, no todos los consejos han sido competentes en el cabildeo con las agencias nacionales y la cooperación internacional; se han visto en la necesidad de pactar con diversos agentes externos interesados en la explotación de recursos bajo su jurisdicción, como las maderas finas y el oro. Del mismo modo, han sido objeto de presiones por parte de las empresas responsables de grandes proyectos de infraestructura, las cuales han contaminado la consulta previa mediante ofertas a miembros individuales de los consejos para que las favorezcan (Gracia 2010).

Las estrecheces económicas a las cuales quedaron sometidos los consejos comunitarios de las comunidades negras por la inequitativa estructura constitucional quizás han debido ser consideradas por los expertos del PNUD que elaboraron el ya aludido Informe Nacional de Desarrollo Humano 2011. Más bien, ellos optaron por el énfasis en la supuesta falta de transparencia en los manejos de fondos (PNUD 2011a: 171, 172), acusación que no les hicieron a los cabildos

#

indígenas (PNUD 2011a: 167) y que el Auto 005 discute en el numeral 74 para Guapi, pero citando testigos específicos.

De llegar a ser interrogados, con seguridad, esos expertos negarían que la desdicha genealógica influya sus apreciaciones, así la sumatoria de esas visiones restrinja el pleno disfrute de los derechos por parte de los afrodescendientes. No obstante, ese obrar sería susceptible de eliminarse si —como parte de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos— el sistema universitario incluyera reflexiones generalizadas sobre la naturaleza de ese racismo que cimienta las explicaciones inferiorizantes.

### **Polimorfismo**

Un vacío adicional que deja la implantación parcial de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos consiste en la subvaloración a la cual han sido sometidos los sistemas de producción y ejercicio territorial que a lo largo de la historia colombiana idearon los africanos y sus descendientes. El vacío obedece al ya aludido déficit de estudios sobre los afrodescendientes, en parte solucionado asumiendo que el sentido de comunidad y de territorialidad colectiva de las comunidades negras era como el de los cabildos y resguardos andinos (Ruíz, Carlos Ariel 2011). Dentro de ellos, periódicamente el cabido distribuye fincas entre familias individuales y les supervisa su manejo. La hipótesis de este ensayo es que quienes han aproximado la territorialidad ancestral de los afrodescendientes desde esa perspectiva no se han detenido en la figura del albacea quizás moldeada a partir de los capitanes de minas de oro. Esos capitanes han sido responsables de la mina compañía y de los lotes de cultivo que permitían la supervivencia de los troncos o ramajes formados por parientes consanguíneos que pueden trazar su ascendencia, tanto por línea paterna como materna, hasta llegar a un antepasado común, fundador de la parentela (Arocha 1999: 204). Así, durante las épocas de lluvias, el capitán guiaba a la cuadrilla responsable de la explotación minera, organizaba la división de su trabajo y dirimía

#

conflictos alrededor de los derechos que generaba la membresía dentro del tronco (Friedemann 1974). Esos derechos permanecían latentes si el miembro del tronco estaba lejos del respectivo territorio. Las migraciones temporales han sido frecuentes ya sea como respuesta a auges en la minería industrializada o de retroexcavadora o al surgimiento de fuentes de empleo urbanas en construcción o servicios. Pasados los auges, los migrantes regresan a los territorios de sus troncos; hacen el recitativo de sus genealogías para ratificar la membresía dentro de la gran parentela y mediante el trabajo minero, activan el derecho a la mina compañía que estaba latente. La opción de transformar un derecho latente en uno activo ha sido explotada por los retreros, quienes en ocasiones trazan parentescos lejanos y alegan ser miembros de la respectiva unidad de familiares y así activar una nueva explotación aurífera (Hernández 2011b).

En áreas como la del valle del río Baudó, donde no hay minería del oro sino sistemas de agricultura y cría de animales, el equivalente de ese capitán es un primogénito, quien no hereda derechos sobre tierras, sino más bien responsabilidades sobre el manejo de los globos pertenecientes a familias extendidas (Moreno 1994). Esa persona lima fricciones que pueden surgir ya sea a lo largo del proceso por el cual los dominios que ejercen familias elementales<sup>8</sup> y nucleares<sup>9</sup> pueden dar vía a dominios colectivos temporales o porque algún miembro de una de esas familias solicita acceso a los recursos de un lote de la familia extendida.

Un segundo marco de referencia que ha estado ausente es el del sostenimiento o multiplicación de la diversidad. Pese a ser pequeños, los sistemas de producción de las comunidades rurales de las Afrocolombias se basan en el desmonte parcial de la selva o en la reproducción de las características de ella. De esa manera son consecuentes con el sentido fundamental de los procesos evolutivos

#####

<sup>8</sup> Una familia elemental consiste en una madre y su progenir.

<sup>9</sup> La familia nuclear está formada por una pareja y sus hijos e hijas.

#

en cuanto a que la diversidad de especies y sistemas culturales consiste en el seguro contra la incertidumbre (Jacob 1981). Esta noción es comparable a la de resiliencia que Gustavo Wilches Chaux (2012) define como la

[...] capacidad para absorber sin traumatismos los efectos de los cambios múltiples, complejos y profundos, de todo tipo, que está experimentando la Tierra y que serán cada día más fuertes a medida que avancen los tiempos, que aumente la población y que se profundicen las inequidades (o iniquidades) entre países y seres humanos. La resiliencia incluye la capacidad de los ecosistemas, de las comunidades y las instituciones que conforman el territorio, para recuperarse oportuna y adecuadamente cuando no se haya logrado evitar un desastre.

[...] La resiliencia de los territorios depende de su [integridad](#) y de su [biodiversidad](#). Esta última no es puramente biológica, sino que está estrechamente ligada con la diversidad étnica y cultural, de la cual, de una u otra manera, formamos parte todos los habitantes de Colombia.

Debido a que se basan en la diversidad de especies, los policultivos son menos vulnerables que los monocultivos. De ahí los agroquímicos para estos últimos con sus consecuencias negativas para el futuro de los ecosistemas. Pese a la evidencia histórica referente a los efectos nefastos de los monocultivos agroindustriales, se siguen propagando dentro de esa lógica del “monocultivo de las mentes”, la cual ha caracterizado el eurocentrismo por basarse en “más de lo mismo” (Bateson 1991; Shiva 1993).

Un tercer marco de referencia faltante es el de las prácticas para hacerle frente a la humedad de muchos de los territorios de comunidades negras. Para ellas, ese carácter anegadizo no ha representado una desventaja (Camargo 2010). Han ideado usos racionales de las aguas y de las riquezas que albergan, alternativa

#

que podría contabilizarse como servicio ambiental (Ruíz Soto 2012), la cual es contraria a la de quienes impulsan el monocultivo de palma o de pastos para la ganadería, cuyo punto de partida consiste en la profunda modificación de los ecosistemas, mediante la construcción de canales y drenajes y así desecar ciénagas y humedales. Parecen no preguntarse ni por el destino de las aguas expulsadas, ni por la cuenta de cobro que cada año estas le pueden pasar al Estado por su complicidad con los ecocidios practicados. Cuando se vienen las grandes inundaciones, buscan las soluciones consultándoles a los profesionales que hicieron los drenajes causantes de las catástrofes reiteradas, y no a quienes por siglos han administrado la alternación cíclica de desbordamientos y sequías (Fals Borda 1980: 21A-29A). Pese a que en la llanura Caribe desaparecieron los playones a los cuales los campesinos les daban uso comunitario, y que las formas de producción basadas en esas franjas están en riesgo (Camargo 2010), vale la pena examinar un testimonio que Orlado Fals Borda recogió hace casi medio siglo a propósito de las personas que han vivido de esos ecosistemas:

[...] Del fondo de la cocina abierta a los cuatro vientos se arrimó a nosotros, y arrecostó su silla a uno de los horcones, don Sebastián Arroyo, anciano medio zambo cuyos conocimientos [...] nos ilustraron grandemente.

“[...] Aprendimos a vivir de la pesca, la caza y la agricultura. De todo sabíamos, como sabemos todavía porque nuestra vida es una lucha permanente en que debemos defendernos en tierra y agua, con todo lo que encontramos. Sembramos plátano, yuca, ñame, maíz y frutales. Aprovechando los seis meses que el río no nos inunda los playones baldíos que quedan, y levantamos puercos, gallinas, pavos, morrocoyos y otros animales. Cuando llega el hambre nos vamos a la ciénaga a cazar yuyos y ponches, a pescar bagre y bocachico con anzuelo o atarraya, a matar nutria y babilla para vender el cuero.

#

“Claro que hay que conocer bien estos oficios, pero ello no nos viene de la sangre. De generación en generación van corriendo los secretos del agua y del barranco: cómo caminar sobre el badume flotador de la ciénaga; cómo canaletear con fuerza y gobernar la balsa de troncos para que no coja por torrentes sin salida; cómo defender las huevas de las dentelladas de la nutria; cómo evitar el fuate de la marimonda; cómo rajar y coser el vientre de la iguana viva para sacarle los huevos harinosos; cómo desprenderse sin mosquear las sanguijuelas que se pegan en las piernas desnudas; cómo, en fin, vadear el pantano sin temerle al tigre, al güío o al pérfido caimán.

¡Es una cultura “anfibia”!, exclamo [yo], no sin cierta admiración y envidia de ciudadano ante semejante logro ecológico. Porque combina la eficiente exploración de los recursos de la tierra y del agua, de la agricultura, la zootecnia, la caza, la pesca, como los malibúes que se quedaron en Santa Coa (Fals Borda 1980: 19A).

De la versatilidad para combinar oficios de acuerdo con crecientes y vaciantes de caños y ciénagas depende el carácter polimorfo de esos sistemas de producción, de cuyo holismo, además, eran conscientes sus practicantes al identificarse a sí mismos como “sentipensantes” (Galeano 1989: 107). Ellos y ellas han sido bricoleurs, o cacharreros,

[...] improvisador[es] de artificios e inventor[es] de soluciones que parecen imposibles, dado lo absurdo de los materiales e instrumentos que emplea[n]. A diferencia del ingeniero, no parte[n del propósito conciente...] sino de la intuición, tratando de recordar cuál de los desechos que por años ha[n] coleccionado podrá formarse en la pieza que necesita[n] (Arocha 1993: 572, basado en Jacob 1981 y Bateson 1991: 471-478).



#

A ese mecanismo intuitivo de idear innovaciones tecnológicas, sociales y simbólicas ha recurrido con mucha frecuencia la gente del Afropacífico, escenario de profundas crisis económicas y ambientales superadas mediante recursos propios, al margen del Estado o a pesar de él. Éste les respondió a los damnificados del tsunami de 1979 con suéteres de lana de segunda mano, por lo cual gente como la de la Caleta Viento Libre en la ensenada de Tumaco tuvo que cacharrear nuevas vidas, luego de que la gran ola salinizara sus lotes de cultivo. Valiéndose de piedras, trozos de cordel y pedazos de icopor desechados desarrolló las líneas de anzuelos que le permitieron optar por el nuevo oficio de pescar jaibas y de esa manera reconstruir su vida (Friedemann y Arocha 1986: 356-362).

Holismo, sentipensamiento y cacharreo tienen que ver con la sostenibilidad ambiental que alcanzan esos sistemas polimorfos de producción, los cuales podría ser visibilizados por los saberes expertos y académicos, dejando de catalogarlos como atrasados e ineficientes (PNUD 2011 ya citado). Un efecto deseable de este esfuerzo con la Corte Constitucional sería que esa sostenibilidad y la flexibilidad adaptativa fueran tenidas en cuenta en función de los servicios ambientales que pueden prestar con respecto a la ya mencionada resiliencia territorial, y dentro de esa perspectiva, valoradas por el Estado, por la investigación científica y por las ONGs responsables de introducir innovaciones tecnológicas. No obstante el haber sido identificados a partir de la evidencia que Fals recopiló en la depresión momposina, tales sistemas también preponderan en el Afropacífico.

### **Polimorfismo de cría de cerdos y agricultura**

En el Afropacífico, la humedad del medio y la espesura de la selva limitan las posibilidades de levantar vacas, caballos, mulas o burros. Inclusive el medio es inhóspito para las ruedas, cuya introducción requiere transformaciones infraestructurales no siempre amigables con el medio. En ese sentido, han hecho falta investigaciones sobre tecnologías apropiadas que no impliquen que la energía humana sea el sustituto preferido para la tracción animal y motorizada. Por su

#

parte, la caza de animales de monte, y la cría de aves de corral y cerdos han suministrado las proteínas animales necesarias (Asprilla e Hinestrova 2011). Los de Javier Moreno (1994) y Marcela Álvarez (2006) son de los pocos estudios sobre los marranos que la gente domesticó para que “naveguen” con autonomía por la maraña de raíces, troncos y bejucos, sin atollarse en los tremedales que ocasionan las lluvias fuertes y, además, dispongan de hocicos poderosos que les permitan escarbar la tierra en busca de raíces y tubérculos. De ahí sus miembros largos y cuerpos puntiagudos que rememoran la forma de una canoa. Tan sólo los encierran en corrales para que sanen de la castración que le quita a su carne el “berrinche” o sabor a orines (Asprilla 2011). De resto, “ramonean” por distintas áreas, incluidas las del monte alzado, nombre que en el Baudó recibe el bosque primario. La crianza de porcinos se ha basado en que los dueños de los animales respeten normas que reduzcan las probabilidades de que en sus movimientos dañen las cosechas propias o las de sus vecinos (Álvarez 2006; Arocha 1999: 152-156).

Hoy por hoy, esas razas criollas están a punto de desaparecer por la expansión de los cultivos de coca, cuya invasión por parte de los animales es más grave que la de las siembras de antaño (Meza 2011: 178-178). Además, como sucede con las aves de corral, los afecta la toxicidad de los agroquímicos para abonar y fumigar. Su reemplazo ha consistido en las razas de cerdos rosados, gordos, de patas cortas que levantan en jaulas de madera cuya higiene deja mucho que desear (ibid.).

La regla fundamental para manejar los porcinos con pocos efectos negativos sobre las siembras consistía en mantenerlos en la orilla del río o quebrada donde los agricultores ya hubieran cosechado su maíz y su arroz. Entonces, eliminaban los límites de cada lote individual y constituían corredores a lo largo de los cuales los animales transitaban con libertad y hacían el cañeo, alimentándose con los tallos caídos o las cañas esparcidas por el piso. En San Francisco de Cugucho, la aldea afrochocoana más septentrional del alto Baudó, Javier Moreno (1994) halló que ese

#

desvanecimiento de linderos presentaba una diferencia diametral con la delimitación precisa que tenía lugar cuando mazorcas y espigas de arroz estaban a punto de recolectarse; en esa fase, la entrada del puerco vecino llevaba a conversaciones agitadas para que el criador controlara los movimientos de sus animales, los cuales podían recibir un tiro de escopeta en caso de reincidir. De ahí que el inspector de policía cobrara una multa para compensar la pérdida, luego de rechazar la manida explicación de que el victimario había errado el disparo dirigido a un venado, o un tatabro, porque durante el verano, maíz y arroz son señuelos para atraer presas apetecidas. Al contrario de lo que sucede con los cerdos, la fauna silvestre sí es invasora esperada y deseada cuando crecen espigas y mazorcas.

El cañeo consiste en un servicio ambiental de reciclaje que daba vía a otras fases de la crianza del marrano. Si en la orilla en cuestión maduraban mangos, aguacates y otras frutas sembradas en las zonas de barbecho o monte biche, el campesino pedía autorización al albacea del respectivo predio para llevar sus marranos a ese lugar y que así se cebaran con las frutas caídas. Hacía lo mismo donde había chontaduros que sirvieran para purgar animales pequeños, a los cuales destetaba al final de esa fase, cuando, además, obsequiaba algunos de ellos a nenés y nenas recién nacidos, cuyos padres les enseñarían las responsabilidades para con el marrano y con el cual crecerían dentro de cierto vínculo de hermandad.

A propósito de ese espacio, Meza (2010: 163) escribe:

Antes de la modernización vial, la agricultura que se practicaba [En la planicie aluvial inundable que recorre la carretera entre Las Ánimas y Puerto Nuevo...] era de rotación e itinerancia, empezando con la socola, una técnica que consiste en preparar el suelo para un cultivo determinado, sin que ello implique la tumba de grandes árboles. La socola se utilizaba en especial para cultivar plátano, chontaduro y cacao, cultivos que crecen bajo el sombrío de

#

los árboles de la selva. La sigue la fase del pudre, correspondiente a la descomposición de la biomasa cortada, que aporta al suelo los nutrientes necesarios para una buena siembra. La socola es una forma de manejo del bosque que no implica la tala masiva, sino que mantiene los árboles y estos se van derribando conforme van creciendo los colinos de plátano o los otros cultivos. Hacia las estribaciones de la serranía y el valle del río Baudó, la gente aún realiza socolas, para las que convoca mingas, o sea, formas de trabajo asociado.

De ahí el criador podía llevar sus marranos a una platanera, aspirando a que se comieran los retoños infértiles y prestaran otro servicio ambiental, consistente en mejorar la producción. Por último, desde esa área podía pasarlos al monte alzaó, el bosque primario de dominio colectivo, donde los animales escarbaban el suelo en busca de tubérculos y raíces, “arando” de ese modo la superficie, y de ese modo, pretando el servicio ambiental de mejorar la fertilidad del bosque primario. Desde este, serían embarcados hacia aquella orilla donde ya hubieran cosechado maíz y arroz, la cual, por lo tanto, estaría lista para que los cerdos comenzaran un nuevo caño. La profundidad de ese espacio es de carácter sagrado al cual ingresan iniciados en la botánica y medicina de indígenas y afros, distinguidos como chinangos o médicos raiceros competentes en los afrosaberes de las plantas y la curación (Meza 2010: 225-228).

La limitación de este sistema ha consistido en la densidad de población. Cuantos más habitantes, mayores las áreas de cultivo, menores los tiempos para que la tierra se embarbeche, mayores las intromisiones de los porcinos en las siembras y mayores los conflictos entre el dueño de los animales y el dueño de las cosechas. De ahí la desaparición de la cría de cerdos ramoneros en lugares como Pie de Pató y la complicación de su tenencia en lugares como Chigorodó en el alto Baudó. Sin embargo, en Boca de Pepé, las riberas del medio Baudó, y de los ríos Pepé, Querá y Sibirú se inundan ya sea por las crecientes que ocasionan las lluvias o la subida de las aguas que

#

conlleva el cambio de mareas en el Pacífico (Arocha 1998c: 361). Esas aguas nutren los llamados parmales o palmares que no son aptos para la agricultura, pero sí albergan palmas de naidí, cuyo fruto nutre a los porcinos que los agricultores llevan cuando llueve menos y las aguas se han drenado.

Toda esta alternación de espacios figura poco en la sustentación jurídica de la titulación colectiva de territorios ancestrales a las comunidades negras (Domínguez 2008). Se fundamenta en cambios en el dominio sobre las distintas áreas, pasando del de las familias elemental y nuclear, ejercido mientras las matas crecen, al colectivo que surge cuando se abren los corredores para el cañeo. Del mismo modo, los linderos del monte biche se rompen para ceba y purga de cerdos, para terminar con el ingreso de los animales al monte alzado o a los parmales de dominio colectivo. La delimitación de esos cambios de dominio ha involucrado a los ya mencionados albaceas familiares que Moreno identificó en San Francisco de Cugucho. Castillo y Varela hablan de una figura comparable en Andagoya. De ella ha dependido la integridad de los territorios colectivos y que los miembros del linaje cuenten con un árbitro para dirimir sus desavenencias (ibid.).

Al comentar la Ley General de Tierras y Desarrollo Rural, en proceso de discusión, Juan Pablo Ruíz Soto (2012) hace una reflexión valiosa sobre conservación y producción:

La ley propuesta considera que producción y conservación son dos usos antagónicos del espacio. Debemos superar tal visión simplista, según la cual unas tierras son para conservación y otras para producción. Basta con observar cómo en las reservas naturales de la sociedad civil producción y conservación se combinan, puesto que son complementarias. El proyecto debería incorporar este concepto de complementariedad. Solo excepcionalmente habrá áreas donde la totalidad del predio se dedique a la conservación.

#

En otras palabras: las tierras productivas siempre deben incluir áreas de conservación, dentro de un mosaico de usos.

De la alternación de dominios que va desde el familiar al colectivo, dentro de las distintas franjas que caracterizan a los territorios de comunidades negras, es evidente que la gente de sus pueblos se anticipó a la estrategia de manejo ambiental que delinea Ruíz Soto. Sería deseable que abogados y economistas enfocaran tanto esa dimensión, como el papel que desempeñan los albaceas tradicionales, en aras de que desarrollaran sistemas de contabilidad que permitieran identificar y cuantificar los servicios ambientales que esos territorios le prestan a la nación, dentro de una perspectiva que desarrolla el mismo experto, en cuanto a que sean las áreas metropolitanas las que se responsabilicen por el pago de esos servicios, considerando que son las principales beneficiarias de ellos. Por otra parte, urge que desde la institucionalidad estatal esos albaceas figuren entre los líderes ancestrales que no fueron tenidos en cuenta de manera explícita por la Ley 70 de 1993, la cual instituyó unos consejos comunitarios, sin que necesariamente quedaran incluidos médicos raiceros, parteras, cantaoras de alabaos y arrullos, entre otras personas iniciadas en la sabiduría ancestral y, por lo tanto, competentes en la cultura e historia locales, así como en los ejercicios de la territorialidad tradicional. Esta omisión también estaría relacionada con la invisibilidad propia del ejercicio de la discriminación racial en Colombia y explicaría el reiterado hallazgo acerca de la debilidad de los consejos comunitarios para convocar a los miembros de sus comunidades, conforme lo han ratificado Castillo y Varela para el San Juan o Meza para el Baudó y Bravo para el Pacífico sur.

De los animales criados, hay unos que la gente embarca en sus canoas y luego mete en “líneas” (chivas) para llevar desde el Baudó a los mercados del San Juan. Así, lo que en realidad venden son especies de alcancías que alimentaron con frutas que se estropearían

#

de ser comercializadas por río y luego por carretera (Moreno 1994). Esta manera de “ahorrar” implicaría repensar la noción ya comentada del número limitado de productos mediante los cuales un sistema de producción como el del Baudó participa en el mercado. Por detrás del renglón “cerdos” yace una ramificación de productos que van desde las cañas del maíz y los tallos del arroz, a las frutas caídas en el monte biche. De esa manera, el modelo de análisis de Viáfara y asociados que cita el ya mencionado Informe Nacional de Desarrollo Humano (PNUD 2011a) tendría que replantearse para incluir la complejidad que revelan los estudios etnográficos de terreno, y de esa manera cuantificar la resiliencia territorial como un servicio ambiental para toda la nación.

Otros de los marranos levantados quedan reservados para ocasiones especiales (Moreno 1994). Tal es el caso de velorios y novenas, El Resucito de finales de Semana Santa, la Navidad y fiestas patronales como la de san Martín de Porres en Pie de Pató y la de la virgen de la Pobreza en Boca de Pepé.

En este último pueblo hay cerdos que no pertenecen a los humanos, sino a la virgen. Se trata de lechones que pueden haber quedado huérfanos y se le ofrecen a la santa patrona en calidad de las llamadas mandas (Arocha 199b: 154). Estos animales reciben mejores tratos, no tienen que someterse a todas las restricciones que rigen para los demás y tan sólo se sacrifican con la autorización expresa de la virgen.

Como ella es una santa viva (Arocha et al. 2008; Friedemann y Arocha 1986: 402-413; Serrano 1996), tiene formas de comunicarles sus deseos a los mortales. La imagen puede aparecer sonriente, sonrojada o triste, según el mensaje que aspire a transmitir. O en el momento de la salida en su procesión anual del ocho de septiembre, la virgen de la Pobreza pone su anda puede estar muy liviana o muy pesada.

De estos tejidos de la gente con el medio y los animales también da fe la cría de perros (Arocha 1999: 154-156):

Objeto de odio y temor por haber sido utilizado por los amos para perseguir esclavos fugitivos, también lo es de aprecio por el papel que desempeñan en la cacería. Este vínculo doble explica el que una persona pague mucho dinero al comprar un gozque, pero que una vez en su casa lo someta a tratos bruscos. La flacura extrema que por lo general acusan estos animales se racionaliza en función de su efectividad en la persecución de las presas: las perseguirá mejor, si se siente acosado por el hambre.

Los afrobaudoseños educan a sus perros hasta convertirlos en especialistas en el rastreo de determinados animales. Por ejemplo, para mejorar las destrezas de un perro guagüero, lo someten a ayuno y abstinencia la noche antes de la jornada. Contratan profesionales para que le hagan rezos específicos o le den baños en noches de luna llena, con aguas hechas con los siete tipos de albahacas que distinguen. Quienes los arreglan también tienen que intervenir cuando los animales pierden sus habilidades. Así sucede si el can entra a la cocina y, por accidente, se está derramando sobre el fogón el agua hirviendo mediante la cual el ama de casa preparaba la presa que atrapó su marido. Entonces, la única manera de evitar que el animal pierda sus destrezas de cazador consiste en llamar a un experto para que lo bañe con una mezcla de aceite de cocina y las cenizas que recibieron ese líquido derramado (ibid.)

Los bañadores de perros figuran entre las personas más apreciadas de las comunidades. No forman parte del común de la gente, sino de los círculos de quienes cantan alabaos en los velorios y novenas, de quienes diagnostican y curan dolencias graves o de quienes saben cómo sellar una vivienda para que no le entren espíritus malignos. Saben de plantas y sus combinaciones y están dotados de un armamento de secretos comparable al de los médicos raiceros para curar a quienes son



#

ofendidos por las culebras. A su vez, lo secreto de los secretos no radica en el encadenamiento simple de palabras desconocidas. Es fácil comprar hojas en las cuales aparecen escritos o impresos, y muchos de ellos, incluso, consisten en oraciones frecuentes de la liturgia católica. Éxito y efectividad radican, más bien, en el número de veces con el cual recitan las frases, así como en el ritmo que le imparten a la recitación (Serrano 1996).

Así pues, en el Baudó, y quizás en todo el Chocó, entre los afrocolombianos ni las plantas ni los animales existen per se, sino adicionados, complementados y cualificados mediante la palabra y la mente de las personas. Por sí misma, la voz humana carece de poder. Tiene que ser reforzada mediante combinaciones de ritmo y número que se aprenden con otras habilidades luego de largos años de iniciación. El que bañadores de perros, médicos raiceros, componedores de casas o parteras pertenezcan a la categoría de los iniciados podría ser indicio de una permanencia de africanía, acerca de cuyas dimensiones habla el filósofo Hampaté Bâ:

Gracias a la vivificación de la palabra [hay], fuerzas [que] se ponen a vibrar. En un primer estadio se convierten en pensamiento; en un segundo, en sonido, y en un tercero en palabra. La palabra está, pues, considerada como la materialización y exteriorización de las fuerzas (1985: 189).

Fundada sobre la iniciación, la tradición [oral] abarca al hombre en su totalidad, y por eso se puede decir que contribuye a crear un tipo de hombre particular y a esculpir el alma africana (ibid.: 187).

Esta exploración del polimorfismo propio de la cría de cerdos y la agricultura ha estado centrada en hallazgos etnográficos del valle del

#

río Baudó. Sin embargo, otros trabajos que se reseñan más adelante indican que sigue vigente en casi todo el Afropacífico.

**Zoteas: agricultura y medicina femeninas**

El polimorfismo objeto de los párrafos anteriores sería impensable sin el aporte que las mujeres realizan mediante la agricultura que practican en las llamadas zoteas en el Chocó y potros o potrillos en el Pacífico sur (Arroyo 2001; Figueroa 2005; Padilla 2005). Son plataformas de madera que localizan en los patios de sus casas y sobre las cuales montan canoas viejas o recipientes en desuso que rellenan con tierra de hormiguero. Allí siembran plantas alimenticias y medicinales, además de la semilla de un árbol que escogen cuando quedan preñadas para que se desarrolle al mismo tiempo que lo hace el feto. Una vez da a luz, la parturienta o su partera abrirá un hueco en la tierra dentro del cual pondrá la placenta en la cual venían la niña o el niño y encima sembrará el arbusto que crecía en su zotea. A medida que crezcan, niños y niñas aprenden que el árbol que también se desarrolla con ellos consiste en su ombligo.

Además de este rito de afiliación con la naturaleza, la agricultura de las zoteas es un medio de delimitación territorial, debido a los recorridos que madres e hijas hacen por el monte biche en busca de los hormigueros que las proveen de tierra. Aprovechan esas correrías para recoger con delicadeza plantas que llevan a sus zoteas para experimentar con su germinación. Meten hojas y raíces de esas y de otras matas de la misma plataforma en botellas llenas de biche, el aguardiente que las mujeres más experimentadas y sabias de las comunidades preparan en sus propios alambiques (Meza 2011). Las llaman botellas balsámicas a las cuales también rezan mediante algún secreto. De ahí en adelante su contenido curará desde picaduras de culebra a dolores menstruales o impotencia sexual. Hoy esas botellas circulan dentro de mercados de productos exóticos, como los que han aparecido en el Festival Petronio Álvarez que celebra en Cali las músicas del Afropacífico, así quienes las compren ignoren que provienen de un sistema agrícola femenino que integra

#

en una sola unidad conocimientos de botánica y de medicina con complejos simbólicos y dimensiones espirituales.

Ciudades como Bogotá pueden albergar agricultoras de zotea y potrillo desplazadas, quienes no obstante sus conocimientos son clasificadas como personas carentes de educación, y por lo tanto con un bajo capital humano. Los formularios de registro que las reducen a cifras y porcentajes, ¿no podrían modificarse para incluir preguntas sobre su sabiduría? Con todo, si llegaran a identificar esos conocimientos, quizás no podrían aplicar la medicina en la cual son competentes dentro de una economía de servicios. El paso previo e indispensable sería el de legitimar esos saberes, lo cual, de nuevo, tendría que cimentarse sobre pedagogías como las que podrían introducirse mediante una Cátedra de Estudios Colombianos plenamente respalda por el Estado.

### **Agromominero y de cuidado de animales**

Minería, descendencia y orfebrería artesanal: litoral Pacífico, Colombia, es el libro que Nina S. de Friedemann publicó en 1974 con los resultados del estudio etnográfico que llevó a cabo desde finales de los años de 1960 en la aldea de Los Brazos a orillas del río Güelmambí, en el departamento de Nariño. Ese enfoque pionero se refiere a la sincronía entre policultivos comparables a los ya descritos aquí para los afrochocoanos del río Baudó con aquella minería artesanal que se basa en canalones zigzagueantes labrados durante los períodos lluviosos en las faldas de colinas y montañas. Su inclinación da lugar a que la gravedad contribuya con la depuración de las arenas auríferas, luego de que los hombres más fuertes comiencen a ablandarlas con sus barretones de hierro, retirando de la parte superior del canalón los cascotes más pesados. Hacia la mitad del curso, agachadas, las jóvenes se valen de cachos metálicos para remover el cascajo y los guijarros medianos, y ya el final las mujeres más experimentadas hurgan el fondo con sus almocafres para que las arenas finas suban y puedan llevarlas a las bateas para mecerlas con ritmo, hasta que sólo queden jagua y oro, al cual separarán sin apelar al mercurio o al arsénico. Con la disminución de las lluvias,

#

suspenden el trabajo en compañía y cada familia se divide ya sea para barequear a las orillas del río y atender los cultivos o trampas de cacería (Asprilla e HInestrosa 2011).

La administración de este polimorfismo depende del tronco o ramaje que integra a las familias extendidas que trazan su origen hasta un mismo ancestro fundador de aura mítica. Como sus miembros le salen al paso a las estrecheces económicas migrando en busca de otras minas o de alternativas de trabajo, dan lugar a nuevas parentelas que permanecen entrelazadas con el tronco original y cuya expansión deriva, primero, en vínculos entre río y puerto, y hoy entre puerto y Cartagenam Medellín, Cali o Bogotá. La circulación por esa especie de prótesis social en forma de una red virtual se hace mediante recitativos genealógicos para identificar la membresía en el tronco y de ahí pasar a activar derechos latentes, proceso que también se puede hacer en las grandes ciudades mediante el trabajo dentro de la unidad económica alrededor de la cual se congreguen los miembros del tronco. Así sucedió con el restaurante que abrió un afropatoseño en la calle 22 de Bogotá, con el apoyo de Afrodes y ayuda internacional (Arocha 2007; Godoy 2002). El negocio tuvo una excelente acogida, y habría funcionado bien con una cocinera y dos meseros, pero la ética de la solidaridad llevó a la vinculación de media docena de parientes y la consecuente inviabilidad del establecimiento.

Debido a la espacialidad de los troncos, durante la deliberaciones de la Comisión Especial de Comunidades Negras, responsable de la elaboración de la que hoy es la Ley 70 de 1993, el abogado Sylvio Garcés del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria, propuso que la territorialidad ancestral de las comunidades negras a ser reglamentada incluyera áreas urbanas como las del barrio Iguaná de Medellín. La complejidad del reto implicado llevó a desechar la propuesta.

#

Una vez más, la pedagogía sería el ámbito para ampliar la conciencia ciudadana sobre la complejidad espacial de esas redes de parientes a las cuales las mueve la solidaridad y las originó el nexo entre minería y agricultura. En los años de 1990, ese nexo no entró dentro de los cálculos que hizo Corponariño para fomentar un programa de créditos para que los mineros artesanales de la región de Magüí-Payán adquirieran motobombas y de esa manera pudieran extraer oro a lo largo de todo el año. La propuesta recibió una acogida inusual que, infortunadamente, derivó en el abandono de los cultivos originalmente sincronizados con la mina compañía. Los afectados racionalizaron el descalabro diciéndose que a las siembras les había dado “paludismo” (Bravo Pasmíño 1990). Perdido el mecanismo agrícola que amortiguaba las fluctuaciones en los precios del oro, se desencadenó una pérdidas de territorio, cuya prevención inspiró parte de las propuestas que quedarían incluidas en los mecanismos de salvaguardia que introdujo la Ley 70 de 1993.

### **Agricultura y pesca<sup>10</sup>**

Antes de que los manglares de la ensenada de Tumaco sirvieran para encaletar armas o sumergibles para exportar pacas de cocaína y de que el puerto se convirtiera en uno de los escenarios más violentos de Colombia (Minga e Indepaz 2011), la zona era escenario fértil para adaptar y renovar artes para la recolección de moluscos y para la pesca, actividades sincronizadas con policultivos de cereales, frutas y cacao, comparables a los ya descritos. De haber combatido la desdicha genealógica mediante la pedagogía, quizás hoy el cacharreo afrotumaqueño estuviera viéndose en función del desarrollo de tecnología apropiada para un medio caracterizado por cambios cotidianos como los que experimenta Chajal, población acuática durante los pleamares y terrestre con los bajamares, además de los más drásticos debidos a tsunamis como el del 1979 o a catástrofes

#####

<sup>10</sup> Sección basada en Arocha 1999b: 57-112

#

financieras acarreadas por el quiebre de empresas extractivas. Esas pedagogías les devolverían a los innovadores imágenes positivas de sí mismos con la posible capacidad de servir de antídotos contra la violencia.

Los agricultores de esa ensenada atendían sus lotes de cultivo cuando la mar se embrabecía y salían a pescar cuando las mareas estaban bajas y corrían menos riesgos al navegar hacia la media mar con sus canoas labradas en troncos, a cuyos flancos les ataban flotadores de balsa para mejorar la estabilidad o hacerlas menos celosas. Dependiendo del tamaño, podían llevar de dos a diez personas, aunque las de mayor calado envolvían equipos para pescar con chinchorros, más bien desconectados de la agricultura.

Los agricultores-pescadores realizaban faenas alrededor de tendidos de anzuelos guindados de una cuerda mama cuya tensión horizontal se lograba atando sus extremos a líneas que se mantenían verticales valiéndose de lastres de piedra y boyas de plástico o de icopor desechado. Los palangres de náilon gruesos usaban anzuelos de gran calibre para la pesca de tiburón. A los de bajo calibre, les ponían carnadas de anguila que las jaibas roían despacio, facilitando de esa manera que las fuera capturando el proero de la canoa valiéndose de una red de mano parecida a una raqueta de squash a la cual llamaban chayo. Ponía sus capturas en canastos cilíndricos de 50cm, de diámetro y 1m de altura que bajaba a la playa sobre su cabeza, donde iba pasando cada animal a ollas con agua de mar para cocinarlo. Sus caparazones pasaban de verde y azul a naranja y rojo. Sentadas en el suelo, niñas y mujeres iban apaleando tenazas y carapachos para sacar la carne blanca que llevaban a bodegas palafíticas conocidas como “chontas”, por las varas de esa palma mediante las cuales hacían pisos que resistieran el lavado de las carnes de cangrejo y camarón y al mismo permitieran el arrastre de los residuos hacia el agua.

Una tercera modalidad para pescar camarones se basaba en las llamadas changas, mallas que los pescadores idearon al observar los

#

buques camaroneros con sus grúas para arrastrar las redes por el fondo del mar. Consisten en “plumas” o varas atadas en la mitad de la canoa que cumplían una función comparable a las de las grúas de los barcos, a medida que el piloto las arrastraba mediante su motor de fuera de borda. Su producción también iba a parar a las chontas de lavado, enhielado y acopio, de las cuales zarpaban otras canoas hacia los depósitos de exportación más grandes.

### **Concheras de los esteros**

François Jacob (1981) demostró que el bricolaje o cacharrero es el motor de la evolución. Algo así como intuiciones aleatorias llevaron a que el pulmón se originara de un esófago y no de una agalla, como quizás habría tratado de hacerlo la racionalidad del ingeniero. Con la cultura pasa algo parecido. La elevación de las cocineras guapireñas a afroetnochefs no obedeció a un plan de las renombradas academias de culinaria, sino al destierro.

Desde los años de 1990, la cocina se convirtió en medio de inserción metropolitana para las mujeres desplazadas por el conflicto armado. Pese a la discriminación padecida y a las inequidades laborales realzaron sabores, aromas, combinaciones de ingredientes y colores que tardaron volverse populares y despertar la atención de los expertos en culinaria (Arocha 2007, Godoy 2001).

Entre las recetas que lograron debuts urbanos exitosos está la del encocado de piangua, la concha que las mujeres negras han recolectado escarbando el barro sobre el cual nacen los manglares del Pacífico y cuya reproducción comenzó a generar preocupación entre los biólogos (Palacios 2007) y cuyo aprovechamiento racional fue objeto de uno de los galardones la Fundación Alejandro Ángel Escobar en 2011 (Gil, Espinosa et al. 2011). A este auge lo antecedieron tres décadas de etnografías sobre los conocimientos ambientales que las concheras han desarrollado para tener éxito en sus faenas y acerca de las arduas condiciones dentro de las cuales las

#

han llevado a cabo (Friedemann y Arocha 1986: 357-355; Machado 1990, 1996, 1997; González Cuesta 1998, 2004).

Cómo navegar en canoas de remo hasta el estero para explorarlo, recolectar las conchas y regresar a casa implica ser competentes en las fases de la luna que determinan las mareas, las condiciones climáticas que ponen en riesgo la entrada y la salida de los manglares, los rastros que las mujeres deben seguir para localizar los moluscos, las habilidades para desplazarse por los arcos que forman las raíces del mangle rojo (*Rhizophora brevistyla*). y desde ellas descender al piso, o en el caso del mangle negro (*Avicennia nitida*) identificar las púas que salen del suelo para no herirse, así como apreciar los cambios en la dureza del barro para prever a tiempo la salida antes de que las aguas cubran el suelo (véase la ilustración de von Prah, Cantera y Contreras 1990: 48-49).

Cartografías tridimensionales pueden dar cuenta de las variables involucradas e incluirse en ejercicios pedagógicos basados en la conjunción de ciencias sociales, ciencias naturales y matemáticas, como otro medio de sacar a la Cátedra de Estudios Afrocolombianos de la marginalidad que hoy ocupa dentro de currículos académicos que la han circunscrito a una fracción de “sociales” que maestras y maestros desarrollan antes de cada 21 de mayo o 12 de octubre para que alumnas y alumnos hagan las respectivas demostraciones de mapalé y currulao. Tal divulgación académica al menos tendría dos clases de efectos positivos: una, mejorar la autoestima que a concheras y cocineras les permitiría sobrepasar la desdicha genealógica y enfrentar el racismo. Y la segunda la comprensión de la ecología y la estética que rodean a esa culinaria del Afropacífico que hoy ya degustan públicos numerosos como los que concurren a finales de agosto de 2011 en el XV Festival Petronio Álvarez celebrado en Cali para homenajear a la



#

música de marimba del Afropacífico, pero el cual ya pasó a ser escenario de consumos culturales más amplios<sup>11</sup>.

Impensable hace 5 lustros, ese cambio ha dependido de las políticas públicas que ha impulsado el Ministerio de Cultura, de la aparición de agencias internacionales que promueven valores musicales, estéticos y culinarios de las comunidades negras, de la llegada de productores interesados en expresiones que como la de la música de marimba de chonta son objeto de reconocimiento mundial desde que UNESCO la incorporó a su inventario de patrimonios inmateriales de la humanidad, y hasta del realce de la gente negra que hace la campaña institucional de la marca Colombia es Pasión. Pese a las nuevas alternativas de inserción laboral y participación económica creadas, esa transformación no subsana los vacíos que ha dejado la implantación imperfecta de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos y abre posibilidades tanto para crear cortinas de humo que oculten la intensidad y efectos del conflicto armado, incluyendo la desposesión territorial, como para la canibalización inequitativa de variados universos estéticos y simbólicos (Arocha 2007). Esos riesgos serán abordados luego de plantear incertidumbres con respecto a la continuidad de los sistemas polimorfos de producción enfocados en las secciones anteriores.

### **Conjugar en pasado**

La elaboración de cada párrafo sobre los sistemas polimorfos involucró reflexionar si se trataría de fenómenos del pasado o del presente. De ahí una incertidumbre en cuanto al uso adecuado de los tiempos verbales, la cual depende, en primer lugar, de la incorporación del Afropacífico a la cartografía del conflicto armado, iniciada entre 1993 y 1995 con la intensificación de los enfrentamientos entre guerrillas y paramilitares por el control territorial, comenzando por el valle del río Baudó, el medio y bajo

#####

<sup>11</sup> <http://www.elespectador.com/impreso/opinion/columna-306009-emprendimiento-cultural-y-despojo-territorial>

#

Atrato, incluidos afluentes como el río Truandó, Cacarica, la zona costera de Juradó, para seguir hacia el sur por los ríos Mira y Patía, para luego incluir a Guapi, Timbiquí y los ríos Calima y Cajambre, hasta cubrir la totalidad del litoral (véase línea del tiempo anexa). El trabajo de terreno basado en estadías prolongadas fue cada vez menos posible. Lo reemplazan visitas rápidas uniéndose a equipos pastorales, o de oenegés defensoras de los derechos humanos y de funcionarios gubernamentales, cuya seguridad ha sido negociada con la debida antelación (Hernández 2011a Minga e Indepaz 2011).

Dentro de este contexto, los relatos etnográficos con visiones que se aproximen a la totalidad de una cultura dieron vía a descripciones de problemas específicos, con énfasis en la situación de conflicto por localidades, incluyendo actores involucrados, detalles sobre las violaciones de los derechos humanos de las víctimas, crisis en la atención a los afectados y necesidades de reparación, como sucede con el libro de Flórez y Millán ya citado. Por su parte la literatura gris que han producido las agencias del estado es más bien enfática de la aplicación de leyes y normas sobre derechos étnico-territoriales colectivos, con enfoques sobre pedagogías aplicadas para difundir esos materiales y diagnósticos sobre el incumplimiento de compromisos son las víctimas.

Entre las excepciones a estas tendencias sobresale la investigación etnográfica que —junto con los consejos comunitarios del alto Baudó, agrupados en el colectivo territorial Afrochocó, y la Universidad Tecnológica Diego Luis Córdoba—, Carlos Andrés Meza del ICANH llevó a cabo entre 2008 y 2009 con el fin de sustentar los argumentos de los consejos dentro del mecanismo de consulta previa por la construcción de la carretera desde Las Ánimas a Tribugá. Hizo un inventario de los impactos socioculturales que la carretera y el puerto de aguas profundas ocasionarán. Además de recomendaciones específicas, el equipo propuso instrumentos para el aseguramiento cultural de las comunidades, como una exhibición

#

temporal museográfica inspirada por la noción de “si lo tiene tráigalo” que introdujo el Museo Nacional de Colombia, y gracias a la cual, por ejemplo, fue posible recuperar elementos de cultura material como los llamados “mecedores” , mazos finamente tallados en madera para darles vueltas a las mezclas de frutas y azúcar o panela puestas sobre el fogón y preparar dulces que la gente ha dejado de consumir. Como estos, otros objetos expuestos en Puerto Nuevo (Departamento del Chocó) les permitieron a los afrobaudoseños reafirmarse en aquellas tradiciones modificadas, reinterpretadas o reinventadas en respuesta a la irrupción agresiva de la modernidad y a los ingenieros responsables de la carretera hacerlos conscientes de la valía de ellas, así como de la relevancia de su salvaguardia (Meza 2010: 300-306). De ahí lo adecuado del título de esa obra: Tradiciones elaboradas y modernizaciones vividas por pueblos afrochocoanos en la vía al mar, la cual además legó un conjunto de maletas didácticas con los grabaciones de audio y video realizadas a lo largo del trabajo de terreno que hoy por hoy continúan sirviéndoles a las comunidades en su trabajo de autoidentificación, análisis y reafirmación.

Inspirada en el aporte de Meza, Liliana Gracia Hincapié (2011) aproximó los consejos comunitarios del tramo de carretera entre Las Ánimas y Nuquí, construido a lo largo de los años de 1960<sup>12</sup> y delimitó las innovaciones que sus miembros habían introducido para adecuarse a las nuevas condiciones. Las estancias de Gracia en pueblos como Guapandó y Puerto Juan dependieron de las alarmas que emitieran las comunidades que la habían acogido, por lo cual salía a Quibdó mientras retornaba la calma. De un procedimiento similar se valió Raúl Delgado (2010) para realizar sus trabajos de terreno sobre las presiones a las cuales están sometidas las

#####

<sup>12</sup> El tramo [...] parte de La Yé, a pocos kilómetros de la cabecera municipal de Las Ánimas en Unión Panamericana [...] atraviesa a Guapandó y prosigue recto hasta llegar a la población de Puerto Nuevo en la intersección con el río San Pablo. Luego siguen las poblaciones de Tuadó, Puerto Juan y el carretable termina en La Victoria, [donde] un derrumbe impide el paso hacia Antadó y Salvijo, en la parte alta del río Pató (Gracia 2011).

#

comunidades negras bajo la jurisdicción del Consejo Comunitario de Alto Mira y Frontera en Nariño por la expansión de los cultivos de coca y de palma aceitera. Sin embargo, Tumaco no siempre fue el lugar adecuado para esperar el regreso y Delgado tuvo que abandonar el área hacia Pasto.

Por su parte, Giovanni Castillo Figueroa (2010) se vinculó con JUNPRO y COCOCAUCA para una exploración de los efectos del cultivo de palma aceitera en Guapi, pero quedó impactado por la lucha del polimorfismo tradicional frente a la expansión de cultivos de hoja de coca y de las fumigaciones para erradicarlos. Y en Andagoya, Ángela Castillo Ardila (2011) y Daniel Varela Corredor (2011) lo hallaron como recurrente mecanismo de recuperación ante dos grandes crisis: una iniciada en el decenio de 1960, por la de la salida de la multinacional minera Chocó Pacífico y otra entre 1985 y 2005, cuando la minería de retroexcadaroa también se alejó del valle del río Condoto. Más aun, identificaron una figura muy similar a la del albacea descrito para el Baudó, quien permite en ingreso de miembros de la comunidad a terrenos de la familia extendida para cultivar plátano. El que esa figura ancestral no haya quedado representada en el respectivo consejo comunitario, en parte, explicaría el desinterés de la comunidad por las actividades del consejo y su falta de compromiso con los proyectos que propone o desarrolla. La Ley 70 de 1993 dio lugar al protagonismo de los líderes letrados y competentes en el diálogo con las agencias del Estado, apartando a quienes no obstante sus carencias de educación formal son competentes en la territorialidad y sistemas de producción ancestrales. Transcurridos 15 años desde que el presidente Gaviria firmara esa ley, persiste el hiato entre estos dos bloques de dirigentes, con perjuicios para ambas partes y debilitamiento de la cohesión comunitaria. A esta limitación estructural se le suma la ya mencionada de las penurias financieras a las cuales el Estado dejó sometidos a los Consejos Comunitarios de comunidades negras, con consecuencias negativas y evidentes para la promoción y

#

consolidación de los sistemas polimorfos de producción. La situación descrita por esos dos antropólogos es comparable a la que Miguel Ángel Hernández (2011b describe luego de 4 meses de insistir ante un retrero para lo admitiera en el respectivo entable y así observar de primera mano cómo esos mineros hacían acuerdos con los troncos de El Carmelo (Departamento del Chocó).

El panorama del polimorfismo que retrata ese conjunto de trabajos incluye el estímulo a la colonización paisa<sup>13</sup> que llega con su racismo, sus fondas y sus monocultivos; la llegada de camiones con revuelto desde Pereira a precios que pueden derribar los del arroz, el plátano y demás productos locales; los viajes a Quidbó para buscar los subsidios de Familias en Acción, el mecanismo perverso que ha llevado a sustituir el polimorfismo por una mendicidad que facilita el empadronamiento de la población y esa bancarización tan alabada por una tecnocracia insensible frente a los sistemas tradicionales de producción. No obstante, el mayor riesgo ha sido la expansión de los cultivos de la coca, las más de las veces forzados a punta de ametralladora y amenazas de destierro, y combatidos mediante fumigaciones aéreas que no solo arrasan con huertas de pancoger, cerdos y aves de corral, sino que ocasionan deformaciones que como la espina bífida y la macrocefalia implican un costo inhumano que pagan los recién nacidos y sus padres como subsidio macabro al consumo de cocaína y fortalecimiento de la banca en los países del norte. En este sentido, desde Miami en los Estados Unidos, el médico Jaime Gómez lleva años desarrollando una campaña mundial por Internet para equiparar las fumigaciones con una guerra química que diversos gobiernos libran contra ciudadanos, entre quienes bien pueden encontrarse sus electores, y de esa manera alcanzar condenas ante diversas cortes nacionales e internacionales.

#####

<sup>13</sup> Este término no es sinónimo de antioqueño, debiso a que se ha usado para designar a quien no es ni libre negro o negra) y cholo (indígena).

#

Coca y violencia forman una de las diádas que explica el que hasta un 48% de las comunidades negras del Pacífico ya haya sido desplazado. La otra corre por cuenta del monocultivo industrializado de palma aceitera y pastos para la ganadería, cuyo vínculo con diáda la anterior enfoca el Auto 005 de la Corte Constitucional (numerales 71 a 88). En ese contexto, por increíble que parezca, y como ya se dijo, comunidades como las de Magüí-Payán revitalizan sus siembras de plátano, yuca y maíz como instrumento para ejercer la resistencia contra la presión por desterrarlas por medio de las fumigaciones aéreas (Palacios 2011; Ruíz-Navarro 2011) .

### **Espiritualidad en riesgo**

Un enfoque sobre esa región de Nariño revela otro efecto profundo de la diáda monocultivos-violencia abordado desde 2007 por El Museo Nacional de Colombia y el Grupo de Estudios de la Universidad Nacional de Colombia, con apoyo del Ministerio de Cultura: el socavamiento de la espiritualidad de las comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras. En efecto, a la irrupción de grupos armados se debió el robo del atuendo de oro y joyas preciosas mediante el cual los barbacoanos le hacían honor a su santa patrona, la virgen de Atocha (Museo Nacional Afroperuano y Museo Nacional de Colombia. 2011). A la profanación la viene acompañando la desarticulación del circuito de aldeas ribereñas de los ríos Telembí y demás afluentes del Patía, las cuales a lo largo de la historia se han congregado alrededor de esa devoción y de la de su pareja, el milagroso Señor Nazareno de Payán (idid.). Entre los distintivos más notables de las celebraciones en honor a esos cristos, vírgenes y santos figura la de las procesiones acuáticas sobre planchones formados uniendo varias canoas. Sobre ellos, navega la imagen venerada, con músicos de marimba o banda de chirimía, si la balsada tiene lugar en el Chocó, donde no se difundió el “piano de la selva”, sino esa música de bandas de cobres y percusión que cada año tiene su clímax en la fiesta que los quibdoseños celebran en honor de San Pacho su patrono. Navegan bajo arcos de flores y

#

luminarias de un excepcional valor estético y simbólico que buena parte de todo el país ya conocería, si de verdad se hubieran difundido las pedagogías acerca de las cuales versa este trabajo.

Considerando que esas balsadas eran una víctima más del conflicto armado, el 20 de agosto de 2008, mediante canoas en miniatura, el músico tumaqueño Wisman Tenorio ilustró la que le celebran a la virgen del Carmen por los ríos de Nariño, para que la conociera el público que comenzaría a llegar al otro día y participaría en la apertura de la exhibición temporal Velorios y Santos Vivos: comunidades negras, afrocolombianas y raizales. La muestra se prolongó hasta el 3 de noviembre de ese año, y desde 2009, su versión en carteles plegables viaja por todo el país, con el propósito de promover la inclusión de la gente de ascendencia africana en el museo de la nación y darles visibilidad a los grandes conflictos y convulsiones que la afectan. Así viene sucediendo con la prohibición por parte de los grupos armados de que la gente lleve a cabo los ritos fúnebres para despedir a sus muertos, con efectos tan desastrosos para sus identidades colectivas que bien cabe calificarlos de etnocidas. Parece como si esos protagonistas de la guerra aplicaran una ciencia social malévola que acierta en identificar a la espiritualidad como aglutinante primordial de esas comunidades, de modo tal que su aniquilamiento refuerza el terror ejercido para desintegrarlas y de ese modo alcanzar confinamientos forzados y destierros expeditos y quizás definitivos. La estrategia fortalece la capacidad de aterrorizar que de por sí tienen las masacres, con su teatralización de la tortura (CIDH 2009b, numeral 102). Entonces, dentro de la búsqueda de una curaduría participativa, personas de ascendencia africana, competentes en la liturgia afrocristiana armaron diez altares que pueden apreciarse en el siguiente vínculo de la página web del museo ([http://www.museonacional.gov.co/sites/Velorios\\_site/catalogo.html](http://www.museonacional.gov.co/sites/Velorios_site/catalogo.html))

#

El primero de esos montajes recordaba el puente que une a África occidental y central con las Américas y le daba la bienvenida a los visitantes con una pequeña vitrina que contenía la figura dorada de Sankofa, el pájaro mítico de los Akán de Ghana y Costa de Marfil. Vuela mirando hacia atrás para no cometer los errores del pasado y lleva en su boca un huevo que le recuerda su responsabilidad por el porvenir (<http://www.africawithin.com/studies/sankofa.htm>). El mito resume una concepción del tiempo muy diferente a la occidental que pervive en las Afrocolombias. A la derecha de la miniatura, estaban las máscaras y estatuas de madera que artistas del valle del río Congo en África central tallaron en honor a sus ancestros y que hoy hacen parte de las colecciones del Museo Nacional. Esas piezas conmemoraban otra persistencia de la memoria africana, el culto a los antepasados, el cual en el caso de la gente afrocolombiana incluye a sus santos vivos, dentro de una concepción comparable a la de los Orichas del panteón Yoruba de bahía (Brasil) (De Carvalho 2011).

Luego, a lo largo del perímetro de la sala, los tabernáculos mostraban cómo se desarrollan las etapas de esos ritos, a saber, acompañamiento de la persona enferma en su agonía, el cual tiene lugar en todas las comunidades representadas y para las cuales el aislamiento en cuidados intensivos es inconcebible. Sin embargo, el montaje privilegió el rito que tiene lugar en el archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, según la versión que elaboró Vastay Dilbert Brian. Enseguida venía la representación del fallecimiento, con fotografías de su anuncio por parte de chasques iniciados en el canto de alabos o himnos, según la región, quienes navegan en canoa, cabalgan o ruedan en motos, si es que la señal de los celulares no hace superflua su labor, y en la vitrina de junto, las jeringas y sustancias para embalsamar y tratar el cadáver. A la velación de un niño o niña prepúber se la denomina velorio de angelito, y doña Yobadis Londoño, etnoeducadora de San José de Uré (Departamento de Córdoba) creó un altar a esa usanza, hecho con figuras cortadas en papel crepé de colores rojo, naranja y violeta.



#

A su lado el estandarte que armó Wisman Tenorio para ilustrar las procesiones fúnebres relacionadas con la siguiente etapa, el entierro. Por detrás de esa armazón había fotografías de los cementerios de todas las regiones incluidas en la investigación antecedente, para pasar a los dos altares que armó Moraima Cimarra de Palenque; el primero para la primera noche del novenario, y el segundo para la última noche, quizás la más solemne de la secuencia, debido a la conversión definitiva en ancestro de quien fuera persona viva, por lo tanto en intermediario para la solución de los avatares terrenales. Doña Ligia Pinilla y Rosa Amalia Quiñonez viajaron desde Guapi para armar otro altar de última noche que permitía apreciar las similitudes y diferencias entre las estéticas del Afrocaribe y el Afropacífico. Para cerrar con un retablo sobre el aniversario o cabo de año con ilustraciones de todas las regiones. Partiendo de que la gente afrocolombiana cree en la noción de santos vivos, en el centro de la sala, tres altares representaron las fiestas y devociones a San Pacho, patrono de los quibdosesños y de muchos otros afrochocoanos, según el conocimiento de Miguel Ángel Cuesta, profesor de tradiciones orales y musicales de la Universidad Tecnológica Diego Luis Córdoba; seguían las Adoraciones del Niño Dios que tienen lugar entre febrero y marzo en el norte del Cauca con reminiscencias del culto Yoruba en honor a los mellizos, incluyendo las coronas y atuendos que visten los niños participantes en las respectivas procesiones, de acuerdo con la disposición espacial que doña María Eusebia Aponzá consideró apropiada. Girando a la derecha, aparecía la reproducción del altar de la Virgen del Carmen en la catedral de Tumaco, patrona de Espriella y de navegantes y pescadores, y en la parte superior del pórtico de entrada, un altar familiar en honor al Sagrado Corazón de Jesús y la Virgen del Carmen como los que han sido documentados para el interior de las viviendas de Tumaco.

Entre los visitantes más entusiastas estuvieron maestros y maestras del distrito, quienes a lo largo de 2007 habían tomado el programa de formación permanente que el Grupo de Estudios

#

Afrocolombianos de la Universidad Nacional tituló Elegguá y los caminos de a tolerancia en desarrollo de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos. Ese grupo analizó muestras de los trabajos que los alumnos y alumnas de las respectivas instituciones educativas realizaron a partir de la exhibición. Fue evidente su fascinación por la diversidad de valores estéticos y simbólicos que se les abrieron en contra de las variadas formas de racismo que los docentes habían identificado. No obstante, algunos casos evidenciaban imágenes aún muy estereotipadas sobre los afrodescendientes, cuya corrección hizo parte de una propuesta adicional para que la Secretaría Distrital de Educación apoyara la formación de la Red Elegguá, la cual diera lugar a una profundización mediante seminarios, talleres y nuevas lecturas, cuya apropiación era evidente por el grado de madurez que los docentes y sus estudiantes habían alcanzado. Como ha sucedido con la falta de compromiso institucional con la Cátedra de Estudios Afrocolombianos, la administración distrital tan sólo financió una fracción del proyecto, el cual sobrevive hasta hoy tan solo por la tenacidad de los miembros de la red.

Por su parte, el Museo sigue comprometido con las comunidades que participaron en la exposición y en 2009 apoyó la creación de su versión itinerante, incluyendo talleres con docentes y líderes, así como visitas guiadas para los estudiantes de los colegios. En salones comunales o en colegios, síndicos y síndicas, cantaoras de alabaos y gestores culturales complementaron los carteles con altares fúnebres o de santo, y al hablarles a otras personas a favor de la exposición contribuyeron a que siguiera viajando durante 2010 y 2011, con efectos tan significativos como la convocatoria que hizo en 2010 el Museo de Arte Religioso de Cali para que las comunidades negras del distrito de Aguablanca montaran su propia representación de las ceremonias fúnebres que llevaban a cabo, incluyendo las innovaciones que tenían que introducirles a los ritos originales, considerando el nuevo contexto urbano al cual las había enfrentado el desplazamiento violento. Y en Buenaventura la religiosa Ayda

#

Orovio constituyó un equipo de líderes para montar el Museo Vivo del Pacífico alrededor de tradiciones como las de la música de marimba, de las artes y faenas de pesca y del aporte de los afrodescendientes al desarrollo del puerto.

### **Virgenes y santos afroperuanos y afrocolombianos**

La actual motivación de las comunidades negras para emprender acciones pedagógicas sobre su pasado, identidad y aportes a la formación nacional trasciende las fronteras, como pudo apreciarse por la acogida que Ibermuseos le dio al proyecto La espiritualidad entre los Afrodescendientes peruanos y colombianos: relaciones y resignificaciones que de manera conjunta diseñaron el Museo Nacional de Colombia diseñó con el Museo Nacional Afroperuano, el cual para 2012 debe tener listo el guión para montar en 2013 la respectiva exhibición binacional.

La investigación en curso indica que esas fiestas hacen parte de sistemas ambientales, sociales y simbólicos de matriz africana, holistas, horizontales, redistributivos, igualitarios y sostenibles, debido a la delimitación territorial que alcanzan por el rango de aldeas ribereñas que integran. El robo del atuendo dorado de la virgen de Atocha, patrona de Barbacoas y el desplazamiento de todos los pobladores de aldeas de las orillas del río Temembí como Chalalví más bien afianzan a los feligreses en ese culto (Tovar 2011). Las víctimas del desplazamiento forzado que se han insertado en Cali y Bogotá llevan a cabo las respectivas fiestas del 15 de agosto, así esos nuevos ámbitos no sean los apropiados para escenificar la gran diversidad de músicas de marimba que acompañan los recorridos que los líderes de la celebración o fiesteros hacen navegando hacia las veredas para incentivar la solidaridad comunitaria de la cual dependerán las ofrendas florales y de las comidas de la región que les darán sentido tanto a la fiesta, como a los días de repechaje que la clausuran, cuando también ocurre la elección de los nuevos fiesteros, quienes de inmediato asumen la responsabilidad de organizar la

#

fiesta del siguiente año. Las redes urbanas que congrega la devoción en la metrópoli es más limitada; sin embargo mujeres y hombres jóvenes participan como cantaoras e intérpretes de marimba y cucuno, como fue posible constatarlo en la muestra de altares a vírgenes y santos que organizó el Museo de Arte Religioso de Cali, como contribución a la apertura del XV Festival Petronio Álvarez. La gente desplazada de Guapi representó una balsada en honor a la Purísima, a cuya procesión la acompañaron marimberos, cununeros y cantaoras. Como en los seis casos restantes, flores de plástico hechas en China sustituían a las que la gente ha recogido en las orillas de los ríos o en sus montes biches, y en los altares para realizar los arrullos y velorios en honor de cada deidad, sobresalían los anuncios de campañas políticas, licoreras y multinacionales de comida, en reemplazo de las ofrendas debidas a la solidaridad de las comunidades de afluentes y ríos (Museo nacional Afroperuano y Museo Nacional de Colombia 2011). Esos patrocinios han dependido de agenciamientos novedosos que atestiguan el compromiso comunitario con las identidades regionales. Sin embargo, la irrupción de esos patrocinadores aumenta el riesgo de la conversión de las devociones en productos culturales que las industrias respectivas pueden distribuir alrededor del turismo y la promoción de candidaturas políticas que no solo pueden aumentar la descontextualización de la fiesta, sino la canibalización de las músicas y comidas propias de sus contextos.

Estas reacciones creativas a los efectos del conflicto armado requieren mirar con detenimiento el impacto sobre estas conmemoraciones sacramentales, las cuales han actuado cohesionadas con el polimorfismo multiplicador de diversidades de flora, fauna y cultura. Por ejemplo, se asoman signos del monocultivo de la mente en aquellas misas solemnes a las cuales han bautizado con el nombre de inculturadas porque incorporan la estética colorida de los altares de vírgenes y santos, así como los respectivos ritmos

#

musicales<sup>14</sup>. Sin embargo atenúan el papel que han desempeñado síndicos y síndicas, y desechan las letras de alabaos que atestiguan el rasgo muy propio de integrar al respectivo santo vivo al tronco familiar de las comunidades del Afropacífico. En su reemplazo, cantan himnos ortodoxos. Rezan el Yo Pecedor para pedir perdón por la pasividad frente al racismo o ante la tragedia del desplazamiento, como parte de enseñanzas bien intencionadas, las cuales, sin embargo, refrendan la imposición vertical y no necesariamente consultada de pecados más contemporáneos.

Como se ha dicho, estos manejos hacen parte de un etnoboom que apoya la promoción internacional de una imagen positiva del país que actúe como imán de la inversión extranjera. Empero, tal promoción obedece a otras normas del monocultivo de la mente. El festival enfocado aquí involucra cuatro categorías musicales del Afropacífico, a saber, marimba, violines caucanos, chirimía y libre, dentro de la cual son válidas fusiones como las que lanzaron a Chobquibtown a la fama mundial. Cada canción que interpretan los grupos preseleccionados debe durar cinco minutos, después de los cuales una luz roja indica descalificación. En otras palabras, cuando el grupo ha comenzado a calentarse para interpretaciones que en sus comunidades pueden durar 20 minutos, ya debe estar listo para la siguiente canción, y así sucesivamente hasta la cuarta con la cual cierra su presentación. A esta manera de monocultivar el tiempo hay que añadirle otra relacionada con la horizontalidad de los espacios originales de cada música, ya de por sí circunscrita a categorías restrictivas. Marimbas, cuerdas y cobres provienen del contexto religioso de las fiestas patronales. Fieles y músicos confluyen en una unidad litúrgica dialógica que puede llevar al trance o a la catarsis, como sucede con el reburú, ese torbellino de hombres y mujeres que siguen a la chirimía bailando con frenesí por las calles de Quibdó, durante la novena de San Pacho. Por el contrario, como todos los

#####

<sup>14</sup> Sesión basada en notas sobre las observaciones que Jaime Arocha realizó a propósito de la exposición de altares a santos patronales del Museo de Arte Religiosos de Cali, agosto 24 de 2011.

#

festivales, el Petronio es de tarima. Sin duda, una multitud alegre se arremolina alrededor del escenario o se contonea y canta en las graderías del estadio, pero cada grupo toca para un jurado las más de las veces puesto en situaciones contradictorias como la de calificar al mismo tiempo la autenticidad de la interpretación y el desenvolvimiento en un escenario megaamplificado que requiere destreza para manejar micrófonos, parlantes monitores de la propia interpretación y coreografías capaces de convocar a un público que incluye productores musicales del país y del extranjero en busca de talentos<sup>15</sup>.

Hay un día específico para que esos productores interactúen con los músicos alrededor de mesas de emprendedores<sup>16</sup>. En la actualidad, el emprendimiento económico se ha entronizado como estándar de desempeño social, de ese modo monocultivando estética corporal y música hacia la vinculación con industrias culturales guiadas por los mismos principios que orientan a las del monocultivo agrícola. Dentro de esta coyuntura surge el interrogante de las alternativas que se les abren a músicos o cocineras y artesanos provenientes de comunidades que libran una lucha triple contra el debilitamiento que causan la violencia y las fumigaciones, el empobrecimiento por el ahogo al cual ha sido sometido el polimorfismo y la desdicha genealógica. Parte de la respuesta quizás también consista en pedagogías que a la gente de ascendencia africana le den más instrumentos para el afianzamiento emocional, mental, social y político, y a quienes pretenden promocionarla, mejores valoraciones de la compleja interrelacionalidad ambiental, social, estética y simbólica de las creaciones que intentan propagar. Quizás de esa manera dejarían de percibir las tan solo como productos para el mercado cultural, y más bien como pilares del derecho a la diversidad que garantiza la constitución que rige a los

#####

<sup>15</sup> Sesión basada en notas sobre las observaciones que Jaime Arocha realizó como jurado del XV Festival Petronio Álvarez, agosto 25 y 26 de 2011

<sup>16</sup> Sesión basada en notas sobre las observaciones que Jaime Arocha realizó como jurado del XV Festival Petronio Álvarez, agosto 27 de 2011

#

colombianos. De la vulneración de ese derecho ha dependido buena parte del estado de cosas inconstitucional que por el lado de la educación también podría estarse ocurriendo.

### **Consideraciones Finales**

El 30 de noviembre de 2011, hubo una ceremonia en el Palacio de Nariño a propósito de la cual la Oficina de Comunicaciones del PNUD envió un reporte entre cuyos apartes sobresalen los siguientes:

“El Presidente Santos recibió el Informe Los afrocolombianos frente a los Objetivos del Milenio y presentó las decisiones del Gobierno sobre sus 4 recomendaciones; sancionó la Ley contra la Discriminación y presentó la estampilla conmemorativa del Año Internacional de los Afrodescendientes”.

"La primera recomendación se refiere al diseño e implementación del Plan Nacional contra la Discriminación Racial y el Racismo. En el combate contra la discriminación racial y el racismo tenemos varios avances. El primero de ellos se refiere al lanzamiento en diciembre de un Observatorio de la Discriminación Racial que va a monitorear los casos y va ayudar a tomar medidas. Este observatorio lo crearán el Programa para Afrocolombianos y la Dirección para Comunidades Negras con el apoyo de la Organización de Estados Iberoamericanos".

La segunda decisión es la sanción a la Ley contra la Discriminación. "En este caso en particular me siento muy feliz porque es la confirmación de nuestro apoyo a todas aquellas personas que se han visto afectadas por actos de racismo o discriminación. Estamos en pleno siglo XXI y es inaudito que aún haya quienes ejecuten, promuevan o instiguen este tipo de actos. Por eso, aunque para muchos esta ley es fuerte porque convierte dichos actos en delito, para otros –entre quienes me incluyo– es una forma de justicia. Ya era hora de poner mano dura y de garantizar la protección de los derechos de quienes son

#

discriminados por motivos de raza, nacionalidad, sexo u orientación sexual".

"La segunda y la tercera recomendación tratan sobre el fortalecimiento de la capacidad política de la población afrocolombiana, y el diseño y ejecución de planes diferenciales. Como un avance en este aspecto, tenemos la presentación, que hacemos hoy mismo, de la Estrategia "AFROUNIDOS" que se da en el marco de la Red Unidos, que trabaja para la superación de la pobreza extrema". El Presidente explicó que Afrounidos trabajará en seis frentes: tres Zonas Libres de Pobreza Extrema de la población afro; la gestión de la oferta y el acceso preferente, que tiene que ver con la priorización en los servicios sociales de la población afro más pobre; la creación de una Mesa Técnica Transversal Unidos para Etnias, que haga seguimiento a los logros; el acompañamiento familiar y comunitario; el ajuste del sistema de información; el fortalecimiento institucional.

"Con este último componente, vamos a incrementar la capacidad política de la población afro mediante el fortalecimiento de los Consejos Comunitarios de Comunidades Negras para que participen de los diferentes consejos locales de política social, de planeación, de desarrollo, y de prevención y atención de los desastres que nos aquejan - afirmó. Queremos más afrocolombianos participando activamente de las decisiones que les incumben a sus comunidades, y queremos que ocupen más espacios de representación política en el país".

En cuanto a la última recomendación del PNUD, mejorar la información estadística, el presidente Santos indicó que bajo directrices del DANE y con la coordinación del Departamento Nacional de Planeación, se diseñarán y estandarizarán mecanismos para identificar y caracterizar a los grupos étnicos.



#

Resaltó además que cuando comience a aplicarse la Reforma a las Regalías, justamente las regiones más beneficiadas serán aquellas donde hay más población pobre o vulnerable, "que siguen siendo, infortunadamente, las mismas donde hay más población afro. Con estos nuevos y cuantiosos recursos vamos a cambiar y vamos a reducir el mapa de la pobreza en nuestro país".

Sin duda, los propósitos anunciados son fuente de esperanza para la gente negra, afrocolombiana, raizal y palenquera. Sin embargo, desde las búsquedas de este ensayo, es necesario preguntarse qué efectos podrían tener sobre el estado de cosas inconstitucional que afecta a los desplazados de ascendencia africana objeto del Auto 005 que la Corte Constitucional dio a conocer en 2009. En primer lugar, ese Observatorio y esa Ley contra la discriminación, ¿tendrán en cuenta las formas de subvaloración étnico-racial que este ensayo contempló bajo la noción de "desdicha genealógica"? ¿A qué soportes pedagógicos apelarán hacia la superación de los efectos perversos que legan los cientos de años de haber manejado a la población esclavizada mediante una legislación que la reducía a bienes muebles? ¿Contemplan las asimetrías que se derivan de ese manejo en cuanto a las autonomías territoriales de las comunidades negras? Dentro de su idea de discriminación y racismo, ¿incluirán "El menosprecio por los saberes y competencias propios de las comunidades afrocolombianas" (Auto 005, numeral 107)? Ese desprecio, ¿será objeto de corrección pedagógica o tan sólo de castigo? En esta última instancia. ¿Cómo sancionarán a la elite intelectual que practica un desprecio entre cuyos efectos figura la exclusión de las formas de territorialidad y producción de las comunidades negras dentro de búsquedas tan fundamentales como las del Plan Nacional de Desarrollo Prosperidad para Todos?

Considerando a quienes diseñaron ese Plan de desarrollo, se deduce que hoy el destino de esta nación está en manos de una elite tecnocrática graduada de las universidades privadas, la cual se

#

orienta por un positivismo extremo que parecería no ofrecerles opciones ni a los conocimientos de los pueblos étnicos del país, ni a quienes disienten de la ortodoxia y validan esos saberes<sup>17</sup>. Esa orientación, ¿hace parte del racismo objeto de este ensayo? ¿Podrá la Corte Constitucional influir para que el Estado introduzca las pedagogías objeto de este escrito, en aras de corregir esa manera de discriminar el conocimiento heterodoxo? Sin ellas serán difíciles propuestas como la esbozada aquí en cuanto a enfocar a los territorios ancestrales de las comunidades negras desde perspectivas como la de la resiliencia territorial a la cual contribuyen sus miembros por la diversidad de especies que han originado con sus formas de practicar botánica y medicina tradicionales, así como por la diversidad de conductas que crean mediante su caminar entre aldeas, puertos ribereños y metrópolis de este y de los países vecinos. De esas pedagogías puede depender el que los economistas aprecien cómo el manejo de esos territorios ancestrales se adelantó a la integración que Ruíz Soto propone entre producción y conservación, y por lo tanto podrían ser recompensados por los servicios ambientales en aire, agua y alimentos que les prestan a las áreas metropolitanas del país.

Con respecto a lo relacionado con AFROUNIDOS y las mejoras futuras en cuanto a la capacidad política de los consejos comunitarios no es mucho lo que los comunicados oficiales aclaran con respecto a los ejercicios de territorialidad colectiva y producción ancestral objeto de este ensayo<sup>18</sup>. De hecho es probable que poco lleguen a figurar esos sistemas tradicionales, caracterizados por una combinación compleja de actividades sincronizadas con las estaciones que coadyuva a en la sostenibilidad ambiental, considerando que el gobierno propone tal estrategia para responder a los retos que

#####

<sup>17</sup> <http://www.elespectador.com/impreso/opinion/columna-322224-charlatanes;http://www.razonpublica.com/index.php/econom-y-sociedad-temas-29/2673-dialogo-de-saberes-y-control-del-clima.html>

<sup>18</sup> [http://wsp.presidencia.gov.co/Prensa/2011/Noviembre/Paginas/20111130\\_12.aspx;http://www.accionsocial.gov.co/contenido/contenido.aspx?conID=6309&catID=127](http://wsp.presidencia.gov.co/Prensa/2011/Noviembre/Paginas/20111130_12.aspx;http://www.accionsocial.gov.co/contenido/contenido.aspx?conID=6309&catID=127)

#

involucra el informe Los afrocolombianos frente a los objetivos del Desarrollo del Milenio (PNUD 2011b), y éste no es mucho lo que le dedica a esas formas de producción, como puede apreciarse, en primer lugar, en su breve reseña del programa que el ejecutivo desarrolló de manera conjunta con Acción Social y USAID con el título de “Territorios Étnicos Productivos”, la cual más bien hace énfasis en las innovaciones introducidas desde afuera con el nombre de “desarrollo alternativo” (pág.: 65)y, en segundo lugar, en el capítulo “Garantizar la sostenibilidad ambiental”:

Como lo plantea el CIDSE (2009) es posible hacer del bosque tropical un escenario productivo sostenible para las comunidades étnicas del Pacífico con estrategias orientadas al beneficio sostenible de la biodiversidad, la vinculación a mercados verdes y a potenciar la venta internacional de Certificados de Reducción de Emisión (CER) definidos en el protocolo de Kyoto, en la nueva modalidad REED (Reduction of Environmental and Ecological Deterioration). Aunque a la fecha el impacto económico de la venta de CER ha sido muy reducido, el potencial de los bosques nativos del Pacífico para tal efecto puede ser importante para sus pobladores y puede representar opción económica para las comunidades y para el país en general (pág.: 129).

Con respecto a los propios consejos comunitarios, AFROUNIDOS, ¿formulará soluciones efectivas a la escisión entre unas autoridades competentes en el derecho consuetudinario relacionado con los manejos del territorio y las letradas, quizás universitarias, que dialogan bien con las agencias del Estado y de la cooperación internacional? ¿Llegará a tener en cuenta que locomotoras del desarrollo nacional propuesto, como la minería y el monocultivo industrializado de palma y de pastos, atentan contra la territorialidad ancestral y por lo tanto son coadyuvantes del desplazamiento de las comunidades negras?

#

De haber existido la pedagogía sistemática objeto de estas páginas, las innovaciones propuestas quizás esbozarían vínculos con las nuevas políticas públicas y arreglos institucionales lanzados para la atención a las víctimas del conflicto y la restitución de tierras. Para el caso de afrocolombianos, palenqueros y raizales parecería como si unas fueran las poblaciones que han sufrido efectos tan dramáticos por el conflicto armado, como la desposesión territorial y desplazamiento forzado y otras muy distintas las que no han logrado los objetivos del milenio. Así, el gobierno hace inversiones significativas para diagnosticar cómo responderle a la Corte Constitucional por lo que ella exige mediante Autos como el 005 de 2009, y en consecuencia introdujera una significativa reforma con cientos de nuevas instituciones burocráticas, y más adelante repitiera el proceso en respuesta al citado informe. Semejante escisión de burocracias, ¿beneficia a los pueblos afrocolombianos, raizales y palenqueros? ¿Inhibe las causas del conflicto y la consecuente desposesión territorial? El examen del Plan de Desarrollo Prosperidad para Todos más bien indica que la modernización de agricultura y minería más bien podrían profundizar esos procesos nefastos.

Este escrito no busca torpedear las iniciativas recién lanzadas, sino resaltar limitaciones que tienen relación con el estado de cosas inconstitucional abordado aquí. La superación de ese estado de cosas inconstitucional parecería difícil sin dos apoyos que hasta el momento no han sido aproximados por esas innovaciones de las políticas públicas enfocadas. El primero la consolidación y ampliación de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos hacia la introducción de un gran sistema universitario de ciencia y tecnología que llegara a involucrar programas de formación doctoral, cuyos logros influyan sobre los demás niveles del sistema educativo. De otro modo es difícil imaginar qué impactos podrían tener lugar sobre aquellas extensas capas sociales que comparten el desprecio por las afro-competencias objeto de este ensayo. En segundo lugar, el

#

amortiguamiento de los riesgos que hoy enfrentan los sistemas polimorfos de producción, a partir de investigaciones científicas que permitan comprender mejor su funcionamiento y alcances, por fuera de ese hábito tan frecuente de imponer soluciones ideadas desde los escritorios metropolitanos, sin los sustentos que puede originar la investigación empírica de terreno.

### **Referencias**

Arocha, Jaime. 1989. Hacia una Nación para los Excluidos. *Magazín Dominical, El Espectador*, N° 329, julio 30: 14-21.

Arocha, Jaime. 1993. Los negros, expertos en bricolaje. En, Leyva Pablo (Ed.) *Colombia Pacífico*, tomo II, págs.: 572-577. Bogotá: Financiera Eléctrica Nacional.

Arocha, Jaime. 1998a. «Pensamiento afrochocoano en vía de extinción». *Revista colombiana de psicología*, N°s 5-6, año MCMXCVII, pp. 216-222. Santafé de Bogotá: Departamento de Psicología, Universidad Nacional de Colombia.

Arocha, Jaime. 1998b. «Etnia y guerra: relación ausente en los estudios sobre las violencias colombianas». En Arocha, Jaime, Cubides, Fernando y Jimeno, Myriam (compiladores). *Las violencias: inclusión creciente*, pp. 205-234. Santafé de Bogotá: Colección CES, Centro de estudios sociales, Facultad de ciencias humanas, Universidad Nacional de Colombia.

Arocha, Jaime. 1998c. «La inclusión de los afrocolombianos: ¿meta inalcanzable?» En Maya, Adriana (ed.). *Los afrocolombianos. Geografía Humana de Colombia*, tomo VI, pp. 333-395. Santafé de Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica.

Arocha, Jaime. 1999. *Obligados de Ananse: hilos ancestrales y modernos en el litoral Pacífico Colombiano*. Santafé de Bogotá: Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.

#

Arocha, Jaime. 2007. Encocaos con papa: ¿otro etnoboomb usurpados?. Revista Colombiana de Antropología, vol. 43, enero-diciembre, págs.: 97-117. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Arocha, Jaime. 2010. Gente negra, afrocolombiana, palenquera y raizal. Dossier Colombia. Observatorio Latinoamericano N° 5, diciembre: 58-67. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe, [www.iealc.fsoc.uba.ar](http://www.iealc.fsoc.uba.ar)

Arocha, Jaime; Guevara, Natalia; Moreno, Lina del Mar y Rincón, Liliana. 2007. Elegguá y respeto por los afrocolombianos: una experiencia con docentes de Bogotá en torno a la Cátedra de Estudios Afrocolombianos. Revista de Estudios Sociales, N° 27: 94-105. Bogotá: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes.

Arocha, Jaime, et al. 2008. Velorios y Santos Vivos: comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras. Bogotá: Museo Nacional de Colombia.

Arroyo, Jesús et al. 2001. Zoteas: Biodiversidad y Relaciones Culturales en el Chocó Biogeográfico Colombiano. Quibdó: Instituto de Investigaciones del Pacífico.

Asprilla, Ana María. 2011. Entrevista sobre la cría de cerdos en Pie de Pató, alto baudó. Cali: agosto 24.

Bravo Pasmíño, Hernando. 1990. Modernización de la minería artesanal en La Aurora, río Magüí (Nariño). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, trabajo presentado para obtener el título de antropólogo.

Bravo Pasmíño, Hernando. 2001. Procesos de construcción de identidad y movilización étnica: el caso de las comunidades negras de los ríos Santinga y Sanquianca, litoral Pacífico de Nariño. Bogotá: tesis de Maestría en Antropología, Universidad Nacional de Colombia.

#

Camargo, Alejandro. 2010. Nuevas tierras que nacen del agua: una ecología política de la propiedad en las llanuras del Caribe colombiano. Bogotá: Tesis de grado para obtener el título de Magíster en Geografía, Departamento de Historia, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes.

Castillo Ardila, Ángela. 2011. "Cambios en la organización social y productiva de los afrodescendientes del río Condoto, Chocó, 1985-2005. Bogotá: proyecto de grado, Maestría en Geografía, Universidad de los Andes.

Castillo, Giovanny. 2010. La Economía de la coca entre las comunidades negras del río Guají. Actors, perspectivas e impactos. Bogotá: Trabajo de Grado, Plan curricular de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.

Castillo Ardila, Ángela y Varela Corredor, Daniel. En prensa. Las comapñías minera Chocó Pacífico y Tropical Oil a comienzos del siglo XX. Retratos en blanco y negro. Bogotá: Grupo de Estudios Afrocolombianos y Comisión para la Celebración del Bicentenario, Universidad Nacional de Colombia.

Castillo Ardila, Ángela y Varela Corredor, Daniel. 2011. Entrevista grabada sobre el trabajo etnográfico de terreno llevado a cabo entre junio y agosto en Andagoya. Bogotá: Grupo de Estudios Afrocolombianos.

Comisión Intereclesial de Justicia y Paz. 2009. Derivando Memoria: expresiones de dignificación en la verdad y la justicia. Bogotá: Comisión Intereclesial de Justicia y Paz.

Cavida. 2002. Somos Tierra de esta Tierra: memorias de una resistencia civil. Cacarica: Comunidades Autodeterminación, Vida, Dignidad.

#

Cevic, Comisión de Estudios sobre la Violencia en Colombia. 1987. Colombia, Violencia y Democracia. Bogotá: Universidad nacional de Colombia y Colciencias.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos. 2009a. Informe sobre la visita al terreno en relación con las medidas provisionales ordenadas a favor de los miembros de las comunidades constituidas por el Consejo Comunitario del Jiguamandó y las familias del Curvaradó, Municipio del Carmen del Darién, Departamento del Chocó, República de Colombia. 20 de febrero de 2009 <http://www.cidh.org/countryrep/MPColombia2.20.09.sp.htm>

Comisión Interamericana de Derechos Humanos. 2009b. Observaciones preliminares de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos tras la visita del Relator sobre los derechos humanos de los afrodescendientes y contra la discriminación racial a la república de Colombia. 27 de marzo. <http://www.cidh.org/countryrep/ColombiaAfrodescendientes.sp/ColombiaAfros2009indice.sp.htm>

Condé, Maritse. 2000. Segu, la saga de los Traoré en el África de los siglos XVIII y XIX. Bogotá: Ediciones B, Grupo Z.

Corte Constitucional. 2004. Sentencia T-25, Población en condición de desplazamiento.

<http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2004/t-025-04.htm>

Corte Constitucional. 2009a. Auto 005, Protección de derechos fundamentales de la población afrodescendiente víctima del desplazamiento forzado en el marco de superación del estado de cosas inconstitucional declarado en sentencia T-025/04. <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2009/a005-09.htm>



#

Corte Constitucional. 2009b. Inhibición de la Corte Constitucional-Sustracción de materia o carencia de objeto/Inhibición de la Corte Constitucional-Ley sobre libertad de esclavos de 1851.<http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2009/C-931-09.htm>

De Carvalho, José Jorge. 2011. A ECONOMIA DO AXÉ: Os Terreiros de Religião de Matriz Afro-Brasileira como Fonte de Segurança Alimentar e Rede de Circuitos Econômicos e Comunitários. O Inventário Socioeconômico e Cultural dos Povos e das Comunidades Tradicionais de Terreiros. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Social.

De Saldoval, Alonso. 1987 [original 1627]. Un Tratado sobre la Esclavitud (Tractatus de Instaurata Aethiopum Salute). Madrid: Alianza Editorial.

Del Castillo, Nicolás. 1982. Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos. Bogotá. Instituto Caro y Cuervo.

Delgado, Raúl. 2010. Conflictos culturales relacionados con el acceso y uso de la tierra en el Consejo Comunitario de Alto Mira y Frontera, Tumaco, Nariño. Bogotá: Trabajo de Grado, Plan curricular de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.

Digniafro 2010. Manifiesto por la Cátedra de Estudios Afrocolombianos. Chinauta, Cundinamarca, 4-6 de noviembre. <http://digniafro.com/web/wp-content/uploads/2011/11/manifiesto-chinauta.pdf>

DNP (Departamento Nacional de Planeación). 1994. Programa de Manejo de Recursos Naturales, ayuda de memoria, misión BIRF 940117-940121. Santafé de Bogotá: República de Colombia, Departamento Nacional de Planeación.

#

Domínguez, María Isabel. 2009. ¿Revolución silenciosa o estrategia de control estatal? Mirando al Estado a partir de la titulación colectiva de las tierras del Pacífico colombiano, 1993-2005. México, tesis doctoral en ciencia social con especialidad en sociología, Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México.

Dongala, Emmanuel. 1996. El Fuego de los Orígenes. Barcelona: Ediciones de Bronce.

Figueroa Cancino, Paola. 2005. "Yo sin mis matas no puedo vivir": Agricultura Femenina en el Delta del Patía. Bogotá: Trabajo de Grado, Plan curricular de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.

Flórez, Jesús y Millán, Constanza. 2007. Derecho a la alimentación y al territorio en el Pacífico colombiano. Quibdó: Diócesis de Tumaco, Quibdó, Istmina, Buenaventura y Vicariato de Guapi.

Friedeman, Nina S. de. 1974. Minería, descendencia y orfebrería artesanal: litoral Pacífico, Colombia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Friedemann, Nina S. de. 1984. Estudios de negros en la antropología colombiana: presencia e invisibilidad. En, Arocha, Jaime y Friedemann, Nina. S. de, (eds). Un Siglo de Investigación Social: Antropología en Colombia. Bogotá: Etno, pp.: 507-572).

Friedemann, Nina S. de. 1993. La saga del negro en Colombia. Presencia africana del negro en Colombia. Bogotá: Expedición Gumana, Instituto de Genética Humana, Pontificia Universidad Javeriana

Friedemann, Nina S. de y Arocha, Jaime. 1985. Herederos del jaguar y la anaconda. Bogotá: Carlos Valencia editores.

#

Friedemann, Nina S. de y Arocha, Jaime. 1986. De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia. Bogotá: Planeta Editorial de Colombia.

Galeano, Eduardo. 1989. El libro de los abrazos. Bogotá: Siglo XXI Editores.

Gaviria, Alejandro y Espinosa, Miguel. 2011. Documento de partida, generación de ingresos. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Economía

Gracia Hincapié, Liliana. 2011. Las organizaciones locales en contextos de desarrollo: el caso de los consejos comunitarios del tramo construido de la carretera Las Ánimas-Nuquí. Revista de Ciencias Políticas, en prensa.

Gil Agudelo, Diego Luis y Espinosa Guerrero, Silvana. 2011. Potencial productivo de las poblaciones naturales de la piangua *Anadara tuberculosa* y *Anadara similis* dentro de una perspectiva espacio-temporal en la costa Pacífica colombiana. Cali: Instituto de Investigaciones Marinas y Costeras, INVEMAR, Asociación de Concheros de Nariño (ASCONAR), WWF Colombia, Unidad Administrativa Especial del Sistema de Parques Nacionales Naturales, UAESPNN-PNN Sanquianga y Universidad del Valle.

Godoy, Mónica. 2002. La Cultura Alimentaria de los Afrocolombianos y Afrocolombianas en Bogotá. Bogotá: Trabajo de grado, Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.

González Cuesta, Ángela Edith. 1998. Concheras negras de la ensenada de Tumaco: innovación cultural como respuesta a la modernización. Santafé de Bogotá, D. C.: trabajo de grado, Departamento de Antropología, Facultad de ciencias humanas, Universidad Nacional de Colombia.

#

González Cuesta, Ángela Edith. 2004. Modernización, Conflicto Armado y Territorio: el Caso de la Asociación de Concheras de Nariño, Asconar, Municipio de Tumaco. En Dimensiones Territoriales de la Guerra y la Paz en Colombia. Montañez Gómez, Gustavo, Fernando Cubides, Socorro Ramírez y Normando Suárez, eds., pp. 811-826. Bogotá: Red de Estudios Territoriales, Universidad Nacional de Colombia.

Guevara Jaramillo, Nathalia Marcela. 2010. Delito y resistencia esclava: hurtos, homicidios y agresiones en la Nueva Granada, 1750-1800. Bogotá: tesis de Maestría en Historia, Universidad Nacional de Colombia.

Hernández, Miguel Ángel. 2011a Informe escrito sobre el trabajo etnográfico de terreno llevado a cabo en Jiguamiandó y Curvaradó, agosto 27-septiembre 12. Bogotá: Grupo de Estudios Afrocolombianos, Universidad Nacional de Colombia.

Hernández, Miguel Ángel. 2011b. El entable minero. Conflictos socioambientales en Monte Carmelo. Bogotá: Trabajo para obtener el título de antropólogo, Plan Curricular de antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.

Jacob, François. 1981. El Juego de lo Posible. Madrid: Grijalbo.

Jahn, Jahnheinz. 1990 [1958]. Muntu: African Culture and the Western World. Nueva York: Grove Press

Klieman, Kairn. 2007. Of Ancestors and Earth Spirits: New Approaches for Interpreting Central African Politics, Religion and Art. En *Eternal Ancestors, the Art of Central African Reliquary*, ed. Alisa La Gamma, 33-62. Nueva York: The Metropolitan Museum of Art.

La Gamma, Alisa (Ed.). 2007. *Eternal Ancestors, the Art of Central African Reliquary*. Nueva York: The Metropolitan Museum of Art.

#

Lavou, Victorien. 2002. "“La desdicha genealógica” intento de objetivación de un trayectoria universitaria”. *Revista Colombiana de Sociología* Vol VII No. 1, 2002. pp. 75-97.

Machado, Martha Luz. 1990. *Historias del Pacífico: creatividad e incertidumbre*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia. Trabajo presentado para obtener el título de comunicadora social.

Machado, Martha Luz. 1996. *La Flor del Mangle*. Tesis para optar el título de Maestría en Comunicación Social. Santafé de Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Machado, Martha Luz. 1997. «Flores del manglar en el litoral Pacífico». *América Negra*, N° 13, (junio), pp. 163-178. Santafé de Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Machado, Martha Luz. 2011. *La escultura sagrada chocó en el contexto de la memoria de la estética de África y su diáspora: ritual y arte*. Bogotá: Universidad de Ámsterdam, Instituto Nacional para el Estudio de la Esclavitud Holandesa y su Legado - NiNsee Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos - Cedla, Ámsterdam, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales – CES, Grupo de Estudios Afrocolombianos – GEA.

Mapoma, Mwesa. 1991. *The nature of music among the bantu as seen through the Bemba people*. En *Racines Bantu, Bantu Roots*, eds. Théophile Obenga y Simão Souindula, 250-260. Libreville: CICIBA.

Maya, Adriana (2005) *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII*. Bogotá: Premios Nacionales a Obra Inédita, Ministerio de Cultura.

Mesa de Organizaciones Afrocolombianas. 2011. *Propuesta de decreto ley para las víctimas afrocolombianas, negras, palenqueras y*

#

raizales, con ocasión de las facultades extraordinarias otorgadas en el artículo 205 de la Ley 1448 de 2011. Bogotá: Mesa de Organizaciones Afrocolombianas.

Meza Ramírez, Carlos Andrés. 2010. Tradiciones elaboradas y modernizaciones vividas por pueblos afrochocoanos en la vía al mar. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Meza Ramírez, Carlos Andrés. 2011. La ruta del biche: Mercados y producción patrimonial de una tradición proscrita en el Pacífico colombiano. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, manuscrito en proceso de edición.

Minga e Indepaz. 2011. Monitoreo Ciudadano Internacional del Modelo de Acción Integral. Tumaco: Washington Office on Latin America (Wola), el Centro para la Política Internacional (CPI), la Asociación MINGA y el Instituto de Estudios para el Desarrollo (INDEPAZ), visita realizada el 7 y 8 de septiembre.

Moreno, Javier. 1994. Ancianos, cerdos y selvas: autoridad y entorno en una comunidad afrocolombiana. Santafé de Bogotá: Trabajo para optar por el título de antropólogo, Área Curricular de Antropología, Facultad de ciencias humanas, Universidad Nacional de Colombia.

Museo Nacional Afroperuano y Museo Nacional de Colombia. 2011. La espiritualidad entre los afrodescendientes peruanos y colombianos: relaciones y resignificaciones. Bogotá: Informe para Ibermuseos, Museo Nacional de Colombia.

Oslender, Ulrich. 1999. Espacio e identidad en el Pacífico colombiano. En, Camacho, Juana y Restrepo, Eduardo, editores, De montes, ríos, selvas y ciudades, territorios e identidades de la gente negra en Colombia, pp.: 25-48. Bogotá: Fundación Natura, Ecofondo e Instituto

#

Colombiano de Antropología.

Padilla Díaz, Katia. 2005. Entre Mujeres, Ríos, Manglares y Piangua: etnografía de los sistemas productivos tradicionales de las mujeres asociadas al Consejo Comunitario ACAPA. Bogotá: Trabajo de Grado, Plan curricular de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.

Palacios, Ariel. 2011. Intervención sobre la crisis humanitaria de la región de Magüí-Payán. Primer Coloquio Interdisciplinario Lenguas y Culturas en Contacto, Cimarronaje y Creolización. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, septiembre 15.

Palacios, Jaime. 2008. Explotación y conservación de la piangua: *Anadara tuberculosa* (SOWERBY, 1833) y *Anadara similis* (C.B Adams, 1852), en San Andrés de Tumaco. Bogotá: Tesis para obtener el título de Biólogo, Departamento de Biología, Universidad de los Andes.

Pineda Camacho, Roberto. 1984. La reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano. En, Arocha, Jaime y Friedemann, Nina. S. de, (eds). Un Siglo de Investigación Social: Antropología en Colombia. Bogotá: Etno, pp.: 197-252).

PNUD. 2009. Las caras del despojo de tierras. Hechos de paz, N° 47: 16-20. Bogotá: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Colombia.

PNUD. 2011a. Informe Nacional de Desarrollo Humano 2011, Colombia Rural razones para la esperanza. Bogotá: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Colombia.

PNUD. 2011b. Los afrocolombianos frente a los objetivos del

#

Desarrollo del Milenio. Bogotá: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Colombia.

Portes de Roux, Heliana. 2009. ¡Para la gloria del Niño: jugas, bundes y salves en la tradición afrocaucana. Cali: Universidad del Valle, Banco de la República e Instituto Popular de Cultura.

Rodríguez Cáceres, Stella. 2001. Piel Blanca, Ritmo Libre, Trabajo para Optar por el Título de Antropóloga. Santafé de Bogotá: Área Curricular de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.

Rojas, Axel coordinador). 2008. Cátedra de estudios afrocolombianos, aportes para maestros. Popayán: Colección Educaciones y culturas, Universidad del Cauca.

Roldán, Roque. 2011. Conferencia grabada sobre la historia del movimiento indígena en Colombia. Bogotá: Intercambio de experiencias Sur-Sur entre Colombia y Honduras, octubre 13.

Ruíz, Carlos Ariel. 2011. Entrevista grabada sobre el censo de los anillos 2 y 3 de Curvaradó y Jiguamiandó. Bogotá: Ministerio del Interior.

Ruíz-Navarro, Catalina. 2011. El río suena. El Espectador, septiembre 15.

Ruíz Soto, Juan Pablo. 2012. Ruralidad y Desarrollo: uso del territorio y Ley de Tierras. <http://www.razonpublica.com/index.php/politica-y-gobierno-temas-27/2643-ruralidad-y-desarrollo-uso-del-territorio-y-ley-de-tierras.html#comment-4335>

Sharp, William. 1976. Slavery on the Spanish frontier: the Colombian Chocó: 1680-1810. Oklahoma: Oklahoma University Press.



#

Shiva, Vandana. 1993. *Monocultures of the Mind: Perspectives on Biodiversity and Biotechnology*. New York: Zen Books.

Thomson, Robert Farris. 1993. *Face of the Gods: art and altars of Africa and the African Americas*. New York: The Museum of African Art.

Velásquez, Rogelio. 2000 [originales 1935-1959]. *Fragmentos de Historia y Narraciones del Pacífico Colombiano Negro*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Varela, Daniel. 2011. "Andagoya: crisis minera y reinención social (1974-2011)". Bogotá: Proyecto de Maestría en Antropología, Universidad Nacional de Colombia.

Von Prahl, Henry; Cantera, Jaime R. y Contreras, Rafael. 1990. *Manglares y hombre del Pacífico colombiano*. Bogotá: Fondo para la protección del medio ambiente José Celestino Mutis, Financiera Eléctrica Nacional.

Wade, Peter. 1991. The language of race, place and nation in Colombia. *América Negra*. (2): 41-66.

Wade, Peter. 2004. '[Los guardianes del poder: biodiversidad y multiculturalidad en Colombia](#)'. En Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel Rojas (eds.). *Conflicto e (in)visibilidad: retos de los estudios de la gente negra en Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca: 249-269.

Wilches Chaux, Gustavo. 2012. Lo Primero es lo Primero: Colombia tiene con qué. <http://www.razonpublica.com/index.php/econom-y->

#

[sociedad-temas-29/2645-lo-primero-es-lo-primero-colombia-tiene-con-que.html](http://sociedad-temas-29/2645-lo-primero-es-lo-primero-colombia-tiene-con-que.html)

## **Anexos**

### **INFORME DEL VIAJE A URABÁ POR MIGUEL ÁNGEL HERNÁNDEZ**

Sábado 3 de septiembre

Bogotá – Apartadó

Me encontré con Guillermo Padilla, Profesional Especializado de la Dirección de Comunidades Negras, según dice su firma, en el aeropuerto El Dorado cuando íbamos a abordar el avión. Teníamos el mismo vuelo. El aeropuerto de Apartadó queda en Carepa y su pista de aterrizaje es una línea de asfalto en medio del desierto verde que son las plantaciones de banano.

Domingo 4 de septiembre

Apartadó – Pueblo Nuevo

Salimos de Apartadó a las 10:30 de la mañana junto con Martha Rocío Vanegas, también del Ministerio del Interior, quien había llegado un poco antes que nosotros. Un jeep contratado por Guillermo nos llevó hasta donde hubo carretera, que fue pavimentada sólo hasta Chigorodó. Allí, en un punto conocido como El Tigre, tomamos la Panamericana hasta otro punto

#

llamado Barranquillita. El semblante desértico del paisaje ya no era por las bananeras sino por las extensas praderas que servían para alimentar el ganado, y que al Profesional Especializado le parecía la mejor opción productiva, porque según él qué otro fin podrían tener esas tierras áridas e infértiles. Desviamos por una vía que la gente llama Nuevo Oriente por hallarse un pueblo con el mismo nombre por el camino, y por esa misma, luego de pasar por Belén de Bajirá, llegamos por fin a Brisas, sobre el río Curvaradó.

Brisas es un lugar de embarque sobre todo de maderas, que se anega cada vez que crece el río —infestado, según dicen, de caimanes— al cual también llaman Riosucio, por encontrarse un pueblo con este nombre a unas dos horas en bote desde allí.

Cruzamos el río en un planchón cuya tarifa era de \$1000 por persona, \$3000 por moto y \$5000 por automóvil. Al otro lado del río nos esperaba un retén del ejército donde tuvimos que identificarnos. De ahí en adelante encontramos las tierras y los territorios donde los parapalmicultores sembraron el terror.

Anduvimos unos quince minutos en moto desde el retén hasta la tienda Las Menas, donde nos esperaban tres hombres que habían de llevarnos en canoa hasta Pueblo Nuevo. La canoa estaba lista desde hacía rato en el caño Las Menitas, a unos quince metros de la tienda. La canoa tenía motor, era roja y había sido entregada por el Ministerio del Interior a la comunidad de Jiguamiandó en cumplimiento a una de sus peticiones.

Por Las Menitas llegamos a la quebrada Las Menas que a su vez nos condujo hasta el río Jiguamiandó. A Pueblo Nuevo llegamos a las 6:30 de la tarde.

#

Lunes 5 de septiembre

Pueblo Nuevo

Pueblo Nuevo es una de las cuatro comunidades de Jiguamiandó con población mayoritariamente afro. El antiguo Pueblo Nuevo —el de antes del desplazamiento— queda a veinte minutos en canoa del nuevo. De allá tuvo que salir la gente en el año 1997, unos en marzo y los otros en diciembre. Pavarandó fue el punto de encuentro donde estuvieron dos años. Mes y medio permanecieron en Brisas y luego dos meses en Chigorodó. Después llegaron a La Grande donde perdieron otros dos años. Durante ese tiempo muchos no tuvieron otra alternativa que acercarse a las bananeras a velá boleja (a esperar que les regalaran el rechazo cuando estuvieran empacando el banano).

A los paramilitares les había bastado con restringir la entrada de alimentos y la movilización de personas. Nadie podía entrar ni salir a menos que quisiera correr el riesgo de ser asesinado. Por eso la única alternativa que tuvieron fue salir en grupos y aun así mataron a tres personas. El nuevo Pueblo Nuevo, que fue a donde llegamos, constituido desde hace tres años y medio como Zona Humanitaria para cerrarle las puertas a los grupos armados, se erigió sobre el territorio que heredó una de las reasentadas, Isabel Denis, quien lo prestó con la condición de que se lo devolvieran pronto y que según Abel no dejaba de echarlos cada vez que podía.

Habíamos llegado hasta Pueblo Nuevo para reunirnos con el Consejo Comunitario de Jiguamiandó. Se trataba de una “reunión preparatoria para la jornada de concertación del 9 y 10 de septiembre en Curvaradó”, en la que Martha y Guillermo

#

debían explicar las razones de tantos aplazamientos, escuchar las inconformidades de la comunidad y por último, luego de haberlo conciliado todo, garantizar la presencia de estos líderes en dicha jornada. Dos reuniones de este mismo tipo se habían adelantado con los líderes de Curvaradó y con los representantes de las comunidades desplazadas de ambas cuencas, y según dijo alguien éstas habían resultado exitosas. Ahora Martha y Guillermo debían hacer lo suyo.

Sin embargo, la postura del Consejo Comunitario fue contundente. No asistirían a ninguna reunión hasta que el Estado garantizara la seguridad efectiva en la región y facilitara un encuentro previo entre ellos y los representantes de las comunidades desplazadas de esa misma cuenca para conciliar y acordar algunos asuntos que el gobierno no podría resolver por ellos, como que los de 'afuera' estuvieran acusando a los de 'adentro' de ordenar los asesinatos que cometían los grupos armados contra algunos líderes. La respuesta de los funcionarios también resultó inquebrantable, y al final quién sabe si desesperada. Intentaron convencerlos por todos los medios de que asistieran: que habría mucha seguridad, que les darían un espacio en la reunión para resolver los malentendidos que quisieran, que no dejaran pasar semejante oportunidad para denunciar en público sus inconformidades y que lo consideraran de nuevo.

Por su parte, los miembros del Consejo Comunitario advertían que la presencia del Ejército duraba lo que tardaban los funcionarios del gobierno en huir de los zancudos y las incomodidades, y que luego ellos quedaban expuestos al hostigamiento de los grupos armados, y que una prueba de esto eran los últimos dos jóvenes que encontraron muertos en una canoa, los otros dos que seguían desaparecidos y las ocho

#

familias que habían salido desplazadas justo por esos días. Frente a las propuestas del gobierno, argumentaban que no irían a Curvaradó a conciliar con las comunidades desplazadas porque ese encuentro debía hacerse en el territorio adonde éstas habrían de retornar, que su decisión ya estaba tomada y que entre otras cosas el gobierno no había cumplido con lo acordado durante el Comité de Censo del primer anillo (antenas, caseta de protección para los documentos del censo, los computadores y la caja fuerte).

Eran las cuatro y media cuando los funcionarios desistieron. Antes de irse a dormir me presentaron como el estudiante de la Universidad Nacional que estaba colaborándoles en la caracterización de las comunidades, y que como aquello era una parte importantísima del proceso que si podía entonces hacerles unas entrevistas. Que, por supuesto, lo ponían a su consideración en virtud del espíritu consultivo con que debía hacerse todo. Y se fueron.

Yo quedé allí, contándoles a ocho hombres lo que estaba haciendo e intentando desdibujar la presentación paternalista con que me habían lanzado a ellos, como si el ejercicio etnográfico se resolviera pidiendo permiso para preguntar y poniendo una grabadora en medio. Ellos no tenían ningún problema en ayudarme pero tampoco ninguno quería hablar. Estaban intimidados como yo. A mí se me habían ido las ganas de preguntar pero tenía que responder a la expectativa que ya había generado como entrevistador.

#

La escasa y parcial información que aquí presento corresponde al resultado de la interacción un poco forzada de ese primer encuentro y de otro más espontáneo que sucedió después de las seis de la tarde cuando los zancudos se volvieron insoportables, con una pareja de abuelos que reposaban la comida en la entrada de su casa.

Don Abel cuenta que Pueblo Nuevo fue la conformación de varias comunidades por iniciativa de la gente de Yavisa, unos sesenta años atrás, y que integró gente de Las Juanas (de donde era él), Puerto Lleras y Caracolí. Un lugar que se anegaba cada vez que crecía el río pero donde la gente tenía todos los medios para subsistir. Su padre era arribeño, así como los padres de su esposa quien sabía que aquéllos habían llegado a estas tierras por el Atrato.

El sistema productivo de la comunidad de Pueblo Nuevo es polimorfo, en cuanto desarrollan diferentes actividades productivas según los tiempos y las necesidades. Así, alternan la caza, la pesca, la agricultura, la cría de animales, el aprovechamiento de maderas y en menor proporción la explotación artesanal de oro, que cada vez es más difícil de realizar por los problemas de orden público.

Cada familia tiene sus parcelas, de las que han sido dueñas por sucesión hereditaria. Para que alguien pueda ejercer el derecho de trabajar en la finca de otro que reconoce como familiar, debe presentarse y demostrar su filiación. Los yernos también pueden trabajar en las fincas de sus suegros e incluso alguien que no sea

#

de la familia siempre que un miembro de ésta lo invite. A esas relaciones las llaman uniones.

En la finca establecen una zona de cultivo y otra de reserva adonde habrán de cazar, pescar y cortar madera para conseguir el sustento a través de su comercialización. Antes del desplazamiento la gente vivía de lunes a viernes en los ranchos de sus fincas. Llegaban al pueblo los viernes en la tarde y se volvían a ir los domingos. Después del desplazamiento estos tiempos no se han podido restablecer, la gente va a trabajar a la finca pero tiene que volver a la Zona Humanitaria el mismo día.

Los animales de cría como cerdos, patos y gallinas, que se tenían generalmente en el monte cuando la gente vivía en las fincas, ahora deben tenerse en el pueblo, la mayoría encerrados en trinchas para que no dañen los cultivos. Aun así se ven cerdos rosados sin pelo y otros de pelo café andando libremente por las calles y comiéndose el arroz que las mujeres ponen a secar sobre sábanas extendidas. Por otra parte, la minería artesanal de oro — de mazamorreo y de cubo— no se ha vuelto realizar porque esto implica adentrarse en el monte que es donde ya no se sienten seguros. Habría que investigar sobre las transformaciones que produjo el fenómeno de la violencia en las dinámicas sociales, culturales, económicas y ambientales.

La división de las zonas de cultivo se hace mentalmente, nunca con alambres, estacas ni otras marcas. Así, cada quien determina el espacio que dispondrá para sus cultivos que responde a unos patrones más bien definidos.

Por lo general, el plátano y el arroz se siembran en la franja de tierra más próxima al río (frente) para facilitar su traslado en



#

canoa. Si el frente no es tan extenso como para sembrar todos los alimentos sobre la ribera, entonces éstos se sembrarán en franjas de unos cien metros hacia adentro. Junto con el plátano y el arroz suelen sembrar primitivo y cepa. En una franja de tierra adyacente se cultiva el maíz y la yuca con el ñame y el resto de alimentos. Todo se siembra al mismo tiempo, a comienzos de año y en luna menguante, y se recoge a lo largo del año. El maíz lo recogen primero a los 3 meses, luego el arroz que varía entre 3 y 5 meses, y por último la yuca y el plátano que paren a los 9 meses. Una vez que se termina de cosechar la parcela, no se vuelve a sembrar allí sino hasta dentro de 4 o 5 años para que la tierra no se canse y recupere la savia. En el siguiente año trabajarán cien o doscientos metros más hacia adentro o en un lugar donde la tierra esté fresca.

Lo primero que hacen es rozar o socolar. Después se hace la tumba, que consiste en tumbar los palos con machete, hacha o motosierra, según se requiera, y repicar bien lo tumbado para no tener que quemar (a veces el plátano y el maíz se siembran antes de tumbar, pero el arroz nunca porque necesita que el monte esté seco). Luego, si se necesita, sobre todo en verano, por ejemplo para sembrar más rápido el arroz, se hacen quemas controladas, las cuales anteriormente no se hacían. Por último se siembra.

Anteriormente, para sembrar el arroz los hombres iban adelante palanqueando (hoyando o haciendo huecos en la tierra a distancias más o menos regulares de dos o tres cuartas) y las mujeres iban detrás sembrando el arroz y tapando los huecos. Eran labores familiares dentro de jornadas de minga a las que asistía mucha gente. Ahora, como no está haciendo tanto verano, como el monte no quema mucho, debe sembrarse chocoreado, que es una técnica traída por los mestizos que consiste en amarrarse un tarro a la cintura donde está el arroz, el cual es

#

arrojado desde la altura en que se encuentra la mano por la misma persona que hace los hoyos.

La maleza se controla con químicos o con machete, a lo que se llama desyerbar. Los animales domésticos no entorpecen los cultivos porque éstos se hacen retirados de aquéllos, pero sí los salvajes como el tatabro que se come el maíz.

Generalmente se trabaja en grupos familiares. Ocho o nueve miembros de una familia se encargan de sacar la cosecha. Otras veces, se hacen acuerdos con los vecinos y se cambia la mano. Entonces alguien reúne a cuatro o cinco amigos para que le ganen (vayan gáñenme), y así intercambian los días. —Primero va usted y me gana a mí, luego voy yo y lo gano a usted —me explicaba Raúl en un intento más para hacerme entender que ganarlo significaba trabajarle.

La caña ya la siembran poco para hacer de vez en cuando el guarapo o la panela. El trapiche, al cual llaman manuelita o matacuatro, está hecho con palma murrayo o cualquier otro palo fino, y es accionado por personas a través de su estructura de palos cruzados. “Anteriormente se hacía viche, pero la gente que sabía se fue muriendo y se perdió la tradición”, agrega Melquin. Además, la gente de Pueblo Nuevo ya no celebra nada desde que se reasentaron allí. Rosaura recuerda que antes de que fueran víctimas de los paramilitares y mendigos del gobierno cada 16 de julio llevaban a la Virgen del Carmen por el río en una balsa alumbrada con velas, y se organizaban bundes y tambeos, que eran círculos donde la gente bailaba y remaba la tambora, la requinta, los platillos y el bongó. La violencia había acabado con todo eso, lo mismo que las iglesias evangélicas. Dicen que cuando Beatriz y Amparo se volvieron religiosas una quemó el

#

trapiche y las pimpinas donde destilaba el guarapo y abandonó el cultivo de caña, y la otra perdió los santos (como el de San Antonio) que le correspondía custodiar por ser la patrona de ellos. Entonces el pueblo se quedó sin santos qué balsear, sin ánimos para hacer fiestas después de tanta barbarie y sin la receta del viche “más puro de la región y más fino que el aguardiente” porque Beatriz dijo muy claro que por culpa suya no se condenaría su pueblo.

Las mujeres tienen en sus patios zoteas de madera que ellas mismas construyen cada año, que es lo que aproximadamente tardan en podrirse. En ellas siembran plantas medicinales, yerbas aromáticas y legumbres como el tomate, la cebolla y el pepino. Unas plantas son de piso y otras de zotea, según como crezcan. Las que crecen alto, como el sauco, son de piso. Las que se enredan o crecen poquito son de zotea, como la albahaca, el cilantro, el té y la yerbabuena. A las zoteas primero se les pone una capa de tierra podrida o palo podrido y luego otra de tierra de hormiga arriera, que consiguen las mujeres en los terraplenes que forman las hormigas. Esta preparación de tierras debe cambiarse cada tres meses.

Martes 6 de septiembre

Pueblo Nuevo – Belén de Bajirá

Hicimos el mismo recorrido pero de regreso: Río Jiguamiandó – Quebrada Las Menas – Caño Las Menitas – Tienda Las Menas – Retén del Ejército – Cruce del río Curvaradó en planchón – Brisas – Belén de Bajirá.

#

Miércoles 7 de septiembre

Belén de Bajirá – Las Camelias – Belén de Bajirá

Las Camelias es una Zona Humanitaria, ubicada a unos 200 metros de la tienda Las Menas, que pertenece al Consejo Comunitario de Curvaradó. Todas esas tierras fueron sembradas con palma africana y después devueltas por los palmicultores más por las pérdidas que les causó la plaga que por la orden constitucional. La plaga acabó con la palma pero afectó también los cultivos locales. Los insecticidas y abonos químicos no pudieron contra la plaga pero sí contra la tierra, los alimentos, el agua y la gente. La tierra no da como antes, se queja la gente, y de pronto se ve en el plátano y la yuca el mismo podrido que se veía en la palma. Los palmicultores, para despedirse, vertieron azogue en los ríos.

En la mayoría de los territorios la gente ha vuelto a sembrar, en otros reemplazaron los cultivos de palma por grandes plantaciones de banano y en otros se ven todavía filas interminables de troncos de palma de semblante quemado.

A Las Camelias fuimos con las mismas intenciones con que habíamos llegado a Pueblo Nuevo. Los funcionarios del Ministerio expondrían sus razones, comentarios y peticiones, mientras yo intentaría conseguir información, esta vez sobre las relaciones entre negros y chilapos.

Nos recibió Ligia María, una de las primeras pobladoras de la zona que según dice llegó hace 60 años con su marido cuando ahí no había nadie, sólo un monte enmarañado donde los animales salvajes tenían lacerados los cuerpos por las picadas de los zancudos. Y así consiguió adaptarse y junto al resto de habitantes

#

fueron construyeron el territorio del que tuvieron que salir, como los demás, a finales de la década de 1990.

Muchos años después, cuando volvieron, Ligia María permitió construir la Zona Humanitaria en parte de sus tierras, sobre las que desde hace más de tres años afros y chilapos no sólo han subsistido sino fortalecido ciertas relaciones y dinámicas sociales que deberán tenerse en cuenta durante el proceso de restitución de tierras.

Es que la participación de los chilapos en el territorio, por lo menos allí, iba más allá del nivel político. No fue mucho lo que pude averiguar, entre otras cosas porque los funcionarios estaban muy pendientes de lo que yo intentara preguntar y de hacerme recomendaciones sobre la prudencia y la discreción. Pero entre una cosa y otra pude dialogar con Leonardo, un chilapo de veintidós años quien me contó acerca de sus prácticas productivas y me habló de una relación con el territorio muy similar a la que había escuchado de la gente de Pueblo Nuevo: el carácter polimorfo de su sistema de producción, la diversificación de los cultivos, el orden espacio-temporal en los usos del territorio, la sustentabilidad en el aprovechamiento de los recursos, etc.

Leonardo no creía que sembrar en la luna equivocada afectara los cultivos, pero mejor no se arriesgaba porque por lo menos se había dado cuenta de que en menguante no tenía pierde. Participaba de las mingas y las manos cambiadas que frecuentemente se organizaban, aquéllas para sacar una producción en beneficio de todos (alimentos o plata), y éstas para trabajar cada parcela. En general, con todo lo que contaba parecía que hubiera más relaciones solidarias entre negros y chilapos que

#

conflictos, y sobre todo niveles de participación en otros ámbitos de la cultura que deberán etnografiarse.

En nombre de la comunidad Ligia María anunció que no asistirían a la reunión en Curvaradó, por las mismas razones que ya habíamos escuchando de otros líderes, con el agravante de una denuncia antigua frente a la que nadie había querido hacer nada: los nuevos invasores.

Se trataba de gente que al parecer había llegado de diferentes partes de Urabá a establecerse en los territorios colectivos de Curvaradó, primero en cambuches de plástico y luego en ranchos más elaborados con tejas de zinc. Habían rozado y sembrado el monte, habían destruido los cultivos de la gente de Las Camelias e incluso los habían enfrentado amenazándolos y advirtiéndoles que ellos de allí no se irían sino con el cajón.

Por eso, Ligia María, nuevamente en nombre de la comunidad, pidió con vehemencia que el gobierno pusiera fin a las invasiones y a los invasores, porque de lo contrario no sería legítima la restitución del territorio.

Jueves 8 de septiembre

Belén de Bajirá – Curvaradó

En Brisas nos encontramos con algunos líderes que viajarían con nosotros a Curvaradó (Carmen del Darién) para asistir a la reunión de los días siguientes. Ese día se celebraba en Curvaradó la fiesta de la Niña María, lo que constituía una buena oportunidad para observar las prácticas culturales y las relaciones entre negros y chilapos en torno suyo. Esta vez no

#

hubo necesidad de cruzar el río en planchón, tomamos en esa misma orilla el bote que nos llevó hasta el pueblo, pero llegamos tarde y no vimos nada.

En el muelle de Curvaradó había un barco mediano que venía del Atrato y estaba descargando mercancías. Más adelante estaba la embarcación del Ejército, provista casi toda de fusiles y cañones. Con ella habían llegado el resto de funcionarios del gobierno y líderes comunitarios desde Turbo. Los soldados y los policías estaban por todas partes.

Viernes 9 y sábado 10 de septiembre

Curvaradó

Esta fue una reunión preparatoria a la de planificación de la metodología censal del segundo y tercer anillo. Adjunto el Acta de la misma. Sólo quiero agregar que parecía estar claro para los asistentes que no había conflictos por tierras entre negros y mestizos, pues unos y otros se reconocían el derecho (habría que ver más de cerca la representatividad de los líderes). Lo que podría suponerse era más bien la existencia de sectores externos interesados en poner trabas a la restitución de los territorios y que para efectos de esto consiguieron poner en disputa a ciertas comunidades, que de todas formas no dejaban de mostrar el interés de encontrarse, aclarar los malentendidos y continuar en el proceso. No obstante, el gobierno tenía mucha responsabilidad en las divisiones que se habían gestado, aun cuando procuraba garantizar siempre la participación y la concertación. Haber adelantado el censo del primer anillo sin la participación de las comunidades desplazadas, aunque lo reconozcan y lo justifiquen, creó, sin duda, un distanciamiento entre ambas

#

partes. Con estas y otras objeciones, que también han formulado otros organismos de control, lo que parece es que aunque algunos funcionarios del Ministerio del Interior den muestras claras de preocupación por cumplir las órdenes de la Corte con todos sus requerimientos, y el equipo de trabajo encargado sea diligente en su acatamiento, es evidente la ausencia de profesionales especializados —pero especializados de verdad— que puedan dar cuenta de los elementos que a otros profesionales se les escapa al momento de hablar, por ejemplo, de participación, exclusión, comunidades negras, interculturalidad y de las mismas realidades territoriales locales.

Domingo 11 de septiembre

Curvaradó – Apartadó

Por el río Curvaradó llegamos a Brisas, desde donde comenzamos el viaje de regreso por tierra: Brisas – Belén de Bajirá – Nuevo Oriente – Barranquillita – El Tigre (Chigorodó) – Carepa – Apartadó.

Lunes 12 de septiembre, Apartadó – Bogotá

#



Comunidades del Auto	
Valle del Cauca	Cali
	Buenaventura
	Yurumanguí
Nariño	Anchicayá
	Calima
	La Tola
Cauca	El Charco
	Iscuandé
	Magüí Payán
Barbacoas	Tumaco
	Pizarro
	Guapi
Timbiquí	López de Micay

Comunidades del Auto		
ZONA VALLE DEL CAUCA	ZONA NARIÑO	ZONA CAUCA
Cali	La Tola	Guapi
Buenaventura	El Charco	Timbiquí
Calima	Iscuandé	López de Micay
Yurumanguí	Magüí Payán	
Anchicaya	Tumaco	
	Pizarro	

